THEOLOGISCHES BEGRIFFS LEXIKON

ZUM NEUEN TESTAMENT

R. BROCKHAUS

Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament

herausgegeben von

LOTHAR COENEN

ERICH BEYREUTHER UND HANS BIETENHARD

Studien-Ausgabe

Band 2

Jerusalem — Zweifel

R. BROCKHAUS

REDAKTION

Dietrich Müller · Hans-Georg Link · Hartmut Krienke

BERATER
für die Fächer und Abteilungen:

Griechische Philologie, Philosophie und Klassische Altertumswissenschaft: Gerhard Fries

Altes Testament und Septuaginta: Horst Seebaß und Wichmann v. Meding (nur Band 1)

Qumran: Reinhard Deichgräber

Rabbinisches: Hans Bietenhard

Neues Testament, Wortgeschichte und Theologie: Hans Bietenhard

Kirchen- und Theologiegeschichtliches: Erich Beyreuther

Literatur: Werner Georg Kümmel

Zusammenordnung, praktisch-theologische Erwägungen und Schlußredaktion: Lothar Coenen

REGISTER

Register der deutschen und griechischen Wörter: Günter Finkenrath

Register wichtiger hebräischer Wörter: Horst Heyl

5. Auflage der Studien-Ausgabe 1990
8. Auflage der Gesamtausgabe
© R. Brockhaus Verlag 1971
Gesamtherstellung: Breklumer Druckerei Manfred Siegel KG
ISBN 3-417-24848-5

Jerusalem 753
Ἰερουσαλήμ Jerusalem · Σιών Zion (HSchultz)

Jesus Christus 757
Ἰησοῦς Jesus (KHRengstorf)
Ναζαρηνός, Ναζωραῖος Nazarener, aus Nazareth (KHRengstorf)
Χριστός Christus · χρίω bestreichen, (im bibl. Griech.) salben · Χριστιανός Christ · Μεσσίας Messias (KHRengstorf)
Χριστιανός Christ (KHRengstorf)

Kampf 769
ἀγών Kampf · ἀγωνίζομαι kämpfen · ἀνταγωνίζομαι kämpfen gegen · ἐπαγωνίζομαι kämpfen für · καταγωνίζομαι niederkämpfen · συναγωνίζομαι kämpfen, helfen · ἀγωνία Anstrengung, Angst (ARingwald)
βραβεῖον Kampfpreis · βραβεύω Schiedsrichter sein, regieren · καταβραβεύω den Siegespreis absprechen, verurteilen (ARingwald)
θριαμβεύω im Triumphzug mitführen (KDahn/HGLink)
νικάω siegen · νῖκος Sieg · νίκη Sieg (WGünther)

Kanon 775
κανών Regel, Maßstab, Norm (JGuhrt/HGLink)

Kind 776
νήπιος Kind (GBraumann)
παῖς Kind, junger Mensch, Knecht · παιδίον das (kleine) Kind · παιδάριον das (kleine) Kind, Jüngling · βρέφος das Ungeborene, der Säugling (GBraumann)
τέκνον Kind · τεκνίον das kleine Kind (GBraumann)
υἱός Sohn · υἱοθεσία Annahme an Kindes Statt, Adoption (GBraumann)

Kirche 784
ἐκκλησία Aufgebot, Versammlung, Gemeinde, Kirche · συνάγω versammeln συναγωγή Versammlung, Synagoge (LCoenen)
Zur Verkündigung (LCoenen)

Klagen 799
κλαίω weinen · κλαυθμός das Weinen (HHaarbeck)
κόπτω schlagen · κόπτομαι sich vor Trauer an die Brust schlagen (HHaarbeck)
λυπέω Schmerz zufügen · λυπέομαι Schmerz empfinden, traurig sein · λύπη Leid, Schmerz (HHaarbeck/HGLink)

Kommen 803
ἔρχομαι kommen · ἔλευσις Ankunft · εἰσέρχομαι hineinkommen · ἀπέρχομαι weggehen · παρεισέρχομαι daneben hineinkommen · περιέρχομαι umherziehen · προέρχομαι vorausgehen · προσέρχομαι hinzutreten · συνέρχομαι zusammenkommen · διέρχομαι hindurchgehen · ἐξέρχομαι heraus-, weggehen · ἐπέρχομαι herankommen · παρέρχομαι vorübergehen · ἥκω gekommen sein, dasein (WMundle)
καταντάω hinkommen · ἀπαντάω begegnen · ὑπαντάω begegnen · ἀπάντησις Begegnung · ὑπάντησις Begegnung (WMundle)
μέλλω vermögen, beabsichtigen, müssen · μέλλων zukünftig (WSchneider)

Kraft 810
βία Gewalt · βιάζω Gewalt anwenden · βιαστής der Gewalttätige (GBraumann)
ἰσχύς Stärke, Kraft · ἰσχύω stark sein, kräftig sein · ἰσχυρός stark, heftig · κατισχύω stark sein, kräftig sein (GBraumann)
κέρας Horn (JSchattenmann/HGLink)

κρατέω stark sein, sich bemächtigen, halten · κράτος Kraft, Macht, Herrschaft · κραταιόω stark machen · κραταιός stark, mächtig · παντοκράτωρ Allmächtiger · κοσμοκράτωρ Allherrscher · κράτιστος hochansehnlich (GBraumann)

Kreuz 816

ξύλον Holz, Baum (BSiede)
σταυρός Pfahl, Kreuz · σταυρόω aufhängen, pfählen, kreuzigen · ἀνασταυρόω kreuzigen · συσταυρόω kreuzigen zusammen mit · κρεμάννυμι aufhängen · ἀνασκολοπίζω aufhängen (EBrandenburger)
Zur Verkündigung (HGLink)

Laie 831

ἰδιώτης Laie (OFlender)

Lamm 831

ἀμνός, ἀρήν, ἀρνίον Lamm (JGess)
πρόβατον Schaf (RTuente)

Last 834

βάρος Last · βαρύς schwer · βαρέω beschweren · φορτίον Traglast (WMundle)
κόπος Arbeit, Mühe · κοπιάω arbeiten, sich mühen · πόνος Anstrengung, Mühe (MSeitz/HGLink)

Leben 837

βίος Leben · βιόω leben · βιωτικός zum Leben gehörig (HGLink)
ζωή Leben · ζάω leben · ζῷον Lebewesen · ζωογονέω zeugen, lebendigmachen · ζωοποιέω Leben schaffen (HGLink)
Zur Verkündigung (HGLink)

Leer, Eitel 847

κενός leer · κενόω leer machen, zunichte machen · κενόδοξος prahlerisch · κενοδοξία Prahlerei, Irrtum (ETiedtke/HGLink)
μάταιος nichtig · ματαιότης Nichtigkeit · ματαιόω zunichte machen · μάτην vergeblich · ματαιολογία leeres Geschwätz · ματαιολόγος Schwätzer (ETiedtke)

Lehre 852

A. διδάσκω lehren · B. διδάσκαλος Lehrer · C. διδασκαλία Lehrtätigkeit, Lehre · διδαχή Belehrung, Unterricht, Lehre (KWegenast)
κατηχέω unterweisen · κατήχησις Unterweisung · κατηχούμενος Schüler · κατηχῶν Lehrer (KWegenast)
παραδίδωμι überliefern · παράδοσις Überlieferung (KWegenast)
Zur Verkündigung (KWegenast/LCoenen)

Leib, Glied 867

μέλος Glied (HGSchütz)
σῶμα Körper, Leib (SWibbing)
Zur Verkündigung (HChrHahn)

Leiden 876

πάσχω leiden, erdulden · κακοπαθέω Unglück erleiden, Ungemach geduldig ertragen · συγκακοπαθέω mit jemandem zusammen Ungemach erleiden · συμπαθέω Mitleid haben · συμπάσχω mitleiden, in Mitleidenschaft ziehen · πάθημα Leid, Unglück, Leidenschaft · παθητός dem Leiden unterworfen, leidensfähig (BGärtner)
Zur Verkündigung (BGärtner)

Licht 884

λάμπω leuchten, strahlen · λαμπάς Fackel, Leuchte · λαμπρός strahlend, glänzend, leuchtend · λαμπρότης Glanz, Seelengröße · λαμπρῶς glänzend, prächtig · ἐκλάμπω aufstrahlen · περιλάμπω umleuchten (HChrHahn)
λύχνος Lampe, Leuchte · λυχνία Leuchter, Lampenständer (HChrHahn)

φαίνω scheinen, leuchten · φαίνομαι scheinen, erscheinen, offenbar werden (HChrHahn)
φῶς Licht, Glanz, Helligkeit · φωτίζω (er-, be-)leuchten, ans Licht bringen · φωτισμός Erstrahlen, Leuchten · φωστήρ Leuchtkörper, Glanz · φωσφόρος Morgenstern (HChrHahn)
Zur Verkündigung (HChrHahn)

Liebe 895
ἀγάπη Liebe · ἀγαπάω lieben · ἀγαπητός geliebt, beliebt · ἐράω leidenschaftlich lieben · ἔρως Liebe (WGünther/HGLink)
φιλέω gern haben, lieben · φίλος Verwandter, Freund · φιλία Freundschaft, Liebe · καταφιλέω küssen · φίλημα Kuß (WGünther)
Zur Verkündigung (WGünther)

Lied 906
ὕμνος Lied, Lobgesang · ὑμνέω besingen, rühmen (KHBartels)
ψαλμός Loblied, Psalm · ψάλλω lobsingend preisen, lobsingen (KHBartels)
ᾠδή (Trauer-, Klage-, Freuden-)Gesang · ᾄδω singen (KHBartels)

Lohn 911
κέρδος Gewinn · κερδαίνω gewinnen · ζημία Schaden · ζημιόομαι Schaden erleiden (BSiede)
μισθός Lohn · μισθόω mieten · μισθωτός Lohnknecht · μισθαποδοσία Entlohnung · μισθαποδότης Entlohner, Vergelter (PChBöttger)
ὀψώνιον Sold, Löhnung (OBecker)

Lüge 917
ὑποκρίνω antworten, heucheln · ὑπόκρισις Verstellung, Heuchelei · ὑποκριτής Heuchler, Gottloser · ἀνυπόκριτος ungeheuchelt, einfältig (WGünther)
ψεύδομαι lügen, belügen · ψευδής lügnerisch, verlogen, Lügner · ψεῦδος Lüge · ψεύστης Lügner · ἀψευδής truglos, wahrhaft (UBecker, Osterwald/HGLink)

Macht 922
δύναμις Vermögen, Kraft, Macht · δύναμαι vermögen, können · δυνάστης Herrscher · δυναμόω stark machen · ἐνδυναμόω stark machen · δυνατός stark, mächtig · δυνατέω stark sein (OBetz)
ἐξουσία Vollmacht, Befugnis · ἐξουσιάζω Verfügungsrecht haben · κατεξουσιάζω Gewalt gegen jemanden einsetzen, Amtsgewalt mißbrauchen (ChrBlendinger)
Zur Verkündigung (OBetz/LCoenen)

Mensch 935
ἀνήρ Mann (HVorländer)
ἄνθρωπος Mensch · ἀνθρώπινος menschlich (HVorländer)
Zur Verkündigung (HHEßer)

Mose 942
Μωϋσῆς Mose (HSeebaß)

Nachfolge 945
ἀκολουθέω nachfolgen · ἐξακολουθέω Folge leisten · ἐπακολουθέω nachfolgen · παρακολουθέω begleiten, begreifen · συνακολουθέω mitfolgen (ChrBlendinger)
μαθητής Schüler, Jünger · μανθάνω lernen (DMüller)
μιμέομαι nachahmen, nachfolgen · μιμητής Nachahmer · συμμιμητής Mitnachahmer (WBauder)
ὀπίσω hinten, hinterher, nach hinten, hinter · ὄπισθεν von hinten her, hinter je-

mand her (WBauder)
Zur Verkündigung (HChrHahn)

Name 958
ὄνομα Name · ὀνομάζω (be-)nennen, namhaft machen · ἐπονομάζω danach nennen, einen Beinamen geben · ψευδώνυμος einen falschen Namen tragend (HBietenhard)

Natur 963
φύσις Natur, Beschaffenheit, Art · φυσικός natürlich (GHarder)

Nehmen 967
δέχομαι annehmen, empfangen · δεκτός angenehm · ἀποδέχομαι aufnehmen · ἀποδοχή Annahme · ἀπόδεκτος annehmbar · προσδέχομαι auf- bzw. annehmen · δοχή Gastmahl (HGLink)
λαμβάνω ergreifen, nehmen, empfangen · ἀναλαμβάνω zu sich nehmen, aufnehmen · ἀνάλημψις Aufnahme · ἐπιλαμβάνω zufassen, ergreifen · καταλαμβάνω ergreifen, anpacken, in Besitz nehmen · μεταλαμβάνω Anteil erhalten · μετάλημψις Entgegennahme, Anteilhaben · παραλαμβάνω zu sich nehmen, übernehmen · προλαμβάνω vorwegnehmen · προσλαμβάνω hinzunehmen, einnehmen · πρόσλημψις Aufnahme, Annahme · ὑπολαμβάνω aufnehmen, auffassen, meinen (BSiede)

Neu 972
καινός neu · καινότης Neuheit · καινίζω erneuern · καινόω neu machen (HHaarbeck/HGLink)
νέος neu, jung, frisch · νεότης Jugend · νεώτερος jünger, ein Jüngerer (HHaarbeck)

Notwendigkeit 977
ἀνάγκη Zwang · ἀναγκαῖος notwendig · ἀναγκάζω zwingen (RMorgenthaler)
δεῖ (es, man) muß · μοῖρα Schicksal (ETiedtke/HGLink)
ὀφείλω schulden, verpflichtet sein · ὀφείλημα Schuld · ὀφειλέτης Schuldner · ὄφελον o daß doch! · ὀφειλή Schuld (ETiedtke/HGLink)

Öffnen 982
ἀνοίγω öffnen, sich auftun · ἄνοιξις das Öffnen (CHPeisker)
κλείς Schlüssel · κλείω schließen, verschließen (DMüller)

Offenbarung 985
ἀποκαλύπτω enthüllen · ἀποκάλυψις Enthüllung, Offenbarung (WMundle)
δηλόω kundtun, offenbaren · δῆλος offenbar (WMundle)
ἐπιφάνεια Erscheinung, Offenbarung · ἐπιφαίνω sich zeigen, erscheinen, leuchten · ἐπιφανής gewaltig, herrlich, furchtbar (BGärtner)
Zur Verkündigung (LCoenen)

Opfer 993
ἀπαρχή Erstlingsgabe, Abgabe, Gabe (HGLink)
θύω opfern · θυσία Opferhandlung, Opfergabe · θυσιαστήριον Altar · προσφορά das Darbringen, Opfergabe (FThiele)

Paradies 997
παράδεισος Garten, Park, Paradies (HBietenhard)

Pein 999
βάσανος Qual · βασανίζω quälen · βασανισμός Quälerei · βασανιστής Folterknecht (WMundle)
κολαφίζω mit der Faust schlagen · πληγή Plage (WMundle)

Pharisäer 1001
Φαρισαῖος Pharisäer (DMüller)

Presbyter 1003
πρεσβεύω älter sein; Gesandter sein; gebieten · πρεσβύτερος älter, Ältester · πρεσβυτέριον Ältestenrat, -würde · πρεσβύτης alter Mann · πρεσβεία Würde (des Ältesten), Gesandtschaft · προίστημι vorsetzen · κυβέρνησις Leitung (LCoenen)

Priester 1010
ἱερεύς Priester · ἀρχιερεύς Hoherpriester · ἱερωσύνη Priestertum · ἱερατεία Priesteramt · ἱεράτευμα Priesterschaft (JBaehr)

Prophet 1016
προφήτης Prophet, Verkündiger · προφῆτις Prophetin, Verkündigerin · προφητεύω prophetisch enthüllen, weissagen · προφητεία Prophetenwirksamkeit, -gabe, -wort, -spruch · προφητικός prophetisch · ψευδοπροφήτης falscher Prophet · μαντεύομαι wahrsagen, Orakel geben (CHPeisker)

Reich 1023
βασιλεύς Herrscher, König · βασιλεία Königswürde, -herrschaft, Königreich · βασιλεύω König sein, herrschen · συμβασιλεύω mitherrschen · βασίλειος königlich · βασιλικός königlich · βασίλισσα Königin (BKlappert)

Rein 1036
ἁγνός rein, heilig · ἁγνίζω reinigen · ἁγνεία Reinheit, Keuschheit · ἁγνισμός Reinigung · ἁγνότης Reinheit (HBaltensweiler)
καθαρός rein · καθαίρω reinigen · ἐκκαθαίρω ausfegen · καθαρίζω reinigen · καθαρότης Reinheit · καθαρισμός Reinigung · ἀκάθαρτος unrein · ἀκαθαρσία Unreinheit · περικάθαρμα Auswurf, Abschaum (HGLink/JSchattenmann)

Rest, übrig 1042
λείπω lassen, zurücklassen · λοιπός übrig · λεῖμμα Rest · καταλείπω übriglassen (WGünther/HKrienke)

Richtig, vollkommen 1046
ἄξιος gleichwertig, angemessen, würdig, wert · ἀνάξιος unwürdig · ἀξιόω für wert erachten, bitten · καταξιόω für wichtig erachten (ETiedtke)
ἄρτιος angemessen, rechtschaffen · καταρτίζω ordnen, bereiten · καταρτισμός Zurüstung · κατάρτισις Vervollkommnung (RSchippers)
ὀρθός aufrecht, gerade, richtig · διόρθωσις Ordnung, Berichtigung · ἐπανόρθωσις Wiederherstellung, Verbesserung · ἐπανορθόω wiederaufrichten, verbessern · ὀρθοποδέω recht wandeln (RKlöber)

Ruhe 1050
ἀναπαύω ausruhen · ἀνάπαυσις Ruhe · ἐπαναπαύω ruhen · καταπαύω zur Ruhe bringen · κατάπαυσις Ruhe (RHensel)

Ruhm 1051
καύχημα Ruhm, Stolz · καύχησις das Rühmen · καυχάομι sich rühmen · ἐγκαυχάομαι sich rühmen · κατακαυχάομαι sich überheben, triumphieren (HChrHahn)

Salben 1053
ἀλείφω salben (WBrunotte)
χρίω salben · χρῖσμα Salbung (DMüller)

Satan 1057
διάβολος Verleumder; Teufel · διαβάλλω verleumden · Βεελζεβούλ Beelzebub · σατανᾶς Satan (HBietenhard)
Zur Verkündigung (HBietenhard)

Scham, Schande 1064
αἰδώς Scheu, Ehrfurcht, Schamhaftigkeit · αἰδέομαι ehrfürchtige Scheu haben, Rücksicht nehmen (HGLink/ETiedtke)
αἰσχύνω sich schämen, zuschanden werden · ἐπαισχύνομαι schämen · καταισχύνω schänden; zuschanden werden · αἰσχύνη Scham, Schande · αἰσχρός schmutzig, schändlich · αἰσχρότης Häßlichkeit (HGLink)

Schatten 1067
σκιά Schatten · ἐπισκιάζω überschatten, bedecken · ἀποσκίασμα Verfinsterung (HChrHahn)

Schmähen, Lästern 1069
βλασφημέω schmähen, verleugnen, lästern · βλασφημία Lästerung, Schmährede (HWährisch)
καταλαλέω Übles reden, verleumden · καταλαλιά üble Nachrede, Verleumdung · κατάλαλος Verleumder (WMundle)
λοιδορέω beschimpfen, schmähen · λοιδορία Beschimpfung, Schmähung · λοίδορος Lästerer · ἀντιλοιδορέω widerschmähen (HWährisch)

Schöpfung 1073
καταβολή Grundlegung · καταβάλλω niederwerfen, (be-)gründen (HHEßer)
κτίζω gründen, (zuerst) schaffen, erschaffen · κτίσις Schöpfung, Geschöpf · κτίσμα Geschaffenes, Geschöpf · κτίστης Stifter, Begründer, Schöpfer (HHEßer)
Zur Verkündigung (HHEßer)

Schrift 1084
γράφω schreiben · γράμμα Buchstabe, Dokument · γραφή Schrift, Inschrift, Urkunde · ἐγγράφω eintragen · ὑπογράφω unterschreiben, vorzeichnen (RMayer)

Schuld 1092
αἰτία Grund, Ursache, Schuld · αἴτιος verantwortlich, schuldig · αἰτίωμα Beschuldigung · ἀναπολόγητος unentschuldbar (FThiele)
ἐλέγχω überführen · ἔλεγχος Beweis, Überführung · ἐλεγμός Überführung · ἔλεγξις Zurechtweisung (HGLink)
ἔνοχος schuldig, einer Sache oder Strafe unterworfen, verfallen, verdammt · ἐνέχω festhalten (FThiele)
Zur Verkündigung (HChrHahn)

Schwachheit 1101
ἀσθένεια Schwäche, Schwachheit · ἀσθενής kraftlos, schwach · ἀσθενέω kraftlos, schwach sein · ἀσθενῶν der Kranke (HGLink)
νόσος Krankheit · νοσέω krank sein (HGLink)

Schwören 1106
ὀμνύω schwören · ὅρκος Eid, Schwur · ὁρκίζω schwören lassen, beschwören · ἐνορκίζω beschwören · ἐξορκίζω beschwören · ἐξορκιστής Exorzist · ἐπιορκέω einen Meineid leisten · ἐπίορκος meineidig · ὁρκωμοσία eidliche Versicherung (HGLink)
Zur Verkündigung (DMüller)

Seele 1112
ψυχή Seele, Leben (GHarder)

Segen 1119
εὐλογέω gut reden von, rühmen, segnen · εὐλογία gute Rede, Lobpreis, Segen · εὐλογητός gepriesen, gesegnet · ἐνευλογέω segnen · ἀσπάζομαι grüßen · ἀσπασμός Gruß (HGLink)

Sehen, Gesicht 1127
ὁράω sehen · ὁρατός sichtbar · ἀόρατος unsichtbar · ὅρασις, ὅραμα Gesicht, Vision · ὀπτασία Vision · ἐποπτεύω beobachten · καθοράω betrachten · προοράω voraussehen · βλέπω sehen · θεάομαι schauen · θεωρέω zuschauen · ὀφθαλμός Auge (KDahn)

Selig 1133
μακάριος selig, glücklich · μακαρίζω selig preisen, glücklich preisen · μακαρισμός Seligpreisung, Lobpreisung (UBecker/Hannover)

Siegel 1135
σφραγίς Siegel · (κατα-)σφραγίζω versiegeln (RSchippers)

Sklave 1139
αἰχμάλωτος Kriegsgefangener · αἰχμαλωτίζω gefangennehmen · αἰχμαλωτεύω in Gefangenschaft bringen · αἰχμαλωσία Kriegsgefangenschaft (HGLink/RTuente)
δεσμεύω fesseln · δέσμη Bündel · δέσμιος Gefangener · δεσμός Fessel, Gefangenschaft · δεσμωτήριον Gefängnis · δεσμώτης Gefangener · δεσμιοφύλαξ Gefängniswärter · σύνδεσμος Fessel, Bindemittel (HGLink)
δοῦλος Sklave · δουλεία Sklaverei · δουλεύω unterworfen sein, dienen (RTuente)
ζυγός Joch, Waage · ἑτεροζυγέω unter einem fremden Joch gehen (HGLink)
Zur Verkündigung (HGLink)

Sohn 1150
παῖς θεοῦ Gottesknecht (OMichel)
υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου Menschensohn (OMichel)
υἱὸς τοῦ θεοῦ Sohn Gottes (OMichel)
υἱὸς Δαυίδ Sohn Davids (OMichel)

Sorge 1179
μέριμνα Sorge · μεριμνάω sorgen, besorgt sein · προμεριμνάω sich vorher sorgen · μέλω besorgt sein, sich kümmern um (JGoetzmann)

Stein, Eckstein 1182
γωνία Ecke · κεφαλη γωνίας Eckstein · ἀκρογωνιαῖος an der Ecke liegend (WMundle)
λίθος Stein · λίθινος steinern (HGLink/ETiedtke)

Strafe, Rache 1185
δίκη Recht, Strafe, Rache · ἐκδικέω Recht verschaffen, strafen, rächen · ἔκδικος Rächer · ἐκδίκησις Rache, Vergeltung, Strafe (UFalkenroth)

Suchen, Finden 1187
εὑρίσκω finden, entdecken (BGärtner)
ζητέω suchen · ἐκζητέω suchen, forschen · ἐπιζητέω suchen, streben, fahnden · ζήτησις Untersuchung, Streitgespräch (HGLink)

Sünde 1192
ἀδικέω Unrecht begehen, ungerecht behandeln · ἀδίκημα ungerechte Tat, ungerechtes Gut · ἀδικία Unrechtstat, Ungerechtigkeit · ἄδικος unbrauchbar, nicht recht beschaffen (WGünther)
ἁμαρτάνω verfehlen, sündigen · ἁμάρτημα Fehler, Vergehen · ἁμαρτία Verfehlung, Sünde · ἁμαρτωλός Verfehlender, Sünder (WGünther)

παραβαίνω danebentreten, vorbeigehen, abirren · παράβασις Übertretung, Verfehlung · παραβάτης (der) Nebenstehende · ἀπαράβατος unwandelbar · ὑπερβαίνω hinübersteigen, übertreten (WGünther)
παραπίπτω danebenfallen, abirren, sündigen · παράπτωμα Fehltritt, Sünde (WBauder)
Zur Verkündigung (WGünther)

Taufe 1205
βάπτω eintauchen · βαπτίζω ein-, untertauchen · βάπτισμα Taufe · βαπτισμός Tauchbad, Taufe (GRBeasley-Murray)
λούω waschen · ἀπολούω abwaschen · λουτρόν Bad · νίπτω waschen (GRBeasley-Murray)
Zur Verkündigung (HChrHahn)

Tempel 1217
ναός Wohnung, Tempel, Gotteshaus (MvMeding)

Tier 1220
θηρίον Tier (WBauder)

Tod 1221
ἀποκτείνω töten · τελευτάω vollenden, sterben (LCoenen)
θάνατος Tod · θανατόω töten · ἀθανασία Unsterblichkeit · θνήσκω sterben · ἀποθνήσκω mit jemandem zusammen sterben · θνητός sterblich (WSchmithals)
καθεύδω schlafen · κοιμάομαι schlafen, einschlafen · ὕπνος Schlaf (LCoenen)
νεκρός Toter, tot · νεκρόω abtöten; absterben · νέκρωσις Absterben (LCoenen)

Trost 1235
θαρσέω, θαρρέω mutig, getrost sein (WMundle)
παραμυθέομαι trösten, zusprechen · παραμυθία Trost, Zuspruch · παραμύθιον Zuspruch, Trostmittel (GBraumann)

Tugend 1237
ἀνέγκλητος unbescholten, unsträflich · ἀμίαντος unbefleckt · ἄμωμος fehlerlos · ἄσπιλος makellos (HWährisch)
ἀρετή Tugend (HGLink/ARingwald)

Vater 1241
ἀββά Vater (OHofius)
πατήρ Vater · πατριά Geschlecht, Sippe · πατρίς Vaterland, Vaterstadt · ἀπάτωρ vaterlos (OHofius)

Verbergen 1247
καλύπτω verhüllen, bedecken · ἀνακαλύπτω aufdecken · κατακαλύπτω verhüllen · κάλυμμα Hülle, Decke (WMundle)
κρύπτω verbergen · ἀποκρύπτω verbergen · κρυπτός, ἀπόκρυφος, κρυφαῖος verborgen (WMundle)

Verderben 1254
ἀπώλεια Verderben · ἀπόλλυμι verderben · ἀπολλύων Verderber (HChrHahn)
ὄλεθρος Verderben · ὀλοθρεύω verderben · ἐξολεθρεύω gänzlich verderben · ὀλοθρευτής Verderber (HChrHahn)
φθείρω verderben · ἀφθαρσία Unverderblichkeit, Unvergänglichkeit · ἄφθαρτος unverderblich, unvergänglich · διαφθείρω zerstören · διαφθορά Vernichtung, Verwesung · φθορά Verderben, Vernichtung, Untergang (FMerkel)

Verführen 1260
πλανάω irreführen, verführen · πλάνη, πλάνος Irrfahrt, Täuschung · ἀποπλανάομαι umherirren · (ἐξ-)ἀπατάω verführen, täuschen · ἀπάτη Illusion, Täuschung · παραλογίζομαι betrügen, täuschen (WGünther)

Vergebung 1263
ἀφίημι loslassen, vergeben · ἄφεσις Vergebung · πάρεσις Hingehenlassen (HVorländer)

Vergelten 1267
ἀποδίδωμι abgeben, zurückgeben, verkaufen, vergelten · ἀνταποδίδωμι vergelten, heimzahlen · ἀνταπόδοσις Vergeltung · ἀνταπόδομα Vergeltung (PChrBöttger)

Verheißung 1269
ἐπαγγέλλομαι anzeigen, bekanntmachen, versprechen, geloben · προεπαγγέλλομαι vorher ankündigen, vorher versprechen · ἐπαγγελία, ἐπάγγελμα Ankündigung, Nachricht, Verheißung (EHoffmann)

Verkündigung 1273
ἀγγέλλω verkündigen, melden · ἀγγελία Botschaft · ἀν-/ἀπαγγέλλω berichten, verkündigen, melden · διαγγέλλω bekanntmachen, anzeigen · ἐξ-/καταγγέλλω verkündigen · καταγγελεύς (der) Verkündiger · προκαταγγέλλω vorher an-/verkündigen (UBecker, Hann./DMüller)
κηρύσσω ausrufen, verkündigen · κῆρυξ Herold · κήρυγμα Botschaft (LCoenen)
Zur Verkündigung (LCoenen)

Verleugnen 1287
ἀρνέομαι verneinen, bestreiten, verleugnen, sich lossagen · ἀπαρνέομαι verleugnen, sich lossagen (HGLink/ETiedtke)

Vernunft 1288
νοῦς Sinn, Verstand, Vernunft · νοέω verstehen, wahrnehmen · νόημα Gedanke, Plan · νοητός denkbar · ἀνόητος unverständig, töricht · ἄνοια Unvernunft · διανόημα Meinung, Entschließung · διάνοια Nachdenken, Denkkraft · δυσνόητος schwer zu verstehen · ἔννοια Gedanke, Erkenntnis, Vorstellung · κατανοέω bemerken, erkennen (GHarder)
σύνεσις Verständnis, Einsicht · συνίημι wahrnehmen, einsehen, verstehen · συνετός einsichtig, verständig, klug; verständlich · ἀσύνετος unverständig, unverständlich (JGoetzmann)
Zur Verkündigung (HHEßer; HGLink)

Versöhnung 1302
ἀποκαθίστημι zurückversetzen, wiederherstellen · ἀποκατάστασις Wiederherstellung (HGLink)
ἵλεως gnädig · ἱλάσκομαι sühnen, gnädig machen, gnädig werden · ἱλασμός Sühnung, Sühnopfer · ἱλαστήριον das Sühnende, Sühngerät, Sühnemittel (HGLink)
καταλλάσσω versöhnen · καταλλαγή Versöhnung · ἀπαλλάσσω befreien · διαλλάσσω versöhnen · ἀποκαταλλάσσω versöhnen · μεταλλάσσω wechseln · ἀντάλλαγμα Tauschmittel (HVorländer)
Zur Verkündigung (HGLink)

Versuchung 1314
πεῖρα Versuch, Probe · πειρασμός Prüfung, Versuchung, das Versuchtwerden, Anfechtung · πειράω, πειράζω prüfen, auf die Probe stellen, versuchen · ἐκπειράζω versuchen · ἀπείραστος ohne Versuchung, unversucht (WSchneider)

Volk 1317
δῆμος Volk · ἐκδημέω auswandern · ἐνδημέω zu Hause sein · παρεπίδημος Fremdling, Beisasse (HBietenhard)
ἔθνος Menge, Schar, Volk · ἐθνικός, ἐθνικῶς heidnisch, der Heide (HBietenhard)

λαός Volk (HBietenhard)
ὄχλος Volk(smenge), Haufe (HBietenhard)
πόλις Stadt, Staat · πολίτης Bürger · πολιτεύομαι Bürger sein, Staatsgeschäfte betreiben · πολιτεία Bürgerrecht, Gemeinwesen · πολίτευμα politisches Gemeinwesen; Bürgerrecht (HBietenhard)
Zur Verkündigung (HBietenhard)

Vorbild 1331
τύπος Form, Abbild, Vorbild · τυπικός vorbildlich, typisch · ἀντίτυπος zurückstoßend, zurückprallend, gegenbildlich · ἀντίτυπον Abbild, Gegenbild · ὑποτύπωσις Muster, Vorbild (Heinr. Müller)

Vorsehung 1334
προγινώσκω voraus wissen, vorher erkennen · πρόγνωσις (das) Vorauswissen (PJacobs/HKrienke)
προνοέω vorher bedenken, vorsorgen, sorgen für, Vorsorge treffen · πρόνοια Voraussicht, Vorsehung, Fürsorge (PJacobs/HKrienke)
προοράω vorher sehen, (Künftiges) voraussehen, vorher wissen, Vorsorge tragen (PJacobs/HKrienke)
προορίζω vorherbestimmen (PJacobs/HKrienke)
προτίθημι sich vornehmen; zur Pflicht machen, sich vorsetzen, beschließen; öffentlich aufstellen · πρόθεσις Aufstellung, Ausstellung, Vorsatz, Absicht, Entschluß, Wille (PJacobs/HKrienke)
Zur Verkündigung (PJacobs)

Wachsen 1339
αὔξω/αὐξάνω wachsen (lassen), vermehren, zunehmen · αὔξησις Wachstum · ὑπεραυξάνω üppig (übermäßig) wachsen (WGünther)
πλεονάζω viel sein (werden), groß sein (werden), wachsen · ὑπερπλεονάζω in reichem Maße vorhanden sein (WBauder/DMüller)

Wahrheit 1343
ἀλήθεια Wahrheit · ἀληθεύω wahrhaftig sein, die Wahrheit sagen · ἀληθής wahr, wirklich, wahrhaftig · ἀληθινός wahr, wahrhaftig, wirklich · ἀληθῶς wahrhaftig, wirklich, tatsächlich (HGLink)
Zur Verkündigung (HGLink)

Wandel, Weg 1356
ἀναστρέφω umwerfen, umkehren, sich umwenden · ἀναστροφή Umkehr; Lebenswandel (GEbel)
ὁδός Weg · μεθοδεία Verfahren; Plur.: Schliche · μέθοδος planmäßiges Vorgehen · εἴσοδος Eintreten, Zugang · ἔξοδος Fortgehen, Ausgehen · ὁδηγός Führer · ὁδηγέω führen · καθοδηγός Wegweiser, Anführer (GEbel)
περιπατέω gehen, umhergehen, wandeln · ἐμπεριπατέω einhergehen, wandeln (GEbel)
πορεύομαι gehen, reisen, wandern, wandeln · τρέχω laufen, eilen (GEbel)

Wasser 1366
θάλασσα Meer, See (OBöcher)
πηγή Quelle, Ursprung · ποταμός Fluß, Strom (OBöcher)
ὕδωρ Wasser (OBöcher)

Weisheit, Torheit 1373
μωρία Torheit · μωραίνω töricht sein; töricht machen · μωρός töricht, unsinnig · ἄφρων unverständig · ἀφροσύνη Unverstand, Torheit (JGoetzmann)
σοφία Weisheit · σοφός weise · σοφίζω geschickt machen, belehren; ausklügeln (JGoetzmann)
φιλοσοφία Liebe zur Weisheit, Philosophie · φιλόσοφος Philosoph (HWeigelt)

Welt 1381
κόσμος Ordnung, Welt(ordnung) · κοσμέω aufstellen, in Ordnung bringen, schmücken · κόσμιος ordentlich, zuchtvoll · κοσμικός weltlich, irdisch (JGuhrt)

Werk 1386
ἐργάζομαι arbeiten, tätig sein, wirken · ἔργον Tat, Handlung, Leistung, Werk, Ding, Sache; Plur.: Geschichte · ἐργασία Arbeit, Beschäftigung · ἐργάτης jemand, der etwas tut; Arbeiter · ἐνέργεια Tätigkeit, Wirksamkeit, Kraft · ἐνεργέω tätig sein, etwas bewirken · ἐνεργής tätig, wirksam · ἐνέργημα (das) Gewirkte, (die) Tat · εὐεργεσία Wohltat, Wohltun · εὐεργετέω wohltun, Wohltaten erweisen · εὐεργέτης Wohltäter · συνεργός (der) Mitwirkende, Mitarbeiter, Gehilfe · συνεργέω mittätig sein, zusammenwirken, beistehen, fördern (HChrHahn)
ποιέω tun, machen · ποίησις Tat · ποίημα Werk · ποιητής Täter · ἀγαθοποιΐα das gute Handeln (FThiele)
πράσσω verrichten, tun · πρᾶξις Handlung, Tätigkeit · πρᾶγμα Sache, Ding (HChrHahn)

Wille 1396
βούλομαι wollen, wünschen · βουλή Wille, Beschluß, Ratschluß · βούλημα Wille, Vorhaben (DMüller)
θέλω wollen, begehren, Gefallen haben · θέλημα Wille, Absicht (DMüller)

Wohlgefallen 1403
ἀρέσκω gefallen, zu Gefallen sein · ἀρεστός wohlgefällig, angenehm · ἀρεσκεία Wohlgefallen · εὐάρεστος angenehm, wohlgefällig · εὐαρεστέω (jemandem) gefallen, Gefallen haben · ἀνθρωπάρεσκος (der) Menschenknecht (HBietenhard)
εὐδοκέω für gut halten, Wohlgefallen haben an · εὐδοκία guter Wille, Wohlgefallen, Wunsch (HBietenhard)

Wort 1407
γλῶσσα Zunge; Sprache · ἑτερόγλωσσος eine fremde Sprache redend (HHaarbeck)
λόγος Wort, Ausspruch, Sinn · λέγω sammeln, zählen, sagen · λογικός geistig, vernünftig · λόγιον Spruch · λόγιος beredt, gebildet · ἄλογος unvernünftig, sprachlos · λαλέω (plaudernd) reden, sprechen (GFries/BKlappert)
ῥῆμα Wort, Ausspruch, Geschehen, Fall (OBetz)
φωνή Stimme · φωνέω sprechen, rufen (OBetz)

Wüste 1440
ἔρημος einsam, öde, wüst · ἔρημος, ἔρημος τόπος, ἐρημία Einöde, Wüste · ἐρημόω wüst machen, verwüsten · ἐρήμωσις Verwüstung (OBöcher)

Wunder 1444
θαυμάζω staunen, bewundern, sich wundern · θαῦμα Wunder · θαυμάσιος/θαυμαστός wunderbar, erstaunlich · ἀπο-(ἐκ-)θαυμάζω sich sehr verwundern · θαμβέω erschrecken · ἐκθαμβέω heftig erschrecken · ἔκθαμβος erschrocken · θάμβος das Staunen, der Schrecken · θορυβέω in Unruhe versetzen · θόρυβος Unruhe, Lärm (WMundle)
σημεῖον Zeichen, Wunder (OHofius)
τέρας Wunderzeichen, Wunder (OHofius)

Zahl 1452
ἀριθμός Zahl · τέσσαρες vier · ἑπτά sieben · δώδεκα zwölf (EDSchmitz)

Zeit 1457
αἰών Äon, Lebenszeit, Weltzeit, lange Zeit, Ewigkeit · αἰώνιος ewig, für immer · ἀΐδιος ewig (JGuhrt)
καιρός Zeit, Zeitpunkt, Augenblick · εὐκαιρέω Gelegenheit haben · εὐκαιρία Gelegenheit · εὔκαιρος zeitgemäß · εὐκαίρως bei passender Gelegenheit · ἀκαίρως zur Unzeit · πρόσκαιρος zeitlich, vergänglich · σήμερον heute · νῦν, νυνί jetzt · ἄρτι jetzt, eben, sogleich · εὐθύς sofort, sogleich (HChrHahn)
χρόνος Zeit, Zeitabschnitt (HChrHahn)
ὥρα Zeit, Zeitpunkt, Stunde · ὡραῖος rechtzeitig (HChrHahn)
Zur Verkündigung (HChrHahn)

Zeugnis 1478
μαρτυρία Zeugnis(aussage) · μαρτυρέω (be)zeugen · μαρτύριον Zeugnis, Beweis · μαρτύρομαι zum Zeugen anrufen · μάρτυς Zeuge · διαμαρτύρομαι zum Zeugen anrufen; beschwören · καταμαρτυρέω Zeugenaussagen gegen jemanden machen · συμμαρτυρέω mitbezeugen, bestätigen · ψευδομαρτυρέω Falsches bezeugen · ψευδομαρτυρία falsches Zeugnis · ψευδομάρτυς einer, der Falsches bezeugt (LCoenen)

Ziel, Ende 1486
ἐγγύς nahe · ἐγγίζω sich nähern, nahe kommen · μακράν fern (WBauder/HGLink)
ἔσχατος äußerster, letzter, geringster · ἔσχατον Ende; zuletzt · ἐσχάτως zuletzt (HGLink)
τέλος Kulminationspunkt, Ziel, Ende · τελέω vollenden · τελειόω zur Vollendung bringen · τέλειος vollendet, vollkommen · τελειότης Vollkommenheit · τελείωσις Vollendung · τελειωτής Vollender · συντέλεια Abschluß, Vollendung (RSchippers)

Zorn, Zank 1497
θυμός Zorn · θυμόομαι zornig werden · ἐνθυμέομαι überlegen · ἐνθύμησις Überlegung (HSchönweiß)
ὀργή Zorn · ὀργίζω zürnen, zornig machen (werden, sein) · ὀργίλος zornig · παροργίζω erzürnen, zornig machen · παροργισμός Zorn · παροξύνομαι zum Zorn reizen (HChrHahn)

Zucht, Unzucht 1504
ἐγκράτεια Selbstbeherrschung, Enthaltsamkeit · ἐγκρατής seiner selbst mächtig, enthaltsam · ἐγκρατεύομαι sich selbst beherrschen, enthaltsam sein · ἀκρασία Zügellosigkeit, Unenthaltsamkeit · ἀκρατής unbeherrscht, zügellos · ἀσκέω etwas üben (HBaltensweiler)
πορνεύω Unzucht treiben · πόρνη Prostituierte, Dirne · πόρνος (der) Unzüchtige, (der) Hurer · πορνεία Unzucht, Hurerei (HReißer)
σωφροσύνη Besonnenheit, Selbstbeherrschung · σωφρονέω vernünftig, besonnen sein · σώφρων besonnen, verständig · σωφρόνως besonnen, enthaltsam (SWibbing)

Zweifel 1510
διακρίνω beurteilen, entscheiden, unterscheiden, zweifeln · διάκρισις Unterscheidung, Streit · ἀδιάκριτος nicht schwankend, unparteiisch (BGärtner)

ANHANG

Verzeichnis
der Mitarbeiter des Gesamtwerkes und ihrer Beiträge 1514

Register
der deutschen Wörter 1519
der griechischen Wörter 1527
wichtiger hebräischer Wörter 1535

Jerusalem

Ἰερουσαλήμ *[Jerousalæm]* Jerusalem · Σιών *[Siōn]* Zion

Ἰερουσαλήμ

Ἰερουσαλήμ *[Jerousalæm]* und Σιών *[Siōn]* sind Eigennamen, die in der Profangräzität unbekannt sind. Allerdings wird die Namensform τὸ Ἱεροσόλυμα *[to Hierosolyma]* für die Stadt in der röm. Provinz Judäa und ὁ Ἱεροσολυμίτης *[ho Hierosolymitæs]* für deren Einwohner von Strabo, Dio Cassius und jüd.-hell. Schriftstellern (zB Philo, Josephus) gebraucht. Mit dieser Formgebung des hebr. Namens gleicht ihn das hell. Diasporajudentum an das griech. ἱερός *[hieros]*, heilig, an, um die Stadt als die ἱεράπολις *[hierapolis]* des Judentums kenntlich zu machen. I

1) Den Namen Jerusalem fanden die Israeliten schon als Bezeichnung des urspr. kanaanäischen Stadtstaates vor (vgl. Jos 10,1) und übernahmen ihn. Erst in jüngster Zeit wurde die Etymologie des Namens geklärt. Diese kanaanäische Bezeichnung heißt soviel wie »Gründung des Šalem«, dh eines Gottes, der nach ugaritischen Texten die Abenddämmerung verkörpert. Er hatte sein Heiligtum in dieser Siedlung, die urspr. auf dem Hügel Zion lag. Jerusalem bleibt in der weiteren Geschichte die Namensform für die sich weiter ausdehnende Gesamtsiedlung. Auch nach der Besitzergreifung durch David behält die Stadt den Namen bei. Jedoch findet sich nun auch die Bezeichnung »Davidsstadt«, die aber später nur noch für die Altstadt verwendet wird. Gelegentlich entsprechen daher Zion, Jerusalem und Davidsstadt einander (vgl. 2Sam 5,6ff; 1Kön 8,1; 1Chr 11,4ff; 2Chr 5,2ff).

2) Der Name Zion läßt sich etymologisch nicht eindeutig klären. U. a. meint man, aus verwandten syrischen und arabischen Wortstämmen die Bedeutung »kahler, unfruchtbarer Berg« ermitteln zu können. Eine andere etymologische Ableitung könnte die Bedeutung »Bergfeste«, »Burgschloß« ergeben. Sicher ist nur, daß er aus vorisraelitischer Zeit Kanaans stammt und eine Geländebezeichnung, ein nomen geographicum, darstellt. – Seit frühester Zeit ist Σιών *[Siōn]* der Name für den SO-Hügel, auf dem urspr. die Jebusiterburg lag und die alte kanaanäische Siedlung Jerusalem (Jos 10 und die geschichtliche Reminiszenz Ez 16,2ff), die in entsprechenden Schreibweisen schon seit dem 2. Jt. erwähnt wird. Abgeleitet von dem nomen proprium Jebusiter, mit dem auch die Amarnabriefe (1400/1350 vChr) die Bewohner der Stadt benannten ist in Ri 19,10f und 1Chr 11,4 der Name Jebus für die Stadt. Doch ist ihr dieser Name niemals eigen gewesen und hat sich auch nicht durchgesetzt.

1a) In den at. Schriften kommt *Jeruschālajim* als Name für die Stadt weit häufiger (660mal) vor als *Tsiōn* (154mal). LXX transkribiert im kanonischen Teil die hebr. Vorlage in Ἰερουσαλήμ *[Jerousalæm]* (fem.) und in den Apokryphen verschiedentlich in Ἱεροσόλυμα *[Hierosolyma]* (neutr. plur.); während im kanonischen Teil die Bewohner gemäß der hebr. Vorlage als ἐνοικοῦντες Ἰερουσαλήμ *[enoikountes Jerousalæm]* (Jes 5,3; Sach 12,10), als υἱοί *[hyioi]* (Jo 4,6; vgl. Sach 9,9 θύγατερ Ἰερουσαλήμ *[thygater Jerousalæm]*) bezeichnet werden, begegnet in den Apokryphen die Begriffsneubildung Ἱεροσολυμίτης *[Hierosolymitæs]* (zB Sir 50,29). II

b) Jerusalem war als »neutrale« Stadt, die weder zu Israel noch zu Juda gehörte und doch genau zwischen den Territorien lag, geradezu ideal für David als Königsstadt. Indem er sie durch ein Söldnerheer eroberte, blieb sie unabhängig, gleichsam Privateigentum des Königs David.

M. Noth sieht jedoch den entscheidenden Akt für die weitere Bedeutung Jerusalems in der Überführung der Lade Jahwes nach Jerusalem in den Tempel (M. Noth, Ges. Studien, 44ff; 174ff; 182). Hierdurch habe der Jerusalemer Tempel die Rolle des alten »amphiktyonischen« Zentralheiligtums erhalten, das größte Bedeutung für die Zukunftserwartungen Israels gewinnen sollte. Nur von der ursprünglichen Überführung der Lade in den Jerusalemer Tempel her würde verständlich, weshalb Jerusalem als kanaanäische Stadt in seiner unabhängigen Sonderstellung als davidische Residenz d e r kultische Mittelpunkt Israels wird. Selbst nach dem Bruch des Nordreiches mit dem Südreich behält Jerusalem für beide Teile seine zentrale theol. Bedeutung (1Kön 12, 12.27). »War zunächst das Jerusalemer Heiligtum durch die Anwesenheit der Lade zu einem kultischen Mittelpunkt der Stämme geworden, so wurde mehr und mehr dieses Heiligtum selbst zu einer zentralen heiligen Stätte, die nun als solche ein Eigengewicht bekam« (Noth, aaO, 185). Jahwe Zebaoth, der einst über der Lade thronte (2Sam 6,2), ist nun derjenige, der »auf dem Berge Zion wohnt« (Jes 8,16), dem »Berg des Hauses Jahwes« (Jes 2,2f; Mi 4,1f).

G. Fohrer dagegen bestreitet das Weiterwirken amphiktyonischer Vorstellungen (ThWb VII, 301). Die Lade habe nach der Überführung keine wesentliche Rolle mehr gespielt, und die Anerkennung Jerusalems bei den Israeliten (1Kön 12,26ff) sei eine dtn. Darstellung bzw. (Jer 41,5) auf die Angliederung Israels durch Josia zurückzuführen.

Wie dem auch sei, Jerusalem ist in der älteren Geschichte Israels als Königsstadt der Mittelpunkt des politischen Reiches und hochgeachtet. Als Tempelstadt des zentralisierten Kultes ist die Stadt selbst nach Auflösung der politischen Einheit doch geistlich-religiöser Mittelpunkt und viel besucht. Die heilige Stadt (Jes 48,2; 52,1) wird mehr und mehr Mittelpunkt theokratischer Hoff-

nungen. Geschichtliche Erfahrungen, aber auch theol. Reflexionen stärkten und vermehrten die Anschauung von der Unantastbarkeit und Unzerstörbarkeit der Tempelstadt (vgl. Jes 36ff; 2Kön 18ff; 2Chr 32; Jer 7,4). Bes. im Exil ist sie Inbegriff aller Sehnsucht (Ps 137). Von da ist es kein weiter Weg, den Namen mit eschatologischen Erwartungen zu verbinden (Jer 31,38ff). Man erwartet, daß Jerusalem der Mittelpunkt der ganzen Welt wird, zu dem alle Heiden strömen (Jer 3,17), und das dann »ein Bethaus für alle Völker« heißt (Jes 56,7). Bei diesem ganzen Vorstellungskomplex werden Zion und Jerusalem häufig promiscue gebraucht.

c) Wenn die Propheten aber auf die Verhältnisse zu sprechen kommen, die sie selber in Jerusalem beobachten, dann enthüllt sich ein anderes Bild. Jerusalem ist von Gott abgefallen und zur Hure geworden. In ihr ist Götzendienst zu Hause und Mißachtung der göttlichen Gebote. Die Könige und mit ihnen die Bewohner gehen ihre eigenen politischen Wege und kümmern sich nicht um Gottes Willen (vgl. die entsprechenden Stellen bei Jes, Jer, Mi, Ez). So verkünden die Propheten der Stadt das Gericht Gottes (vgl. zB Jer 6,22ff; Jes 32,9ff), das nicht aufzuhalten ist, weil das verderbte Volk nicht umkehrt und Buße tut (Jer 4,3f). Fremde Völker und Könige vollziehen das Gericht, aus dem ein gereinigtes, geläutertes Jerusalem hervorgehen wird (Jes 40). Jahwe gedenkt, Jerusalem wieder wohlzutun (Sach 8,15), und am Ende der Zeiten wird die Stadt »so heilig sein, daß kein Fremder mehr durch sie wandert« (Jo 4,17). Das eschatologische Jerusalem wird aber immer nur als die verbesserte, erneuerte irdische Stadt gedacht, nie als jenseitige, himmlische. Daher können die Völker zu ihr wallfahren und eine neue Lebensweise annehmen (Jes 2,2ff) und sich zu Jahwe bekehren (Jer 3,17). Aus Jerusalem werden sich Segensströme in die Welt ergießen (Ez 47,1ff). Von dieser geheiligten Stadt aus regiert Jahwe die ganze Welt (Jes 24,23), hier steht sein Thron (Jes 3,17).

2a) Der Name Σιών *[Siōn]* wurde von den Israeliten anfänglich nicht verwendet. Erst später greifen Propheten und Dichter den Namen wieder auf. Dabei hat sich seine Bedeutung jedoch erweitert bzw. verschoben: einerseits, wenn zB Zion mit Jerusalem zusammen auf die ganze, inzwischen größer gewordene Stadt angewendet oder wenn Zion mit Juda (zB Jer 14,19; Ps 69,36) und gelegentlich sogar mit Israel gleichgesetzt wird (Jes 46,13; Ps 149,2); andererseits, wenn nun nicht mehr der SO-Hügel, sondern der NO-Hügel mit dem auf ihm errichteten Tempel als Zion gilt (vgl. zB Ps 2,6; 20,3). Zu Zion ist Jahwe Gott (Ps 99,2; 135,21), und nach Jer 8,18 (19) wohnt der Herr Zebaoth auf dem Berg Zion. – Die Bewohner Zions werden – entsprechend den Bewohnern anderer Städte – Söhne bzw. Töchter Zions genannt (zB 2Kön 19,21, bes. oft in Pss; Jes 3,16).

b) Überblickt man den Gebrauch dieses Lehnwortes, so findet man es bes. häufig dort, wo der Kultort als sakraler Mittelpunkt hervorgehoben werden soll, an dem man Jahwe gegenwärtig weiß. »Gen Zion hinaufgehen« heißt soviel wie »zu dem Herrn gehen« (Jer 31,6). Dort in Zion wohnt Jahwe (Ps 9,12).

3a) Der Gebrauch der Namen im antiken Judentum unterscheidet sich nicht von dem des AT. Jerusalem/Zion war die geliebte Stadt, zu der hin man in allen Teilen der Welt während der täglichen Gebete das Angesicht wandte, zu der man, wenn irgend möglich, zu den großen Festen wallfahrtete, in der man zu sterben und begraben zu werden wünschte. Nach Jerusalem flossen aus der Diaspora enorme Geldsummen in Form der Tempelsteuer, mit deren Hilfe der Opferkult aufrechterhalten wurde.

b) Der eschatologische Gedanke entwickelte sich weiter. Neben der Vorstellung, daß die irdische Stadt der Schauplatz des Sieges Jahwes sein wird (4Esr 13,25ff; Sib 3,663ff), entwickelte sich in der apokalyptischen Lit. der Glaube an das himmlische Jerusalem, das präexistent ist (ApkBar syr 4,2ff) und am Ende der Zeiten auf die Erde herabkommt (4Esr 10,27.54; 13,36). Nach anderer Vorstellung bleibt es im Himmel als Ort, an dem die Gerechten einst wohnen werden (slHen 55,2). Das neue Zion/Jerusalem wird von unvorstellbarer Schönheit sein (Tob 13,20ff), bewohnt von einer unübersehbaren Menge (Sib 5,251f), die Gott selber regiert (Sib 3,787); den Mittelpunkt dieser riesenhaften Stadt bildet der neue → Tempel, zu dem man seine Gaben bringt (Tob 13,13f).

III 1a) Im NT kommt der Name *Jerusalem* 139mal vor. Wie in LXX, so trifft man auch im NT auf die zwei Formen Ἱερουσαλήμ *[Ierousalæm]* (76mal) und Ἱεροσόλυμα *[Hierosolyma]* (63mal). Während Mt, Lk (in Ev. und Apg) und Paulus im Gal beide Namensformen verwenden, gebrauchen Mk und Joh nur die hell. Form, dagegen Paulus (in Röm und 1Kor), Hebr und Offb nur die transkribierte semitische. In den Pastoralbriefen und in den katholischen Briefen fehlt der Name völlig.

b) Der Name *Zion* findet sich im NT nur 7mal, so Röm 9,33 und 1Petr 2,6 (= Jes 28,16); Röm 11,26 (= Jes 59,20; vgl. Ps 14,7). In Mt 21,5 und Joh 12,15, ebenfalls at. Zitate (vgl. Sach 9,9; Jes 40,9; 62,11), handelt es sich um die Bewohnerschaft, die als »Tochter Zions« angesprochen wird. Nur Hebr 12,22 und Offb 14,1 gebrauchen den Namen eigenständig.

2a) In den Synopt. und Apg ist Jerusalem vielfach reine Ortsbezeichnung, um ein Ereignis zu lokalisieren (Lk 13,4), den Ausgangspunkt bzw. das Ziel anzugeben (Lk 10,30), oder die Bedeutsamkeit eines Geschehnisses hervorzuheben, weil auch die Einwohner der Hauptstadt darauf aufmerksam wurden (Mk 1,5; Mt 4,25; Lk 6,17).

b) Mit dem Gebrauch des Lokalnamens verbindet sich aber auch oft eine theol. bedeutsame Vorstellung. Im theokratischen Denken des Juden ist Jerusalem der von Gott erwählte Mittelpunkt der Welt. Die theokratische Vorstellung besagt, daß nicht Menschen, sondern allein Jahwe der Herrscher ist. Er übt seine Herrschaft aus durch zwei Institutionen: das Priestertum bzw. den Zadokidischen Hohenpriester und das Schriftgelehrtentum, das Rabbinat. So ist Jerusalem nach Ps 48,3 »die Stadt des großen Königs« (Mt 5,35), wo sich der Tempel befindet, in dem der wahre, allein gültige Opferdienst gehalten werden kann. Darum geht man nach Jerusalem (Lk 2,22ff), in die »heilige Stadt« (Mt 4,5; 27,53), weil darin das Haus Gottes steht (vgl. Lk 2,46.49), mit dem die theokratische Institution des Priestertums unlösbar verbunden ist.

Auch die andere theokratische Institution, die geistliche Behörde, die die Schrift und damit den Willen Gottes kennt und auslegt, befindet sich in Jerusalem. Die Priester, die über den rechten Ablauf des Rituals wachen, und die Schriftgelehrten, die für die ordnungsgemäße Einhaltung der Gesetze verantwortlich sind, sind die Repräsentanten dieser beiden Einrichtungen. Darum erscheinen »die Schriftgelehrten aus Jerusalem« an verschiedenen Orten Palästinas, um ihren Pflichten nachzukommen (Mk 3,22 par; 7,1 par).

c) Weil Jerusalem diese theokratische Bedeutung hat, spielt es im Passionsgeschehen eine entscheidende Rolle. Jesus mußte nach Jerusalem, um dort im Zentrum der jüd.-at. Glaubenswelt seinen Auftrag zu erfüllen (Mt 16,21; Lk 9,31). Dort setzte er sich mit den beiden theokratischen Institutionen auseinander: mit den Priestern als den Funktionären des Kultes (vgl. Lk 19,45ff), und mit den Schriftgelehrten als den Wahrern mosaischer Tradition (Mt 23). Darum ist es nicht gleichgültig, wo Jesus leidet, stirbt, begraben wird und aufersteht. Nur in Jerusalem hatte das Opfer seinen Sinn und seine Gültigkeit (Mk 10,33f). Darin aber besteht das Paradoxon, daß das Opfer Jesu von den theokratischen Institutionen verworfen, von Gott aber angenommen wird, was auch die Auferstehungsberichte bezeugen (vgl. auch Mk 8,31). So ist Jerusalem einmal der Ort, an dem die Gegner Jesu wohnen, die ihn umzubringen trachten (Mk 11,18). Theologisch gesehen ist Jerusalem aber der Schauplatz, an dem die Einrichtungen der jüd. Glaubenswelt, Kult und Gesetzlichkeit, im Handeln (Mk 11,15–17) und in der Lehre Jesu (Mk 11,18) aufgehoben und in der Kreuzigung von Gott selber gerichtet werden. Als Stätte des Gebets soll jene Institution des Tempels »auf jene Haltung hinweisen, in der der Mensch nichts zu leisten und Gott anzubieten hat, die also auch den Heiden offen steht. Damit ist alle Gesetzlichkeit grundsätzlich überwunden« (E. Schweizer, Markus, NTD 1 zu Mk 11,17).

3) Jerusalem hat besonders in der Theol. des Lukas große Bedeutung. »Am Anfang (1,5–25) und am Ende (24,53) des Lukasevangeliums wird von Begebenheiten berichtet, die sich im Tempel zutragen. Die dem alten Gottesvolk gegebene Verheißung geht in der Geschichte Jesu und seiner Kirche in Erfüllung. Das wahre Israel versammelt sich an ›der heiligen Stätte‹« (E. Lohse, ThWb VII, 330). – Die Apg geht auf diesem Wege weiter, indem Jerusalem der Ort ist, an dem »die Geschichte Jesu mit der anhebenden Geschichte der Kirche« (E. Lohse, a. a. O. 334) verknüpft wird (vgl. 13,27.31). So bleiben die Jünger Jesu, denen der Auferstandene erschien, auf Jesu ausdrücklichen Befehl in Jerusalem (Lk 24,49.52), um auf die Ausgießung des Heiligen Geistes zu warten (Apg 1,4; 2,1ff); sie predigen auftragsgemäß von Jerusalem aus allen Völkern das Gottesgeschehen (Lk 24,47; Apg 5,20f). Sie übernehmen gleichsam die Funktionen der Schriftgelehrten, aber auch des Tempeldienstes (Lk 24,53; Apg 2,46; 3,1ff; 5,25.42), indem sie im Tempel den Lobpreis Gottes als das wahre tägliche Opfer darbringen. Die Stadt bleibt Mittelpunkt der Welt und Stadt des Volkes Gottes. In ihren Mauern kam der sog. Apostelkonvent (Apg 15,1ff; 21,18) zusammen. Von Je-

rusalem gehen Boten aus (Apg 8,14; 11,22.27) und kehren dahin wieder zurück (19,21; 21,15).

4) Ein anderer Gedankengang in den synopt. Evgg. ist aber noch zu erwähnen: Es entspricht der at.-prophetischen Botschaft (s. o.), daß Jerusalem die böse Stadt ist. Sie tötet die Boten Gottes (Mt 23,37ff par). Nirgends ist ein Prophet gefährdeter als in Jerusalem (Lk 13,33). Die Stadt erkennt nicht, was zu ihrem Frieden dient (Lk 19,42). Ihre Einwohner haben sich nicht sammeln lassen (Mt 23,37). Daher kommt sie ins Gericht (Lk 19,43f), das durch fremde Völker ausgeführt wird (Lk 21,20). Jerusalem wird zerstört werden (Mt 23,38; Lk 21,24). Darum sollen die Einsichtigen weinen (Lk 23,28ff). Das Gericht über Jerusalem beginnt, als der Vorhang im Tempel zerreißt (Mk 15,38 par) und die Gräber vor der Stadt sich öffnen (Mt 27,52f). Doch aus den Trümmern erwächst ein Neues. Zu der zerstörten Stadt wird Jesus wiederkommen und mit dem Ruf begrüßt werden, mit dem man den Messias empfängt (Mt 23,39 = Zitat aus Ps 118,26).

5a) Im Johannes-Ev. ist Jerusalem nicht nur der Platz des Passionsgeschehens, sondern der Ort, an dem Jesus seine Herrlichkeit offenbart. In der Stadt geschehen viele Taten und Wunder. Einzig Joh berichtet, daß Jesus öfter von Galiläa nach Jerusalem kam (2,13ff; 5,1ff; 7,10ff; 12,12ff). Schließlich ist auch bei Joh Jerusalem der Ort, an dem sich der Wechsel vom alten zum neuen Bund vollzog.

b) Auch für Paulus ist Jerusalem Mittelpunkt der Christenheit, jedoch in anderer Weise als bei Synopt. und Apg: Von Jerusalem ist das Ev. ausgegangen (Röm 15,19), das aus Heiden und Juden eine neue Einheit, die Ekklesia werden ließ (vgl. Eph 2,14). Paulus betont seine Übereinstimmung mit dem Apostelkonvent in Jerusalem (Gal 2,1ff). Und doch ist ihm dieser nicht die höchste Autorität. Wenn er die Apostel aufsucht (vgl. Gal 1,18–20), geschieht dies aus brüderlicher Liebe und Wertschätzung; denn sie waren zeitlich die Ersten (Gal 1,17f). Jedoch Auftrag und Anweisungen empfängt er wie die anderen vom Herrn selbst (Gal 1,1; 2,2). Weil aber die Heidenchristen der geistlichen Güter der Jerusalemer Urgemeinde teilhaftig geworden sind, ist es für Paulus selbstverständlich, der Jerusalemer Gemeinde »auch in leiblichen Gütern Dienst« zu erweisen in Form finanzieller Hilfe (Röm 15, 27). Der Einwand, daß dieser »Dienst für Jerusalem« (V. 31) eine Art Steuer entsprechend der jüd. Tempelsteuer sei, wird dadurch entkräftet, daß Paulus nur freiwillige Gaben »nach Gutdünken« erwartet (1Kor 16,2; 2Kor 8,7f; 9,7). Man wird vielmehr darin einerseits die Legitimation der heidenchristl. Gemeinden gegenüber Jerusalem, andererseits die äußere Dokumentation der Zusammengehörigkeit von Heidenchristenheit und Jerusalemer Urgemeinde sehen müssen (vgl. auch 2Kor 8,14f; 9,12).

c) In der Offenbarung wird Jerusalem (allerdings ohne Namensnennung) als der historische Ort des Passionsgeschehens bezeichnet (11,8) und einbezogen in das endzeitliche Geschehen. Als böse Stadt (d. i. »die da heißt geistlich Sodom und Ägypten«) wird sie »zertreten«, während der Tempel und die, die in ihm anbeten, gerettet werden (11,1ff; vgl. Lk 21,24). In 14,1 wird mit dem Namen »Berg Zion« die at. Bezeichnung für den Tempelberg verwendet und gesagt, daß sich am Ende der Zeiten die Weissagung Jo 3,5 auf dem Zionsberg erfüllen wird.

6) Außer dem bisher aufgezeigten topographischen Gebrauch des Ortsnamens begegnet im NT auch die Vorstellung vom himmlischen Jerusalem.

a) Paulus spricht in Gal 4,26 vom *oberen Jerusalem* (ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ *hæ anō Ierousalæm*), das – nach einer allegorischen Deutung – die Freie ist, die den Gläubigen die Existenz geschenkt hat. Das himmlische Jerusalem ist nach jüd.-apok. Tradition der präexistente Ort, an dem Gottes Herrlichkeit allezeit gegenwärtig ist. Für Paulus ist es daher auch der Ort der Freiheit vom Gesetz. Dieses »obere Jerusalem« steht im schroffen Gegensatz zu dem Jerusalem, »das zu dieser Zeit ist« (ἡ νῦν Ἱερουσαλήμ *hæ nyn Ierousalæm*), dem irdischen, das – ebenfalls nach einer Allegorese – die Mutter der Ungläubigen genannt wird (V. 25).

b) In Hebr 12,22 ist die Rede von Ἰερουσαλὴμ ἐπουράνιος *[Jerousalæm epouranios], dem himmlischen Jerusalem,* in dessen Bereich auch der Berg Zion liegt. »Aber dieser Ort ist nicht nur das Ziel der Wanderschaft, auf dem sich das Gottesvolk befindet, das auf Erden keine bleibende Statt hat (Hebr 13,14), sondern die Gemeinde ist schon zum Zion, zum himmlischen Jerusalem gekommen. Das neue Jerusalem ist die Stadt, in der durch Jesu Blut der neue → Bund aufgerichtet ist« (E. Lohse, aaO., S. 337).

c) In Offb 3,12; 21,2 wird das »Neue Jerusalem« als ein himmlisches beschrieben. Am Ende der Zeiten wird es vom Himmel herniederkommen und alle die als Bürger aufnehmen, die als Überwinder gekennzeichnet sind (3,12). Diese auf die Erde herabgekommene, herrliche Stadt (21,2.10f) hat eine große Ausdehnung (V. 12f). Jedoch eins fehlt in ihr: der Tempel (V. 22), »denn der Herr, der allmächtige Gott und das Lamm ist ihr Tempel« — diese Schau steht im Gegensatz zur jüd. Erwartung, bei der gerade der Tempel der Mittelpunkt des himmlischen Jerusalems ist. *H. Schultz*

Lit.: AAlt, Jerusalems Aufstieg, ZDMG 1925, 1ff — ELohmeyer, Galiläa und Jerusalem, 1936 — WSchmauch, Ort der Offenbarung und Offenbarungsort im NT, 1956 — EStauffer, Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi, 1957 — RBach/WSchmauch, Art. Jerusalem, EKL II, 1958, 257ff — FMaas/JWeigelt, Art. Jerusalem, RGG III, 1959³, 593ff — MNoth, Jerusalem und die israelitische Tradition, in: Ges. Stud. z. AT, 1960², 172ff — JJeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu, 1963³ —JSchreiner, Sion-Jerusalem, Jahwes Königssitz. Theol. d. Heiligen Stadt im AT, 1963 — EFascher, Jerusalems Untergang in der urchristlichen und altkirchlichen Überlieferung, ThLZ 89, 1964, 81ff — GFohrer/ELohse, Art. Σιών, ThWb VII, 1964, 291ff — HKosmala, Art. Jerusalem, BHHW II, 1964, 820ff — ESchweizer, Das Evangelium nach Markus, NTD I, 1967 — LGaston, No Stone on Another, 1970 (= Suppl. Nov. Test., 23).

Jesus Christus

In »Jesus Christus« (J. Chr.) verbinden sich ein Name, Jesus (J.), und eine Würdebezeichnung, Christus (Chr.), in einzigartiger Weise zu etwas Neuem. So ist eine Formel entstanden, in der sich der Glaube der ältesten Christen an Jesus von Nazareth als ihren Meister und Herrn und als den von Gott seinem Volke Israel verheißenen Heilskönig und universalen Erlöser so ausgedrückt hat, daß sie bleibende zentrale Bedeutung für alle folgenden christl. Generationen und ihre Bemühungen um eine angemessene Formulierung ihres Glaubensbesitzes gewinnen konnte. Angesichts dessen erweist es sich als notwendig, zunächst über den Namen Jesus und die mit ihm verbundenen geschichtlichen und theologischen Fragen zu handeln, sich dann der Jesus von Nazareth durch die Seinen beigelegten Würde des Christus zuzuwenden und schließlich Jesus von Nazareth als Christus ins Auge zu fassen.

Ἰησοῦς *[Jæsoûs]* Jesus

Ἰησοῦς

Ἰησοῦς *[Jæsoûs]* ist die griech., durch Transkription und Anfügung eines die Deklination ermöglichenden ς (s) im Nominativ zustandegekommene Form des at.-jüd. Namens *Jēschu·a.* Dieser scheint um die Zeit des babylonischen Exils anstelle des älteren *Jehōschu·a/Josua* zu allg. Gebrauch gekommen zu sein. Die LXX hat den Namen sowohl in seiner älteren als auch in seiner jüngeren Form (*Jeschu·a*) einheitlich mit J. wiedergegeben. Daher erscheint hier auch Josua, der Sohn Nuns, der nach der Überlieferung der Nachfolger Moses war und sein Werk in der Besitznahme des verheißenen Landes durch die Stämme Israels vollendete, unter diesem Namen. Er wird im übrigen sogar in einer nachexilischen Stelle des hebr. AT (Neh 8,17) nicht wie in den älteren Texten *Jehōschu·a,* der Sohn Nuns, genannt, sondern *Jēschu·a,* der Sohn Nuns. I/II

Der Name J. ist im Judentum Palästinas wie in dem der Diaspora in vorchristl. Zeit ebenso wie noch in der ersten Zeit der christl. Zeitrechnung ziemlich verbreitet gewesen. Nach Arist 48f (2. Jh. vChr; genauere Fixierung umstritten) trugen ihn zwei von den palästinischen Gelehrten, die an der Übersetzung des Pentateuchs aus dem Hebr. in das Griech. in Alexandrien beteiligt wa-

ren. Wahrscheinlich zeitlich noch weiter zurück führt jener J. aus dem Hause Sirach, nach dem die von ihm verfaßte Schrift (Sir hebr. 50,27; griech. 50,27[29]) benannt ist. Der im 1. Jh. nChr lebende jüd. Historiker Flavius Josephus, der aus einer priesterlichen Familie Palästinas stammt, nennt in seinen umfangreichen Schriften in griech. Sprache nicht weniger als neunzehn Träger des Namens J. aus der älteren und jüngeren Geschichte seines Volkes, darunter zur Hälfte solche, die Zeitgenossen des auch von ihm erwähnten »J., des sogenannten Chr.« (Antiquitates XX 200) sind. Der Name begegnet um die Zeitwende aber auch in zahlreichen nichtliterarischen jüd. Texten, darunter auf Grabinschriften (zB ZNW 22[1923],283: Leontopolis = Tell el Yehudieh nordöstlich von Kairo) und auf Ossuarien aus der Umgebung Jerusalems. Diese sind teils in hebr. oder aram., teils in griech. Sprache abgefaßt; eine aram. enthält den Namen *Jēschu·a bar Jehōseph* (J., der Sohn des Joseph; E. L. Sukenik, Jüd. Gräber Jerusalems um Christi Geburt, Jerusalem 1931, 19f mit Abb.).

III 1) Das NT fügt sich diesem Bilde, nach dem der Name Jesus zur Zeit Jesu von Nazareth und seiner Jünger unter den Juden recht verbreitet war, ohne Spannung ein. So trägt ihn bei Lukas (3,29) im Stammbaum Jesu einer von dessen Vorfahren, ohne daß das als etwas Besonderes gekennzeichnet wird. Kol 4,11 wird ein Judenchrist J. erwähnt, der nach der Sitte der Zeit, vielleicht auch als röm. Bürger, einen zweiten nichtsemitischen Namen, Justus, führt. Daß der alte Volksführer Josua auch im NT als J. erscheint (Apg 7,45; Hebr 4,8), ist nach dem früher Gesagten selbstverständlich. Es gibt ziemlich eindeutige Anzeichen dafür, daß sogar der von Pilatus zusammen mit J. dem Volk zur Wahl gestellte Zelot Barabbas mit seinem Rufnamen J. hieß. Die Textüberlieferung von Mt 27,16f läßt erkennen, daß man die Verbindung dieses Namens mit diesem Mann verhältnismäßig bald als peinlich empfunden hat; jedenfalls ist er in der Mehrzahl der Hss., auch in sehr alten und wertvollen, unterdrückt worden. Ähnliche Eingriffe in den urspr. Text lassen sich an einer ganzen Reihe anderer Stellen des NT beobachten oder wahrscheinlich machen, darunter auch solchen, wo die gesamte Überlieferung den Namen J. nicht mehr aufweist (vgl. neben Lk 3,29; Apg 7,45; 13,6; Kol 4,11 vor allem Mk 15,7; Phlm 23f und s. A. Deißmann, in: Mysterium Christi, 1931, 28ff). Offensichtlich ist hier eine tiefe Ehrfurcht vor dem Namen J. die Triebfeder; man meint, ihn niemandem außer J. als dem »Anfänger und Vollender des Glaubens« (Hebr 12,2) lassen zu können. Die Verehrung des Namens J. hat sich sinngemäß auch darin niedergeschlagen, daß die Christen — und zwar wohl schon bald — auf seinen weiteren profanen Gebrauch fast allgemein verzichtet haben. Aber nicht weniger bezeichnend ist, daß mit dem ausgehenden 1. Jh. der Name J. auch unter den Juden als Personenname ungebräuchlich geworden ist. Dafür taucht bei ihnen der at. Name *Jehōschu·a/Josua* in breiter Streuung wieder auf, begleitet von Ἰάσων *[Jasōn]* als griech. Äquivalent in der Diaspora, in der im Zuge der Assimilation dieser Name längst aufgenommen worden war (vgl. etwa Arist. 49; Josephus, Antiquitates XII 239 u. ö.). Es gehört in den gleichen Zusammenhang, wenn schon das talmudische Judentum sich angewöhnt hat, von J. von Nazareth, wenn es ihn schon nennen mußte, als von *Jeschū* zu sprechen und nicht als von *Jēschu·a*. Mag das rein äußerlich seinen Grund darin haben, daß die Christen ihren Herrn eben *Jeschū* nannten (unter Verzicht auf das nachschlagende *a* der Grundform), so kommt doch auch darin, neben der jüd. Antipathie, zum Ausdruck, in welchem Maße dieser Name für die Christen unter allen menschlichen Namen einzigartig geworden war.

2) Mt 1,21 und Lk 1,31 lassen den Namen Jesu durch himmlische Weisung an den Vater (Mt) bzw. an die Mutter (Lk) bestimmt sein. In diesem Zusammenhang erscheint bei Mt auch eine Deutung des Namens J. Sie beschreibt die künftige Aufgabe des Sohnes der Maria dahingehend, er werde »sein Volk erretten von seinen Sünden«. Diese Deutung knüpft mit Sicherheit an den Sinn des Namens *Jehōschu·a* an (aus dem Gottesnamen und *schu·a* zusammengesetzt), der, wie gezeigt wurde, ebenfalls in dem griech. Ἰησοῦς *[Jæsous]* weiterlebt: »Jahwe ist Hilfe« oder »Jahwe ist Helfer« (s. M. Noth, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung, 1928, 154). Daß man sich dessen noch um die Zeitwende durchaus bewußt war, belegt der alexandrinische jüd. Exeget und Religionsphilosoph Philo, wenn er den Namen Josuas folgendermaßen deutet: Ἰησοῦς σωτηρία κυρίου *[Jæsous sōtæria kyriou]*, *»J. — das bedeutet Rettung durch Gott«* (Mut Nom

121). Mögen also auf die Formulierung des Satzes bei Mt in der Abzweckung der Rettung auf die Vergebung der Sünden des Volkes biblische Worte wie Ps 31 (30 LXX),8; 130 (129 LXX),8 eingewirkt haben — das Neue an ihm liegt auf der Hand: Er spricht J. zu, was bisher Gott vorbehalten war. Wahrscheinlich stehen dasselbe Verständnis des J.-Namens und ein entsprechendes Zeugnis auch im Hintergrunde, wenn Lk 2,11 der Engel des Herrn in der Nacht der Geburt Jesu ihn den Hirten als σωτήρ *[sōtær]*, nämlich als *Retter* oder *Heiland*, ansagt und proklamiert. Im Blick hierauf sollte man nicht übersehen, daß gerade im LkEv J. als der Heiland der Sünder bezeugt wird (vgl. nur Lk 15) und daß das Engelwort 2,11 zudem doch wohl in Rückbeziehung auf Lk 1,76f steht. Hier wie dort haben wir, noch dazu völlig unabhängig voneinander, sehr frühe Christologie vor uns, die theologisch in die Nähe von Phil 2,9 führt. Für sie liegt offensichtlich schon im J.-Namen das als Verheißung beschlossen, was sich dann im Herren-Namen des auferweckten und erhöhten J. von Nazareth zum Heil der ganzen Menschheit erfüllt hat. Das ist deutlich etwas völlig anderes, als wenn Barn 12,8ff bestimmte Züge im Bilde des biblischen Josua typologisch auf J. von Nazareth hin gedeutet werden, ob auch auf Grund der Gleichheit der griech. Namen beider. Stehen wir dort bei früher kerygmatischer Tradition, so hier bei theol. und apologetischer Reflexion.

K. H. Rengstorf

Ναζαρηνός

Ναζαρηνός *[Nazaræṇos]*, Ναζωραῖος *[Nazōraios]* Nazarener, aus Nazareth

1) Gab es viele, die den Namen J. trugen, so war es nötig, sie durch einen Zusatz voneinander zu unterscheiden. Es bleibt daher im Rahmen des Üblichen, wenn J. einige Male in den Evgg. als der »Sohn Josephs« bezeichnet (Lk 3,23; 4,22; Joh 1,45; 6,42) wird oder auch als der »Sohn Marias« (Mk 6,3), dies wohl nach dem Tode Josephs. Diese Art der Unterscheidung mag indes mehr lokales Kolorit tragen. Neben ihr und über sie hinaus hat Jesu Kennzeichnung als Ναζαρηνός *[Nazaræṇos]* bzw. Ναζωραῖος *[Nazōraios]* Gewicht und dauernde Bedeutung gewonnen. Beide Bezeichnungen gehen in der Textüberlieferung zT durcheinander. Das nötigt zu dem Schluß, daß für die Schreiber kein inhaltlicher Unterschied zwischen ihnen bestand. Dennoch bedarf auch ihr Nebeneinander einiger Bemerkungen.

2) Mk gebraucht durchgängig Ναζαρηνός *[Nazaræṇos]* (1,24; 10,47, v. l. Ναζωραῖος *[Nazōraios]*; 14,67; 16,6). Lk wird 4,34 von Mk 1,24 abhängig sein und hat einmal auch in seinem Sondergut Ναζαρηνός *[Nazaræṇos]* (24,19 mit v. l.), benutzt aber sonst durchgehend, bes. in der Apg, Ναζωραῖος *[Nazōraios]* (Lk 18,37; Apg 2,22; 3,6; 4,10; 6,14; 22,8; 26,9) und bringt durch dies Verfahren zum Ausdruck, daß für ihn beide Wörter die gleiche Bedeutung haben. Mt (2,23; 26,71) und Joh (18,5.7; 19,19 — also nur in der Passionserzählung) haben immer die zweite Form. Außerhalb der Evgg. und der Apg kommen beide Wörter im NT nicht vor. Was ihren Sinn betrifft, so meinen sie für Mt (vgl. 2,23 neben 21,11), Lk (Apg 10,38) und Joh (1,45) völlig eindeutig, daß der so bezeichnete Jesus aus Nazareth in Galiläa stammt. Für die räumliche Zusammengehörigkeit der beiden Wörter mit Galiläa sprechen im übrigen in verschiedener Weise auch Mt 26,69 neben 26,71 und Apg 24,5 neben 1,11. Als Bezeichnung auch der Christen auf griech. Boden (Apg 24,5) scheint Ναζωραῖος *[Nazōraios]* früh verschwunden zu sein, und zwar zugunsten von Χριστιανός *[Christianos]* (Apg 11,26), während es sich in diesem Sinne auf jüd. Boden erhalten hat und im hebr. *nōtsrị* zur Bezeichnung eines J.-Gläubigen bis heute fortlebt. Ähnlich lautende Bezeichnungen der Christen gibt es auch anderswo im Nahen Osten von alters her. Sie dürften indes nicht auf einer unmittelbaren Einwirkung judenchristl. oder gar jüd. Traditionen beruhen, sondern darin ihren Grund haben, daß die syrische Kirche Ναζωραῖος *[Nazōraios]* aus dem griech. NT als Fremdwort in ihre Sprache übernommen und dies an ihre nichtchristl. Umwelt weitergegeben hat.

3) Entgegen der sachlichen Zusammennahme der beiden Wörter mit Ναζαρέτ, Ναζαρέθ *[Nazareth]* bzw. Ναζαρά *[Nazara]* (Mt 4,12; Lk 4,16) bei Mt, Lk und Joh ist der

sprachliche Zusammenhang der beiden Wörter mit dem Ortsnamen seit M. Lidzbarski oft und nachdrücklich bestritten worden. Zwar ist die These, der Ort Nazareth sei überhaupt nur erfunden worden, weil man von Ναζωραῖος *[Nazōraios]* aus für die J.-Überlieferung einen entsprechenden Ortsnamen benötigte, nicht mehr diskutabel, nachdem der Ortsname als *nzrth* erstmals in einer jüd. Inschrift, wahrscheinlich einer Synagoge, Cäsareas aus nachhadrianischer Zeit aufgetaucht ist, so daß es endlich außerhalb des NT einen frühen jüd. Beleg für die Existenz des Ortes als jüd. Siedlung gibt (Israel Exploration Journal 12, 1962, 137ff: M. Avi-Yonah, A List of Priestly Courses from Caesarea). Aber die philologische Herleitung von Ναζωραῖος *[Nazōraios]* von Nazareth durch H. H. Schaeder, der jetzt auch Ruth Stiehl beigetreten ist, findet nach wie vor keine ungeteilte Zustimmung. Neuerdings hat man an ein mit Jes 42,6ff; 49,6ff einerseits und Jes 11,1 andererseits zusammenhängendes, in sich von Haus aus gedanklich differenziertes haggadisches Theologumenon als Wurzel des Gebrauchs von Ναζωραῖος *[Nazōraios]* gedacht, um der Tatsache gerecht zu werden, daß das Wort einerseits die Christen meint — sie sind »Bewahrte« —, andererseits J. — er ist der *nætser* der zukunftsträchtige »Wurzeltrieb« der Verheißung von Jes 11 (B. Gärtner). Indes dürfte es methodisch bedenklich sein, Ναζωραῖος *[Nazōraios]* unter Absehen von Ναζαρηνός *[Nazarænos]* erklären zu wollen. In den beiden Wörtern handelt es sich eben am ehesten doch wohl um dieselbe Aussage in der Form eines Ethnikons von *nzrth*, nur daß sie in Ναζαρηνός *[Nazarænos]* als rein griech. Bildung vorliegt, während in Ναζωραῖος *[Nazōraios]* zusätzlich ein aram. Element benutzt ist, das die Zugehörigkeit ausdrückt (vgl. Ruth Stiehl).

Wie sich nun aber das Problem der Zuordnung der beiden Bezeichnungen zu dem Ortsnamen auch lösen oder nicht lösen lassen mag — die textlichen Zusammenhänge lassen in fast völliger Übereinstimmung erkennen, daß sich mit beiden Wörtern im NT von Haus aus ein distanzierender und zugleich verächtlicher Unterton verbindet. Man kann die rhetorische Frage Nathanaels gegenüber Philippus geradezu als den besten Kommentar zu ihnen bezeichnen: »Kann aus Nazareth etwas Gutes kommen?« (Joh 1,46 [Z]). Jedenfalls gehört für alle nt. Zeugen die Herkunft Jesu aus Nazareth zu den Kennzeichen seiner Niedrigkeit. Das hat niemand so klar erkannt und unüberhörbar betont wie Joh, wenn bei ihm die Kennzeichnung Jesu als Ναζωραῖος *[Nazōraios]* in der Überschrift für sein Kreuz von Seiten des röm. Statthalters ihren Platz gefunden hat. Hier wird sozusagen abschließend den Lesern noch einmal zum Bewußtsein gebracht, daß Jesu Herkunft aus einem Ort ohne Rang und Ansehen für seine Umwelt in schreiendem Gegensatz zu dem Anspruch stand, mit dem er vor sie hingetreten ist. *K. H. Rengstorf*

Χριστός

Χριστός *[Christos]* Christus · χρίω *[chriō]* bestreichen, (im bibl. Griech.) salben · Μεσσίας *[Messias]* Messias

I *Christus* (Chr.) ist die lat. Form des griech. Χριστός *[Christos]*, das seinerseits in LXX und NT das griech. Äquivalent des aram. *mᵉschīchā* ist. Dieses wiederum entspricht dem hebr. *māschiach* und bezeichnet jemand, der feierlich zu einem Amt gesalbt worden ist. Die gräzisierte Form von *mᵉschīchā* ist Μεσσίας *[Messias]*, das wie Ἰησοῦς *[Iesous]* durch das angefügte ς (s) deklinabel gemacht worden ist. Das Wort *Messias* (M.) kommt allerdings im griech. NT nur zweimal und nur im JohEv (1,41; 4,25) vor und ist hier beide Male, wohl schon durch den Evangelisten selbst, durch Χριστός *[Christos]* übersetzt worden. Beide Male meint es J. von Nazareth. Die LXX benutzt das Fremdwort nicht, sondern verwendet durchgängig — mit Ausnahme der zitierten Stellen — ebenso wie das griech. NT das entsprechende griech. Wort. Dieses ist also nicht erst eine christl. Bildung. In seinem Gebrauch nehmen vielmehr die nt. Autoren und ihre Vorlagen mit Sicherheit eine Bildung und einen Begriff auf, die bereits in vorchristl. Zeit vorhanden und gebräuchlich waren, ein Tatbestand, der im übrigen auch durch die at. Apokryphen und Pseudepigraphen gesichert ist.

Das griech. Wort kommt von χρίειν *[chriein]* (*über etwas*) *leicht hinstreichen, bestreichen* und bedarf in seinem Gebrauch außerhalb des NT einer näheren Angabe dessen, womit das geschieht. Es kann mittels Öl erfolgen, etwa wenn es sich um den menschlichen Körper nach dem Bade handelt (schon bei Homer), aber auch mittels Gift, etwa bei der Herrichtung von Pfeilen für den Kampf

(auch schon Homer), oder mittels Farbe oder Tünche (vgl. aber auch Jer 22,14) oder auch Schminke. Das Wort bezeichnet somit von Haus aus einen durchaus profanen Vorgang des Alltags und hat keinerlei sakralen Unterton. Selbstverständlich gilt das für griech. Ohren auch für das von ihm gebildete Verbaladjektiv χριστός *[christos]*; es kennzeichnet einen Gegenstand oder eine Person als *bestrichen, getüncht, geschminkt, gefärbt, angestrichen* und gegebenenfalls auch als *gesalbt* und enthält insofern alles andere als eine Würdeaussage, tendiert vielmehr, auf Menschen bezogen, mehr zum Despektierlichen. Hier liegen mit Sicherheit die Gründe dafür, wehalb man einerseits in außerchristl. Kreisen χριστός *[christos]* in seiner Anwendung auf J. schon früh mit dem griech. Namen Χρηστός *[Chræstos]* (gesprochen *Christos*) verwechselt und weshalb andererseits der jüd. Bibelübersetzer Aquila es für richtig gehalten hat, in seiner griech. Version des AT *māschiach* bzw. *meschīcha* nicht durch χριστός *[christos]* wiederzugeben, sondern durch ἠλειμμένος *[æleimmenos]* von ἀλείφειν *[aleiphein]*, das anders als χρίειν *[chriein]* reguläres *Salben* bezeichnet. In jedem Falle ist die Bedeutung des Wortstammes eine wesentliche Voraussetzung dafür, daß χριστός *[christos]* in seiner Anwendung auf J. von Nazareth auf christlichem Boden unverhältnismäßig schnell und vollständig den Charakter eines Eigennamens hat gewinnen können. Immerhin darf in diesem Zusammenhang nicht übersehen werden, daß das hebr. Verbum *māschach*, für das in der LXX χρίειν *[chriein]* als Äquivalent gebraucht wird, es von Haus aus mit Fett bzw. mit Öl zu tun zu haben scheint im Sinne von *(mit Öl) fetten* (E. Kutsch, Salbung als Rechtsakt, 9f).

II 1) Im AT werden zwei Amtsträger ausdrücklich als M., dh als *(mit Öl) gesalbt*, bezeichnet, der Hohepriester als der für den offiziellen Kultus Verantwortliche und der König. Diese Doppelung hat darin ihren Grund, daß bei beiden die Salbung, entsprechend ihrem Charakter als Rechtsakt, ebenso für die mit dem Amt verbundene Vollmacht konstitutiv ist wie für die sich aus dieser ergebende Verantwortung vor Gott als dem Gott Israels. Als M. im Sinne der spezifischen messianischen Erwartung hat allerdings nur die Gestalt des Königs zu gelten. Daran wird auch dadurch nichts geändert, daß in den Texten von Qumran nach dem Vorbilde von Sach 4,1ff.11ff noch einmal vom Kommen von zwei Gesalbten des Herrn die Rede ist (vgl. dazu weiter unten) und daß in dem nt. Bilde Jesu als M. neben den königlichen ausgesprochen priesterliche Züge nicht fehlen (→ Priester).

2) Prinzipiell wird sich die Erwartung eines königlichen M. nicht von der Vorstellung des Königseins und der machtvollen Königsherrschaft Gottes auf dem Boden des at. Offenbarungsglaubens trennen lassen. Unbeschadet der unterschiedlichen Beurteilung des Königtums in 1Sam 8–10, läßt sich weiter schwerlich davon absehen, daß sich mit der Institution des Königtums, nachdem es zu ihr gekommen ist, eine besondere Verantwortung des jeweils regierenden Königs für die Sache Gottes verbindet. Das wird gesichert durch die Zensuren, die die fromme Geschichtsschreibung des AT den einzelnen Königen Israels bzw. Judas erteilt, je nachdem ob sie in Übereinstimmung mit dem Glauben an Gott als den Einen gelebt und regiert haben oder nicht. An dem Moment der Verantwortung für Gottes eigene Sache auf Grund übertragener Macht wird es denn auch liegen, wenn nach den Königen aus dem Geschlecht Davids, denen für die Ausbildung der messianischen Erwartung erhebliche Bedeutung zuzusprechen ist, wie vor ihnen schon Saul, sogar ein Volksfremder wie der Perserkönig Kyros Jes 45,1 als »Gesalbter« Gottes = M. bezeichnet werden kann. Er gehört eben wie jene zu den erwählten Werkzeugen Gottes auf seinem Wege zu seinem universalen Ziel des Heils für alle Völker mittels jenes Volkes, das er zu seinem Eigentumsvolk gemacht hat. Dies zu bemerken und die darin liegende Freiheit zu erkennen, ist um so wesentlicher, als sich die Erwartung einer messianischen Heilsgestalt von königlicher Art offensichtlich schon sehr früh mit dem Stamme Juda verbunden hat (Gen 49,8ff).

Tiefgreifender Einfluß auf die Ausformung der Vorstellung des M. als einer mehr und mehr ins Übermenschliche gesteigerten geschichtlichen Erscheinung ist der sich immer stärker intensivierenden Erinnerung an die glanzvolle und erfolgreiche Regierungszeit Davids, des ersten Königs aus Juda, zuzumessen (vgl. Jes 9,1–6; 11,1ff; Mi 5,1–5). Ob und in welchem Umfange auch mit Einflüssen seitens des vordavidischen Priesterkönigtums von Jerusalem, das David eroberte und zu seiner Hauptstadt machte (2Sam 5,6ff; 6,1ff), auf die Erwartung zu rechnen ist, läßt sich nicht sicher entscheiden. Dafür ließe sich immerhin geltend machen, daß sich im M.-Bilde des AT wie des späteren Judentums gewisse »sakrale« Komponenten finden, die sich am ehesten von hier aus erklären lassen würden. Aber wie es in dieser Hinsicht auch sein mag – es ist nicht ernstlich zu bezweifeln, daß im Bilde des M. von jeher das königliche Motiv beherrschend ist und daß sich alle etwaigen weiteren Motive ihm zu- und unterordnen.

3) Dies nachdrücklich zu betonen, ist um so wichtiger, als es, religionsgeschichtlich wie terminologisch, hinsichtlich der Übung der Salbung in Israel in früher Zeit sorgfältiger Differenzierung bedarf. Nach neueren Untersuchungen (bes. E. Kutsch) haben die Ölsalbung des Königs und die Ölsalbung des Hohenpriesters (bzw. ursprünglich überhaupt der Priester?) bei aller Ähnlichkeit der Handlung an sich keineswegs denselben »Sitz im Leben«. Unbeschadet dessen, daß da wie dort alter orientalischer Brauch, wohl magischer Herkunft, im Hintergrunde steht, scheint es die ju-

däische Königssalbung ihrem Wesen nach von jeher – auch und gerade dann, wenn sie von den Repräsentanten des Volks vollzogen wurde (2Sam 2,4ff; 5,3 u. ö.) – mit der Zuwendung und feierlich-rituellen Übermittlung von Vollmacht, Kraft, → Ehre (hebr.: *kābōd*; griech. δόξα *(doxā)*) zu tun gehabt zu haben, die sich für den Gesalbten in einer Machtstellung und in der Möglichkeit und dem Recht der Machtausübung auswirkte und ihm entsprechendes Ansehen, verbunden mit Ehre und gegebenenfalls auch Vermögen, einbrachte. Auf der anderen Seite spricht manches dafür, daß die Priestersalbung in erster Linie auf kultische Reinigung zum Zweck der Befähigung zu gültigem gottesdienstlichen Handeln abgestellt war.

4) In diesem Rahmen verdient es nochmals Aufmerksamkeit, daß der Perserkönig Kyros Jes 45,1 als »Gesalbter« Gottes bezeichnet wird, obwohl er sicher nicht eine Salbung nach der Art der (israelitisch-)judäischen Königsalbung erhalten hat. Hier wird eine Sublimierung des Begriffs erkennbar, die ihn von dem äußerlichen Akt unabhängig macht, und zwar dadurch, daß sich das ganze Gewicht auf das Bestimmtsein des so Bezeichneten durch Gott verlegt hat. Der »Gesalbte« ist hier nicht mehr und nicht weniger als der in einzigartiger Weise von Gott Erwählte und unter seinen Auftrag Gestellte. Zum Gesalbten Gottes gehört damit die Abhängigkeit von Gott ebenso wie die Einordnung in seinen Plan im Gehorsam gegen seinen Willen. Negativ begründet es sich in diesem Aspekt, wenn – anders als sonst im »sakralen Königtum« des Altertums – der judäische König und in Gemeinschaft mit ihm auch der at.-jüd. M. niemals selbst gottheitliche Züge gewinnen, sondern, gerade auch in den sog. Thronbesteigungspsalmen wie Ps 2 und 110, je der »M. Gottes« bleiben, der in seinem Königtum ebenso von Gott abhängig wie ihm schlechthin verpflichtet ist (vgl. für Saul: 1Sam 12,3.5; 24,7.11 nach 9,1ff und neben 15,10ff; David: 2Sam 19,22; 23,1 nach 1Sam 16,1ff; 2Sam 5,1ff und neben 2Sam 11–12; für Zedekia: Klgl 4,20; zu Kyros s. o.). Positiv hat das die notwendige Folge, daß im Psalter jeweils d e r König, nämlich der gerade regierende König von Juda aus dem Hause Davids, als Gesalbter Gottes eingeführt werden kann, ohne daß das bes. begründet werden müßte (Ps 18,51; 20,7; 28,8; 84,10; 89,39.52; 132,10.17; vgl. auch 1Sam 2,10; Hab 3,13). Es gehört aber auch in diesen Zusammenhang, daß David (2Sam 3,18; 7,5 u. ö.) und seine Nachfolger (Salomo: 1Kön 3,7ff; 8,28ff; namentlich nicht genannte spätere Könige: Ps 89,40; vgl. Ps 86,2.4.16; 143,2) und sogar ein nachexilischer Prätendent wie Serubbabel (Hag 2,23; vgl. Sach 3,8) »Knecht« Gottes genannt werden. Das ist von dem dargelegten Ansatz aus nur konsequent. »Sohn« (Ps 2,7; 89,27f) und »Knecht« schließen sich, sofern sie der Beschreibung des Verhältnisses des »Gesalbten« zu Gott dienen, gerade nicht aus, sondern gehören von Gott aus untrennbar zusammen. Deshalb muß aber nun auch betont werden, daß eine präzise Antwort auf die Frage, ob sich die Lieder vom Gottesknecht (Jes 42,1ff; 49,1ff; 50,4ff; 52,13ff) auf eine königliche Gestalt in einem M. beziehen oder nicht, dadurch so erschwert wird, daß sich an dem ins Auge Gefaßten königliche Züge gerade nicht erkennen lassen. So ist die Forschung mehr und mehr geneigt, sie von Haus aus nicht mit der Erwartung eines künftigen Heilskönigs verbunden sein zu lassen, sondern sie hinsichtlich ihrer ursprünglichen Abzweckung anders zu erklären (vgl. → Sohn Gottes, Art. παῖς θεοῦ). Andererseits hat es in der Vorstellung der Verantwortung für das Aufgebot Gottes in seinem Volk seinen Grund, wenn 1Kön 19,16 (vgl. aber auch Jes 61,1) auch ein Prophet wie Elisa unter der Kategorie des Gesalbten erscheint und wenn sich diese Vorstellung als solche bis an die Zeitwende erhalten hat (1QM 11,7; Dam 2,12f).

5) Mit Recht ist darauf hingewiesen worden, daß sich eine ausgesprochene Entwicklung der M.-Erwartung im AT nicht aufzeigen läßt. Lediglich die Erwartung als solche läßt sich von den bereits genannten Stellen aus über Jer 23,5ff und Ez 34,23f; 37,24f (vgl. 17,22f) bis zu Haggai und Sacharja nachweisen. Ihre bis dahin eigentümliche Monotonie (»Sproß Davids«, der eine Art Goldenen Zeitalters heraufführt, dies aber letztlich gewissermaßen im Sinne der Errichtung der Königsherrschaft Gottes tut) ist erst in der hellenistischen Zeit durch eine stärkere Konkretisierung in der Richtung der Erwartung einer endzeitlichen jüd.-nationalen und doch die Grenzen des Nationalen sprengenden idealen Herrschergestalt überwunden worden. Es scheint, daß die Farben wenigstens zT dem Bilde der Makkabäer/Hasmonäer entnommen und der älteren, an der Erinnerung an David orientierten Erwartung eingefügt worden sind, für unsern Blick am deutlichsten in PsSal 17,21ff; 18,5ff. Hier erscheint nun auch der spezifische Begriff des M. in fester Prägung. Bezeichnenderweise hat seine Verknüpfung mit der Davidstradition nicht die Folge gehabt, daß man sich den M. nur als Davididen vorstellen konnte. Bekanntlich ist Simon ben Kosiba, den kein Geringerer als der führende Rabbi Akiba als den durch Num 24,17 verheißenen »Stern aus Jakob« und damit als M. begrüßte und auswies (ca. 132 nChr; j. Taanit 68 d, 48ff), kein Davidide gewesen. Seine Katastrophe, die den Messianismus schwer erschütterte, mag dennoch dazu beigetragen haben, daß in den liturgischen Texten des Judentums die Hoffnung auf einen M. aus Davids Geschlecht bis heute erhalten ist, wenn die Erwartung als solche auch starke Umformungen erfahren hat, denen hier allerdings nicht nachzugehen ist.

6) Die Erwartung eines Davididen als M. stellt allerdings nur e i n e n Typ des Messianismus in der Zeit zwischen dem Exil und 135 nChr dar. In seiner Gesamtheit ist dieser vielfältig. Nicht nur Mose (vgl. Dan 18,15ff) und Elia (Sir 48,10; NTD 3^{13} zu Lk 9,51ff) haben auf ihn einge-

wirkt, sondern in apokalyptischen Texten und Überlieferungen (äth. Henoch; 4Esra) auch die Vorstellung eines Menschensohnes (vgl. Dan 7,13f; → Sohn Gottes, Art. υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) als eines Heilbringers, der zT auch als präexistent vorgestellt wird. Nicht einmal an einer messianischen Hohenpriestererwartung fehlt es. Die Buntheit der Erwartung spiegelt sich sehr eindrucksvoll in den Texten, die am Toten Meer gefunden sind. Gerade sie lassen keinen Zweifel daran, daß die M.-Erwartung, der sich Jesus und die älteste Gemeinde gegenüber sahen, alles andere als einheitlich und eindeutig gewesen ist. Das ist ein Sachverhalt von hoher Bedeutung für die richtige Beurteilung dessen, was sich im NT als Messianismus darstellt.

III

1) Χριστός *[Christos]* im NT (→ Art. Ἰησοῦς).

Das Entscheidende, was nunmehr für das NT auf dem Hintergrunde der M.-Erwartung der Zeit auszusagen ist, ist damit gegeben, daß das gesamte nt. Zeugnis von J. von Nazareth bei aller Differenziertheit im einzelnen bewußt »christologisch« ist. Wo immer von J. die Rede ist, geht es um ihn als Chr. = M. Das schließt ein, daß für das ganze NT der Messianismus nicht mehr im Zeichen der Erwartung steht, sondern unter dem Vorzeichen der Erfüllung. Überall ist vom Chr.-Geschehen im Perfekt die Rede. Zwar geht der Blick auch in die Zukunft, und das ist sogar sehr intensiv der Fall. Aber der Erwartete ist als Kommender ein Wiederkommender; er ist kein Unbekannter, sondern den Seinen, die ihm entgegenharren, ebenso bekannt, wie er sie kennt (vgl. Joh 10,14).

2) Bezeichnenderweise ist die sachliche Zusammengehörigkeit der Chr.-Prädikation mit dem M.-Titel subjektiv wie objektiv am eindeutigsten im joh. Zeugnis festgestellt, das sich im NT doch als relativ spät präsentiert. Das belegen vor allem Joh 1,41; 4,25. An beiden Stellen sind M. und Chr. ausdrücklich gleichgesetzt (vgl. schon oben II,2). Beide Stellen ermöglichen zudem den Schluß, daß es palästinischen Juden zuzuschreiben ist, wenn in M. der zentrale Begriff der jüd. M.-Erwartung zum Besitz der bald entstehenden hellenistischen Gemeinden geworden ist, Eingang in ihre gottesdienstliche und Verkündigungssprache gefunden und sich hier konsolidiert hat. Wahrscheinlich ist die Vermittlung dieses Glaubens im Wege der Übergabe und Übernahme von bekenntnis- und katechismusartigen Zusammenfassungen des Kerygmas von J. vor sich gegangen, die zunächst auf dem Boden der Urgemeinde aram. oder hebr. formuliert waren, um dann im Wege der die Grenzen der palästinischen Judenschaft überschreitenden Mission in griech. Übertragung zu den griech. Gemeinden zu gelangen. Die beste Veranschaulichung des Vorgangs liegt 1Kor 15,1ff vor. Hier erscheint zu allem übrigen im Text des von Paulus den Korinthern übermittelten, von ihm bereits übernommenen »Evangeliums« Χριστός *[Christos]* sogar ohne Artikel. Das wird trotz vielfacher Bedenken doch wohl aus dem Brauch der palästinischen Juden der Zeit stammen, von dem M. ohne bestimmten Artikel zu sprechen (vgl. noch 1Kor 15,12ff.16f.20.23; ferner zB Gal 2,20f; 3,16; 5,1; 1Kor 5,7; Röm 5,6.8; 6,4.9; 8,10.34 u. ö., aber auch 1Petr 2,21; 3,18 und vgl. K. H. Rengstorf, Die Auferstehung Jesu, 1967[5], 129–131). Einfluß der LXX scheidet aus, da hier fast nur die Wendung χριστὸς κυρίου *[christos kyriou]* = *Gesalbter des Herrn*, dh Gottes o. ä., vorkommt. Von da aus ergibt sich, daß der → Glaube der Christenheit an J., soweit er ausgesprochenermaßen Chr.-Glaube ist, auf die älteste palästinische Christenheit zurückzuführen ist. In den griech. Gemeinden hat das Wort dann allerdings in seiner Verbindung mit J. relativ schnell den Übergang vom Appellativum, das es von Haus aus ist, zum Namen vollzogen, dies allerdings unter Erhaltung des herkömmlichen Bezugs auf die Würde Jesu. Auch als Teil des Namens verweist es daher überall, wo es erscheint, auf Jesu Hoheit.

3) Das Vorkommen des (artikellosen) Χριστός *[Christos]* in dem von Paulus aufgenommenen älteren kerygmatischen Stück 1Kor 15,3–5 gibt den Blick auf die eigentümliche Tatsache frei, daß die hier sichtbar werdende urgemeindliche Tradition, sicher eines der ältesten Überlieferungsfragmente im ganzen NT, den gewaltsamen Tod Jesu am → Kreuz (vgl. 1,18: »Denn das Wort vom Kreuz . . .«) nicht in Widerspruch mit dem ihm beigelegten Chr.-Namen gesehen hat. Das ist deshalb so bemerkenswert, weil es den Zeitgenossen an sich als selbstverständlich galt, daß die Katastrophe eines messianischen Prätendenten der entscheidende Beweis gegen das Recht des von ihm selbst erhobenen Anspruchs bzw. der von

seinen Anhängern mit ihm verbundenen Hoffnungen sei (vgl. Apg 5,36f neben Mk 15,29 par und der späteren Beurteilung des »Sternensohnes« Simon ben Kosiba als »Lügensohn«). Wie in dem zitierten Fragment liegen die Dinge aber auch in anderen von Paulus in seine eigene Verkündigung eingeordneten vorpaulinischen Passagen wie Röm 4,25 (wo das παρεδόθη *(paredothæ)* sicher auf das Sterben Jesu geht und nicht auf den Verrat des Judas) oder Röm 3,25 (mit dem Hinweis auf Jesu Blut als Sühnopfer-Blut). Es bleibt auf dieser Linie — um von anderem zu schweigen —, wenn alle vier nt. Evgg. die Kreuzesüberschrift, die J. als Pseudo-König der Juden, dh als Pseudo-M., bloßstellen soll, im Sinne einer unfreiwilligen, weil von Gott so gewollten Proklamation Jesu als M. durch seine Feinde als Teil des Kerygmas übernommen haben (am deutlichsten Joh 18,36f; 19,19ff). Kerygmatisch ausformuliert ist das mit Hilfe des Gedankens, J. habe, weil er der M./Chr. war, leiden und sterben müssen, also nicht, obwohl er es war, dh Gott habe es ausdrücklich im Blick auf seine Messianität so bestimmt. Das belegen die alte Formulierung Lk 24,26, ferner die sog. Leidensvoraussagen in den synopt. Evgg. und johanneische J.-Worte wie Joh 3,14; 12,34 und nicht zuletzt Jesu Abschiedsreden bei Joh (Joh 14—16; s. dazu noch unten). Aus allen diesen Stellen geht höchst eindrucksvoll hervor, daß die älteste Christenheit ihrerseits nichts anderes hat sein wollen als die messianische Gemeinde schlechthin, wenn sie sich als Gemeinde Jesu darstellte, da sie in der Verkündigung Jesu als M. zugleich sich selbst hinsichtlich ihres Wesens wie ihres Verhältnisses zu ihrem geschichtlichen Mutterboden wie hinsichtlich ihrer Ziele messianisch interpretierte. Wenn die Christen sich schon verhältnismäßig früh im Unterschied von dem Israel nach dem Fleisch (1Kor 10,18) für das Israel Gottes (Gal 6,16), dh das wahre → Israel, zu halten begonnen haben, so liegen die geistigen und geistlichen Wurzeln dafür in dem soeben skizzierten Messianismus. Man hat den Messianismus, wie man ihn vorgefunden und mit J. verbunden hatte, also weder spiritualisiert noch uminterpretiert, sondern auf ihm bestanden, und zwar generell. Das belegt wiederum auch für die griech. Gemeinden Paulus, wenn er 1Kor 15,25 das letzte Geschehen vor dem Ende im Zeichen der königlichen Herrschaft des Chr./M. stehen läßt. Selbstverständlich bilden weitere Belege gewisse Königsgleichnisse Jesu in den synopt. Evgg., die jedenfalls nicht für jüdische Leser bestimmt waren, wie das Gleichnis von der königlichen Hochzeit (Mt 22,1ff) oder das Gleichnis vom Weltgericht (Mt 25,31ff: der Menschensohn ist König: V. 31.34.40) oder auch ein Spruch wie Lk 22,25f, der die besondere Art der Königsherrschaft Jesu an der Hingabe der Seinen zum Dienst für andere verdeutlicht.

Am erstaunlichsten ist, welche Rolle im jüngsten der vier Evgg., dem JohEv, die Messianität Jesu als solche spielt. Das richtige Verständnis des Königtums Jesu steht durch das ganze Buch hin immer wieder zur Entscheidung, beginnend mit dem Gespräch zwischen Jesus und Nathanael (Joh 1,47ff; vgl. aber schon 1,19f.41.45) über — um nur dies zu nennen — 6,1ff und 12,12ff bis hin zu dem Gespräch zwischen Pilatus und Jesus (18,33ff) und dem Gespräch zwischen Pilatus und den Erzpriestern (19,21f). Man wird nicht fehlgehen, wenn man in dem feierlichen Ἰησοῦς Χριστός *(Iæsǫus Christos)* die eigentliche Bekenntnisformel der joh. Gemeinde erkennt (17,3; vgl. 1,17; 20,31; vgl. ferner 1Joh 2,22; 4,2; 5,1; 2Joh 7), wobei das zweite Wort der Wendung nichts von seinem prädikativen Charakter verloren hat und deshalb eigentlich mit kleinem Anfangsbuchstaben geschrieben werden sollte. Hier ist das christologische Erbe der ersten Zeit noch in vollem Glanze und ohne jede Einschränkung erhalten. Zwar fehlt im JohEv all das veranschaulichende traditionelle Material, das für das Chr.-Bild der Offb kennzeichnend ist (5,5: der Löwe aus dem Stamm Juda, der Wurzelsproß Davids; vgl. 22,16 u. a. m.). Das ändert indes nichts daran, daß noch hier, an der Wende zum 2. Jh., in der Christologie die volle Kontinuität mit der ältesten palästinischen Gemeinde gewahrt ist — eine entscheidende Voraussetzung für die bald einsetzenden Bemühungen um die begriffliche Formulierung des »katholischen« Chr.-Glaubens.

4) Selbstverständlich ist die messianische Komponente des nt. Chr.-Glaubens und des nt. Chr.-Bekenntnisses unablösbar von jenem Vorgang, der im nt. Zeugnis die Auferweckung Jesu von den Toten genannt wird. Jesu → Auferstehung gilt als seine Auferstehung als Chr./

M. (vgl. nur Apg 2,31 neben 1Kor 15,4, aber auch Röm 1,4). Überall erscheint sie als Gottes Tat an dem gekreuzigten und begrabenen J. (Apg 2,36 u. ö.), und zwar im Sinne seiner Rechtfertigung durch Gott selbst (vgl. Röm 6,7ff; 1Tim 3,16). Völlig sinngemäß begegnet deshalb in den Leidensansagen Jesu neben der Ankündigung seines Todes immer auch die seiner Auferweckung. Sie setzt allerdings weniger seine Gegner ins Unrecht, die ihm den Glauben versagt und ihn dem Sterben am Kreuz preisgegeben haben, als daß sie seine Messianität sicherstellt, die durch seinen Tod am Kreuz widerlegt zu sein schien (vgl. Lk 24,26 nach 24,19ff). Man wird es nicht geringachten dürfen, daß damit auch das Auferstehungsgeschehen – gleichgültig, wie man es historisch interpretiert – seinen eigentlichen Bezugspunkt in der Messianität Jesu hat. Daß sich daran auch nach dem Übergang des Evangeliums in die nichtjüdische Welt nichts geändert hat, ist deshalb so bedeutsam, weil es nicht allein das Selbstverständnis einer Christenheit beleuchtet, die nun aus ehemaligen Juden und ehemaligen Heiden besteht, sondern überhaupt auf ihr Verhältnis zur Geschichte helles Licht fallen läßt. Formal ist hier das Wissen um die Besonderheit der eigenen Anfänge in ihrer geschichtlichen Einmaligkeit in ein Bekenntnis eingebunden. Dies impliziert aber nicht nur den sog. historischen Jesus in seiner unaustauschbaren geschichtlichen Erscheinung, sondern bringt auch das bleibende Ja zu dem allen Christen gemeinsamen geistlichen Mutterboden in der »alttestamentlichen« Geschichte und Offenbarung zum Ausdruck und sagt somit entschlossen jeder geschichtslosen Religiosität und Verkündigung ab. Was Paulus in Röm 9–11 über das Verhältnis von Chr.-Gemeinde und Judenschaft schreibt, setzt das zuversichtliche Vertrauen auf die durch Gott legitimierte Messianität Jesu ebenso voraus, wie es die an den auferstandenen und erhöhten Jesus gebundene (Offb 1,5.18 u. ö.) Erwartung eines neuen Himmels und einer neuen Erde in der Offb (vgl. bes. 5,1ff; 22,16) tut, oder die Gewißheit, daß das Kommen des → Reiches Gottes an Jesus als Christus gebunden ist (Apg 18,31; Lk 17,20f). Insofern hat die ganze christliche Verkündigung, wie sie im NT prinzipiell einheitlich konzipiert, aber exemplarisch verschieden ausgeführt ist, überall in der von Gott bestätigten Messianität Jesu ihren Quellort und ihre Mitte.

5) Letzten Endes führt die Formel Ἰησοῦς Χριστός *[Jæsọus Christọs]* auf die Frage, ob die Verbindung des Namens J. mit dem messianischen Hoheits- bzw. Würdetitel das Werk seiner Gemeinde ist, die durch sie ihren eschatologischen Glauben ausdrückte, oder ob – in irgend einer Weise – Jesus selbst für sie verantwortlich ist. Damit stellt sich das Problem des messianischen Bewußtseins Jesu. Da es hier nicht in der an sich erforderlichen Breite abgehandelt werden kann, mögen einige wenige Erwägungen immerhin zu dem unerläßlichen Minimum von Feststellungen führen, auf das Anspruch besteht.

a) Seit dem Beginn historisch-kritischer Beschäftigung mit den nt. Evgg. und der von ihnen verarbeiteten Überlieferung ist immer wieder vertreten worden, die Quellen reichten zur Sicherung des Satzes, J. habe selbst ein messianisches Bewußtsein gehabt, nicht aus. Heute wird zur Begründung nicht allein auf den kerygmatischen Charakter auch der Berichte über die Synedralverhandlung über J. mit seinem Bekenntnis zu seiner Messianität verwiesen, sondern auch darauf, daß die eine der beiden synopt. Hauptquellen, die sog. Reden-Quelle (Q), die messianische Prädikatur für J. nicht kenne. Nun wird man hinsichtlich beider Gründe Vorsicht anraten müssen, und zwar einmal, weil Q bis heute immer noch auf einer Arbeitshypothese beruht, und zum andern, weil zu erklären bliebe, wieso das Kerygma von sich aus dazu gekommen sein soll, J. sich dem Synedrium als M. präsentieren zu lassen, wenn er es für sich selbst und seine Jünger nicht auch schon zu seinen Lebzeiten gewesen ist. Indes wird es doch richtig sein, auf Grund der uns vorliegenden Überlieferungen damit zu rechnen, daß J. selbst weder ein spezifisch messianisches Programm entwickelt noch auch sich selbst – und das ist von hohem Gewicht – in aller Form als M. bezeichnet hat. Nach der Erzählungsüberlieferung hat er sich lediglich messianische Prädikationen wie »Sohn Davids« (Mk 10,47f u. ö.) gefallen lassen, zu ihnen aber ausdrücklich weder bejahend noch verneinend Stellung genommen. Des weiteren legt es sein Bild, wie es die kritisch

analysierte Überlieferung reflektiert, nahe anzunehmen, daß er sich keiner der herkömmlichen messianischen Prädikationen gefügt und somit durch seine Person auch für die ihm Zugetanen den Bezug der landläufigen messianischen Erwartung eines politischen Heilskönigs auf ihn, wenn nicht die Korrektheit der zeitgenössischen messianischen Erwartung überhaupt, in Frage gestellt hat. Selbst ein Vorgang wie das sog. Petrus-Bekenntnis von Cäsarea Philippi (Mk 8,27ff par) führt, die historische Zuverlässigkeit vorausgesetzt, grundsätzlich über diese Feststellung nicht hinaus. Es kommt hinzu, daß das, was sich im Zusammenhang mit seiner Passion und dem Ostergeschehen ereignete, sich in der Überlieferung völlig anders darstellen müßte, wenn J. zu irgend einem Zeitpunkt präzise Auskunft über sich selbst im Sinne seiner Messianität gegeben hätte. Schließlich fügt sich dem hier gezeichneten Bilde auch ein, daß die Überlieferung J. nicht als den, der er war, über Tod und Grab triumphieren läßt, sondern um seine Auferstehung das Geheimnis eines unmittelbaren göttlichen Handelns an ihm legt und dies nirgends zu lüften in der Lage ist oder sich dazu auch nur geneigt findet. So ergibt sich, ohne daß man sich einer übertriebenen Skepsis den Quellen gegenüber hingeben müßte, ein ziemlich geschlossenes Bild. Es wird mit der vieldeutigen Wendung »Messiasgeheimnis« zwar einseitig und zudem recht unvollkommen beschrieben. Immerhin wird die Wendung dennoch in eine Richtung weisen, in der die Antwort auf die zu Anfang gestellte Frage zu finden ist.

b) Man versteht sie allerdings wohl nur dann richtig, nämlich im Sinne der Überlieferung und doch wohl auch Jesu selbst, wenn man dem Rechnung trägt, daß sich Jesu gesamte Wirksamkeit bewußt auf seine nächste Umwelt und hier noch wieder bes. auf seine Jünger konzentriert hat. Das bedingt, daß man von ihm nicht reden kann unter Absehen von ihnen und daß man insbesondere die Frage nach seinem wie auch immer gearteten Selbstverständnis nicht stellen kann, ohne sie einzubeziehen. Letzteres erweist sich als umso unerläßlicher, als seine Jünger diejenigen sind, an denen es liegt, wenn »das mit Jesus von Nazareth« (Lk 24,19) nicht eine vielleicht ganz bedeutungsvolle Episode, aber eben doch eine Episode geblieben ist. Wie die zitierte Stelle selbst es nahelegt, würde nicht einmal die Kategorie des Propheten, die neuerdings wieder, wenn auch mit betonter Einschränkung, zur Definition eines Selbstbewußtseins Jesu herangezogen worden ist (E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, ZThK 51, 1954, 148f), ausgereicht haben, um die Geschichte Jesu des episodischen Charakters zu entkleiden, wenn es eben bei seinem Tode geblieben wäre. Es kann kein Zufall sein, daß die Überlieferung keinerlei Andeutung enthält, daß er selbst diese Kategorie oder die Vorstellung seines Inspiriertseins im Blick auf seine Person gehabt und auch an die Seinen herangebracht hat. Im Munde der Emmaus-Jünger ist sie für den Erzähler ebenso ein eigener Versuch, J. zu begreifen, wie es noch manche andere Versuche in der Überlieferung gibt (vgl. nur Mk 6,14ff par). Ihrerseits läßt die Überlieferung erkennen, daß für sie selbst gegenüber J. nur jene Haltung angemessen ist, die im ganzen NT πίστις *[pistis]*, → *Glaube*, genannt wird und in der es sich um schlechthinniges *Vertrauen* handelt. Das eigentümlich Besondere am Umgang Jesu mit seinen Jüngern ist, daß er sie von Anfang an und immer wieder auf diese Haltung hinzuführen gesucht hat, eine Haltung, die, weil sie notwendig auf ein bestimmtes Verhalten hinführt, jeder bloßen Theorie über ihn widerspricht, ja sie radikal ausschließt. Zu dieser Haltung bzw. diesem Verhalten ist es bei den Jüngern endgültig erst auf Grund des Ostergeschehens gekommen. Es dürfte indes an der Person Jesu und an dem Eindruck liegen, den die Jünger von ihm empfingen, wenn sich diese Haltung nun für sie definitiv mit der Anwendung der Kategorie des M. auf ihn verband. Dabei kann es sich aber nur um Eindrücke handeln, die sie von dem »historischen« J. zu seinen Lebzeiten empfangen hatten (vgl. dazu Lk 24,32). Es muß als ausgeschlossen gelten, daß die durch Ostern geschaffene Situation geeignet war, den Boden für eine messianische Theorie über J. abzugeben. Die neue Situation forderte nicht die Entwicklung von Ideen, sondern letzte persönliche Entscheidungen und entsprechende Taten, und zu ihnen konnte es nur kommen, wenn das Bild des Auferstandenen und das Bild des Irdischen sich nicht widersprachen, sondern sich auf dem Boden der Bindung an ihn gegenseitig interpretierten.

c) So ergibt sich, daß die übliche Frage nach dem Selbstbewußtsein oder Selbstverständnis Jesu in Verbindung mit der Kategorie der Messianität von der Überlieferung aus als falsch gestellt bezeichnet werden muß. Zu fragen wäre allein nach den in der Person Jesu liegenden Voraussetzungen dafür, daß seine Jünger nach Ostern keine andere Möglichkeit sahen, ihren Glauben an ihn zu formulieren, als diejenige, es im Zusammenhang mit der M.-Erwartung ihres Volkes zu tun, so wie diese durch Schrift und Überlieferung geprägt war. Die Frage ist um so wichtiger, als die Messiasprädikation durch ihren Bezug auf das Amt des Heilskönigs besondere Voraussetzungen dafür enthielt, Kristallisationspunkt der Christologie zu werden. Indes wird damit ein Fragenkreis berührt, der hier nicht mehr abgehandelt werden kann. Es genügt für jetzt, wenn es klar ist, daß es am Geheimnis der Person Jesu gelegen haben muß, wenn sich seine Jünger durch den Irdischen vor die Messias-Frage gestellt gesehen und wenn sie sie auf Grund ihrer Begegnungen mit dem Auferstandenen endgültig durch das Bekenntnis beantwortet haben, er sei der Messias und in ihm habe Gott seine an das Haus Davids und an Israel ergangenen Verheißungen des Heils für die ganze Menschheit in einer allerdings nur dem Glauben zugänglichen Weise erfüllt.

d) Selbstverständlich umschließt der Name Jesus Christus für die Christenheit mehr als nur die Messianität eines gewissen Jesus von Nazareth, in dem Gott seine den Vätern gegebenen Verheißungen erfüllt hat. Alles Heil der Welt, das Gott ihr zugedacht und zugewandt hat, ist für das ganze NT an Jesus gebunden, sofern er der Christus ist. In *Jesus* als dem, der der *Christus* ist, »wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig« (Kol 2,9) zur Rettung aller derer, die ihr Vertrauen auf ihn setzen und sich die Frucht seines Sterbens und Auferstehens zueignen lassen (Röm 4,24f). Das auszudrücken, reicht eine einzige Würdebezeichnung wie Messias/Christus allerdings nicht aus. Deshalb bedient sich das nt. Kerygma, wenn es um die Entfaltung des an J. gebundenen Heils geht, je nach der Art des Bezugs anderer Würdeprädikationen, die jeweils die Seite an seiner Person und an seinem Werk hervorheben, auf die es nun gerade ankommt, wie → »Sohn Gottes«, → »Herr« oder auch »unser Herr«, »Heiland« (→ Erlösung, Art. σῴζω), »Mittler« (→ Bund, Art. μεσίτης) u. a. m. Wenn allerdings »Christus« aus einer Würdebezeichnung zu einem Bestandteil des Namens Jesu geworden ist, so besagt das, daß mit ihm der konstitutive Zug in seiner geschichtlichen Erscheinung angesprochen ist, der zugleich als Voraussetzung für sein gesamtes Wirken als Heilsmittler zu gelten hat: seine gehorsame Unterordnung unter den Willen Gottes, wie er sich im Zuge der göttlichen Selbstoffenbarung in der Geschichte an das Volk Israel gebunden hat. Insofern ist das Ja Jesu zu seiner Messianität — ausgesprochen oder nicht — für das gesamte Kerygma sowohl die Voraussetzung für seinen Weg zum Kreuz von seiner als auch die Voraussetzung für seine Auferweckung und seine Erhöhung von Gottes Seite. Diese zentrale Funktion der Messianität Jesu für die Christologie ist im NT nirgends so klar und zugleich so umfassend herausgestellt wie in dem sog. Christus-Psalm, den Paulus seinem Brief an die Philipper eingefügt hat (Phil 2,5ff), wenn er den Weg Jesu über die Menschwerdung, das gehorsame Leben und den Tod des Gehorsams am Kreuz zu Auferweckung und Erhöhung an Gottes Seite als den Weg des Christus Jesus beschreibt, dh jenes Messias, der mit Jesus von Nazareth identisch ist. *K. H. Rengstorf*

Χριστιανός *[Christianos]* Christ — Χριστιανός

Es ist die Identifizierung des M. mit J. von Nazareth, die dessen Jüngern die Bezeichnung Χριστιανοί *[Christianoi]* eingetragen hat. Das Wort ist im NT neben anderen Namen für die Anhänger Jesu wie »Jünger« oder »Glaubende« noch ziemlich selten. Seiner ganzen Bildung nach ist es ein Wort, das die mit ihm Gekennzeichneten als Parteigänger eines gewissen Χριστός *[Christos]* definiert, so wie etwa Ἡρῳδιανός *[Hærōdianos]* term. techn. für die Anhänger des Herodes ist (Mk 3,6; 12,13; Mt 22,16). Sein Gebrauch setzt weiter voraus, daß χριστός *[christos]* für die griech. Umwelt des werdenden Christentums die Bedeutung eines Eigennamens angenommen hatte, was durch den Gleichklang mit dem als Χριστός

[Christos] ausgesprochenen Namen Χρηστός *[Chrēstos]* gefördert sein wird. Nach Apg 11, 26 hat man Χριστιανός *[Christianos]* für die Christen zuerst im syr. Antiochien gebraucht. Diese Stelle läßt im übrigen wie die beiden anderen, an denen das Wort im NT vorkommt (Apg 26,28; 1Petr 4,16), vermuten, daß ihm, das von außen an die Christen herangetragen wurde, ein Unterton des Spottes eignete, darin nicht unterschieden von den Bezeichnungen *Nazarener* bzw. *Nazoräer* (s. o.). Es ist wie sie und wie manche andere im gleichen Sinne gebildete Benennung offenbar schon ziemlich bald zu einem Ehrennamen für die damit Belegten geworden.

K. H. Rengstorf

Lit.: zu Ἰησοῦς: ADeißmann, Der Name Jesus, in: Mysterium Christi, 1931, 13ff – WFoerster, Art. Ἰησοῦς, ThWb III, 1938, 284ff – FBüchsel, Jesus, 1947 – ELSukenik, The Earliest Records of Christianity, in: The American Journal of Archaeology LI, 1947 – ASchweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1951[6] – EKäsemann, Das Problem des historischen Jesus, ZThK 51, 1954, 125ff (= Ex. Ver. u. Bes. I, 1960, 187ff) – VTaylor, The Names of Jesus, 1954 – NADahl, Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem, KuD 1, 1955, 104ff – PBiehl, Zur Frage nach dem historischen Jesus, ThR NF 24, 1956/57, 54ff – JMGustafsson, The Oldest Graffiti in the History of the Church?, NTSt 3, 1956/57, 65ff – EStauffer, Jesus, 1957 – GEbeling, Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie, ZThK 56, 1959, Beiheft 1, 14ff – HZahrnt, Es begann mit Jesus von Nazareth, 1960 – GBornkamm, Jesus von Nazareth, 1960[4/5] – EFuchs, Zur Frage nach dem historischen Jesus, 1960 – JJeremias, Das Problem des historischen Jesus, 1960 (Calwer H. 32) – FMußner, Der »historische« Jesus, Trierer ThZ 1960, 321ff – DBonhoeffer, Wer ist und wer war Jesus Christus?, 1962 – JSchneider, Der Beitrag der Urgemeinde zur Jesus-Überlieferung im Lichte der neuesten Forschung, ThLZ 87, 1962, 401ff – RBultmann, Jesus, (1926 =) 1964 – ELohse, Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi, 1964 – ESchweizer, Die Frage nach dem historischen Jesus, EvTh 24, 1964, 403ff – MDibelius, Jesus (1939) 1966[4] – JMRobinson, Kerygma und historischer Jesus, 1967[2] – WGKümmel, Jesusforschung seit 1950, ThR NF 31, 1966, 15ff.289ff – Ein Jahrzehnt Jesusforschung (1965–1975), ThR NF 40, 1975, 289ff; ThR NF 41, 1976, 197ff.295ff.

zu Ναζωραῖος: HHSchaeder, Art. Ναζαρηνός, Ναζωραῖος, ThWb IV, 1942, 879ff – BGärtner, Die rätselhaften Termini Nazoräer und Iskariot, 1957, 5ff – RStiehl, Aramäisch als Weltsprache, in: Beitr. z. Geschichte der Alten Welt I, 1964, 74;

zu Χριστός: ELohmeyer, Gottesknecht und Davidssohn, 1953[2] (FRLANT 61) – OEißfeldt, Art. Christus, RAC II, 1954, 1250ff – HKarpp, Art. Christennamen, RAC II, 1954, 1114ff – WGKümmel, Verheißung und Erfüllung, AThANT 6, 1956[3] – HConzelmann, Art. Jesus Christus, RGG III, 1959[3], 619ff (Lit.) – EPeterson, Christianus, in: Frühkirche, Judentum und Gnosis, 1959, 64ff – FMTh de Liagre Böhl u. a., Art. Messias, RGG IV, 1960[3], 900ff – HRistow/KMatthiae, Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, 1960 – IHermann, Kyrios und Pneuma, 1961 – OBetz, Die Frage nach dem messianischen Bewußtsein Jesu, NovTest 6, 1963, 20ff – OCullmann, Die Christologie des NT, 1963[3] – WKramer, Christos Kyrios Gottessohn, AThANT 44, 1963 – HETödt, Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung, 1963[2] – RBultmann, Jesus Christus und die Mythologie, 1964 – LCerfaux, Christus in der paulinischen Theologie, 1964 – EDinkler, Petrusbekenntnis und Satanswort. Das Problem der Messianität Jesu, in: Zeit u. Geschichte, Dankesgabe an R. Bultmann, 1964 (= Signum Crucis, 1967, 283ff) – GFriedrich, Art. Jesus Christus, BHHW II, 1964, 859ff (Lit.) – WPannenberg, Grundzüge der Christologie, 1964 – PhVielhauer, Zur Frage der christologischen Hoheitstitel, ThLZ 8, 1965, 569ff – ders., Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie?, EvTh 25, 1965, 24ff (= Aufsätze zum NT, 1965, 141ff) – EHaenchen, Die frühe Christologie, ZThK 63, 1966, 145ff – FHahn, Christologische Hoheitstitel, 1963[3] – KHRengstorf, Die Auferstehung Jesu, 1967[5], 129ff – KHRengstorf, in: Kirche und Synagoge, hrsg. v. KHRengstorf/SvKortzfleisch, I, 1968, 23ff – HBraun, Jesus, 1969 (= ThTh, 1) – ESchweizer, Jesus im vielstimmigen Zeugnis des Neuen Testaments, 1968 – HDembowski, Jesus Christus – Herr der Götter, EvTh 29, 1969, 572ff – GStrecker, Die historische und theologische Problematik der Jesusfrage, EvTh 29, 1969, 543ff – HWKuhn, Der irdische Jesus bei Paulus, ZThK 67, 1970, 295ff – JRoloff, Das Kerygma und der irdische Jesus, 1970 – JBlank, Jesus von Nazareth, 1972 – UKellermann, Messias und Gesetz, 1972 (= BSt, 61) – FNeugebauer, Jesus, der Menschensohn, 1972 – KBerger, Zum Problem der Messianität Jesu, ZThK 71, 1974, 1ff – HKüng, Christ sein, 1974 – ESchillebeeckx, Jesus, die Geschichte von einem Lebenden, 1975.

Jetzt → Zeit

Jünger → Nachfolge

Kampf

Das Ringen um den Vorrang kann entweder die Form des – nicht nur sportlichen – Wettkampfes (ἀγών *[agōn]*) haben oder aber sich als kriegerische, auf Ausschaltung und Beseitigung des Gegners bedachte Auseinandersetzung (πόλεμος *[polemos]*) zutragen. Πόλεμος *[polemos]*, der große, von ganzen Gruppen geführte Streit (im Gegensatz zur μάχη *[machæ]*, dem persönlichen Zwist), erscheint im NT neben dem gelegentlich wertneutralen Gebrauch vor allem in den synopt. Apokalypsen und in Offb als das Werk widergöttlicher Mächte und Kräfte; Subst. und Verb (nur Jak und Offb) werden darum kaum für das Verhalten des Christen gebraucht. Hingegen dient der im allgemeinen nicht durch → Feindschaft bestimmte ἀγών *[agōn]* häufiger als Bild zur Beschreibung des Christenlebens, wie auch das Wort für den sportlichen Siegespreis, βραβεῖον *[brabeion]*, übertragen gebraucht wurde. Der Sieg, νίκη *[nikæ]*, ist das Ziel alles Kämpfens; in einer bes. Bedeutung ist hier noch θριαμβεύω *[thriambeuō]* als Ausdruck für den Triumph Gottes zu erwähnen.

ἀγών

ἀγών *[agōn]* Kampf · ἀγωνίζομαι *[agōnizomai]* kämpfen · ἀνταγωνίζομαι *[antagōnizomai]* kämpfen gegen · ἐπαγωνίζομαι *[epagōnizomai]* kämpfen für · καταγωνίζομαι *[katagōnizomai]* niederkämpfen · συναγωνίζομαι *[synagōnizomai]* kämpfen, helfen · ἀγωνία *[agōnia]* Anstrengung, Angst

I 1) ἀγών *[agōn]*, zu ἄγω *[agō]* *treiben, führen* (beide seit Hom.; gleiche Wurzel: lat. *ago*), bedeutet: a) *Versammlung*, b) *Versammlungsplatz*; zB der Götter im Olymp oder der Schiffe im Hafen; und c) den ausgetragenen *Kampf* selbst, und zwar sowohl den *sportlichen Wettkampf* (ἀγῶνες γυμναστικοί, ἱππικοί, μουσικοί *[agōnes gymnastikoi, hippikoi, mousikoi]*), um das → βραβεῖον *[brabeion]*, den Preis, zu erlangen, wie auch den Kampf in Krieg, Politik und Rechtsleben (Parteikampf, Prozeß).

Das seit Hdt. belegte Verb ἀγωνίζομαι *[agōnizomai]* weist, auch in den Zusammensetzungen mit ἀντ-, ἐπ-, κατ-, συν- die gleichen Schattierungen wie das Subst. auf. Ebenso ἀγωνία *[agōnia]*, seit Pind., das aber nur in gehobenerem Stil vorkommt und in seiner Bedeutung von *Anstrengung* bis *Angst* reicht.

Die mit dem Verbum seit Hom. belegte Wortgruppe ἄθλησις *[athlæsis]*, ἀθλέω *[athlēō]*, συναθλέω *[synathlēō]* findet für den sportlichen Wettkampf Verwendung (typisch dafür 2Tim 2,5: ἀθλεῖν νομίμως *[athlein nomimōs]* »*fair*« *kämpfen*); sie kann aber auch als *Anstrengung* in übertragenem Sinne gebraucht werden. Dagegen bezeichnet die Wortgruppe μάχομαι *[machomai]*, μάχη *[machæ]* etc. (seit Hom.) urspr. das handgreifliche *Kämpfen*, vorwiegend militärischer, aber auch sportlicher Art, findet sich jedoch außerdem in der neutralen Bedeutung *streiten, hadern, zanken*.

2) Bes. in der kynischen u. stoischen Diatribe wird die gesamte Anschauungswelt und Terminologie des Stadions für die Übung in der Tugend und den sittlichen Lebenskampf verwandt, ganz im Gegensatz zum at. Judentum, dem diese Vorstellungswelt völlig fremd ist. So fremd, daß Delitzsch in der hebr. Rückübersetzung von 1Kor 9,25 »der da kämpft, enthält sich alles Dings« übers. muß: *»wᵉkōl hāʿōmēd lʾhēʾābēq jinnatsēr mikkōl dābār«*, wörtl. »und jeder, der besteht im Staubwälzen, ist ein Nasiräer in jeder Sache«.

II 1) In der LXX findet sich ἀγών *[agōn]* nur in den Apokryphen (bes. 2 und 4Makk, insgesamt 15mal) und ist nie für ein hebr. Wort eingetreten; das gleiche gilt für das Verbum ἀγωνίζομαι *[agōnizomai]*, während die Komposita überhaupt fehlen. Während 2Makk 4,18 das Subst. die sportlichen Kampfspiele in Tyrus und Weish 4,2 das sittliche Bemühen bezeichnet, meint es ansonsten ganz überwiegend den militärischen Kampf. Das Hebr. bezeichnet diesen mit *milʿchamāh*, wofür aber fast immer das griech. πόλεμος *[polemos]* (über 250mal) eingetreten ist; für den Rechtsstreit hingegen (hebr. *rib*) hat die LXX sehr versch. Äquivalente eingesetzt, die von δίκη *[dikæ]* bis μάχη *[machæ]* reichen. Erst im hell. Spätjudentum tauchen Einrichtungen und Ausdrücke, die der hell. Sportsprache entstammen, auf.

2) Für Philo ist, wie in der Diatribe, der »Lebenskampf« der Ort, an dem der Tugendheld asketische Spitzenleistungen vollbringen kann, um Begierden und Unrecht zu überwinden. Entsprechend wird in den Makk vom Kampf um die → Tugend (ἀρετῆς *[aretæs]*; 4Makk 12,14) und in Sir 4,28 vom Kampf um die → Wahrheit gesprochen. Auch der Leidenskampf der Märtyrer, der ja häufig (vgl. 3Makk 4,11) im Hippodrom (Zirkus) stattfand, wird in den Makk in der Bilder-

sprache des Stadions beschrieben. Ausdrücke wie ἀγὼν θεῖος *(agōn theios)*, *göttlicher Kampf*, oder ἱεροπρεπής *(hieroprepæs)*, *heiliger Kampf* (4Makk 17,11; 11,20), zeigen, daß, wie man die Wettkämpfe zu Ehren einer Gottheit hielt, so auch die Leidens- und Todeskämpfe der Märtyrer als zur Ehre Gottes betrachtet wurden. Diese Vorstellungen wirken im Urchristentum stark nach, bes. in Hebr und Offb.

3) Eine Mittelstellung zwischen diesen beiden Bedeutungen nimmt etwa im TestJob der Dulder Hiob ein: Er kämpft nicht gegen die Begierde (ἐπιθυμία *(epithymia)*, → Begehren) oder einen Tyrannen, sondern gegen den → Satan. »Wie ein Athlet mit der Faust kämpfend und Mühen und Trübsale ertragend, erharrt er in Geduld und Ausdauer (ὑπομονῇ καὶ μακροθυμίᾳ *(hypomonæ kai makrothymia)* den Kranz« (TestJob 4). In seinem Ringen mit und um Gott bereitet sich der nt. Gebetskampf vor.

4) Auch der Qumran-Gemeinde ist die griech. Kampfvorstellung fremd. Wo hier, bes. in 1QM (zB VI,1–6; XVI,3ff.10ff etc.) vom Kampf die Rede ist, handelt es sich um den heiligen Krieg, in dem die Erwählten Gottes, die Kinder des Lichtes, gegen die Bösen, die »Kinder der Finsternis« antreten, um sie militärisch zu schlagen und so mit ihrem Sieg die Herrschaft Gottes heraufzuführen – eine Vorstellung, die im NT gerade abgelehnt wird.

III 1a) In den Evgg. kommt ἀθλέω *(athlēō)*, *kämpfen*, gar nicht, ἀγωνίζομαι *(agōnizomai)* nur 2mal vor: Joh 18,36 »die Diener, die für Jesus mit Waffen kämpfen würden«, und Lk 13,24 »Kämpfet, in das Himmelreich einzugehen!« Die übrigen Vokabeln finden sich vorwiegend im paulinischen Schrifttum, und zwar vor allem die mit ἀγών *(agōn)* zusammenhängenden (ἀθλέω *(athlēō)* nur 2mal 2Tim); dem aus der hell. Großstadt stammenden Paulus sind die Fachausdrücke des Stadions vertraut.

Die Komposita von ἀγωνίζομαι *(agōnizomai)* sind nur vereinzelt, dann aber ohne Bedeutungswechsel, aufgenommen worden (Hebr 11,33; 12,4; Jud 3; Röm 15,30). Dagegen hat ἀγωνία *(agōnia)* (Lk 22,44 hap leg), das schon bei Arist. auch *Anstrengung, Aufregung, Bangen, Angst* bedeuten konnte, wie in den Apokr., bei Philo und Jos die Bedeutung *Furcht*. So ist wohl die Gethsemane-Stelle entsprechend Lk 12,50 – und Hebr 5,7! – nicht zu übersetzen »da er mit dem Tode rang« (noch R!), sondern mit ASchlatter und Karrer »da er in Angst war«. Die Übersetzung »Todeskampf«, die die Bedeutung des Fremdworts »Agonie« geprägt hat, ist Eintragung. Bezeichnend für die unbiblische »heldische« Umdeutung, die das »deus passus est« nicht wagt, ist in ThWb (1932!) ἀγωνία *(agōnia)* gedeutet als »letzte Spannung der Kräfte vor hereinbrechenden Entscheidungen und Katastrophen. Das ist nicht die Angst vor dem Tode, sondern die Angst um den Sieg«.

b) Von den 4 nt. Stellen mit ἀθλέω *(athlēō)* (2Tim 2,5; συναθλέω *(synathlēō)* Phil 1,27; 4,3; ἄθλησις *(athlæsis)* Hebr 10,32) stehen 3 im Zusammenhang mit → Leiden. In der Hebr-Stelle weist das anschließende θεατριζόμενοι *(theatrizomenoi)* auf die Zuschauermenge hin, die der Schmähung und Folterung beiwohnt, ähnlich wie 4Makk 17,14ff. Im Frühchristentum ist das Bild des ἀθλητής *(athlætæs)*, des *Kämpfers*, so beliebt, daß das Wort in die lat. und koptische Kirchensprache übernommen wird. Das siebte, bisher noch nicht veröffentlichte Buch des Fundes bei Nag Hamadi trägt den Titel: »Das Buch von Thomas dem Athleten«, und in den Thomasakten (39) ist Christus gar »unser Athlet«.

c) Die Wortgruppe μάχη *(machæ)* wird im ganzen NT im Gegensatz zum profangriech. und spätjüd.-hell. Sprachgebrauch nie neutral und in keinem Fall in positivem Sinn für das dem Christen aufgetragene Ringen verwendet (anders hingegen στρατεύομαι *(strateuomai)* Kriegsdienst leisten, zB 2Kor 10,3; 2Tim 2,4; negativ Jak 4,1; 1Petr 2,11). Alles μάχεσθαι *(machesthai)* wird als Ausdruck von Streitsucht, haderndem Zwist als dem Christen nicht anstehend abgelehnt (vgl. 2Tim 2,24). Nicht nur ein Bischof (1Tim 3,3), sondern jeder Christ (Tit 3,2) soll ἄμαχος *(amachos)* sein. Das im Hellenismus und in der LXX seltene θεομάχος *(theomachos)*, *gegen Gott streitend*, hat Lukas Apg 5,39 (einzige Stelle) vielleicht in Erinnerung an die Bakchen des Eurip. gewählt, die den verhängnisvollen Widerstand gegen den Siegeszug des Gottes Dionysos schildern.

2) Die verwandelnde Kraft des → Glaubens der Christen zeigt sich auch in ihrer Sprache, die dem natürlichen Menschen entgegenstehendste Wirklichkeiten wie → Kreuz und Sklavenexistenz positiv umwertet (δοῦλος Χριστοῦ *(doulos Christou)*, → Sklave Christi

als Ehrenname!) und dem Christen wesentlich Fernstehendes wie militärischen Kampf (vgl. Eph 6,10ff »die geistliche Waffenrüstung« und das »Ringen mit den Mächten«!) in seine Bildwelt einbezieht. Außer Paulus sind es namentlich die späteren Schriften, die Pastoralbriefe, Hebr und Lk, bei denen das Bild des Kampfes Eingang gefunden hat. Drei Gedankengruppen lassen sich unterscheiden:

a) ἀγών *[agōn]* betont den bewußten Einsatz der Kräfte zur Erreichung eines Zieles. Das zeigt sich zB bei Lk 13,24 in seiner Fassung des Herrenwortes ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν *[agōnizesthe eiselthein]*. ἀγών *[agōn]* und die sinnverwandten Verben verbinden sich grammatisch mit εἰς *[eis]* und ἵνα *[hina]*. Die Arbeit des Apostels ist nicht nur treue Pflichterfüllung, sondern ein ἀγών *[agōn]*, der mit Schuften (κόπος *[kopos]*, → Last) und Strapazen (πόνος *[ponos]*) verbunden ist (Kol 1,29; 1Tim 4,10). Es geht dabei um das höchste, unvergängliche und einzig lohnende Ziel: das → βραβεῖον *[brabeion]* (vgl. sachlich, ohne das Bild des Kampfes, die Gleichnisse von der Perle und vom Schatz im Acker Mt 13,44ff). Deshalb wird nicht nur äußerster Einsatz, sondern auch äußerster Verzicht gefordert. 1Kor 9,24–27 (πᾶς . . . ὁ ἀγωνιζόμενος πάντα ἐγκρατεύεται *[pas . . . ho agōnizomenos panta engkrateuetai]*, *jeder, der am Wettkampf teilnimmt, ist in jeder Hinsicht enthaltsam*) meint nicht eine Art der Askese, die den Leib in Mißachtung niederschlägt; sondern das ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ *[hypōpiazō mou to sōma kai doulagōgō]*, *ich züchtige meinen Leib und zähme ihn* (V. 27) ist Ausdruck für die Manneszucht des Kämpfers, der den Leib in seiner Gewalt hat, ihn seinem Willen entsprechend auf ein Ziel hin einsetzt. Dazu sind Nüchternheit (2Tim 4,5) und Übung (1Tim 4,7) erforderlich. Das ist der Lauf und gute Kampf, den – nach dem Verfasser der Pastoralbriefe – Paulus vollendet hat (2Tim 4,7) und den er auch dem Timotheus empfiehlt (1Tim 6,12).

b) Zweck dieses ἀγών *[agōn]* aber ist die Ausbreitung des → Evangeliums. Es geht primär gerade nicht um das Streben nach der Vollkommenheit des Individuums (so gewiß auch sie nicht gleichgültig ist; → Heilig), nicht um ein privates Heil, sondern um das der Berufenen Gottes: »damit wir jeden Menschen vollkommen in Christus dahinstellen« (Kol 1,28). So handelt es sich immer um einen ἀγὼν ὑπέρ *[agōn hyper]*, einen *Kampf für* die anderen (Kol 2,1f; 4,12; Rö 15,30; u. a.). Er geschieht vor allem im → Gebet. Im Gebetskampf vollzieht sich »die Einung menschlichen Ringens und Tuns mit göttlicher Machtwirkung« (Stauffer, 139). Im Gebet kann einer für den anderen eintreten, dessen Sache und dessen Leiden zu dem seinem machen (Röm 15,30; Kol 4,3; 1Thess 5,25; 3,1; auch Hebr 13,18).

Das Verkünden der Gottesbotschaft führt in Auseinandersetzungen mit Widerstehenden (Hebr 12,3f; 2Kor 7,5), aber die Gegner sind letztlich nicht die Menschen (αἷμα καὶ σάρξ *[haima kai sarx]*, Blut und Fleisch), sondern »die überirdischen Mächte und Gewalten, die finstern Beherrscher dieser Welt, die Geistesmächte der Bosheit« (Eph 6,12 nach Viebahn).

c) Dieser Leidenskampf, der im Martyrium seine Vollendung findet, kommt bes. in der Präp. σύν *[syn]* zum Ausdruck. Die Komposita συναγωνίζομαι *[synagōnizomai]* und συναθλέω *[synathlēō]* (Röm 15,30; Phil 1,27; 4,3) meinen nicht nur das Ertragen des gleichen Kampfes mit dem Apostel (Phil 1,30), sondern ein Leiden mit Christus im Aufsehen zu ihm (Hebr 12,1–4), die »Gemeinschaft seiner Leiden« (Phil 3,10), ein »Ausgegossensein des Trankopfers über dem Opfertier (Christus)« (Phil 2,17; 2Tim 4,6; alle drei Stellen verbinden ἀγωνίζω *[agōnizō]* und τρέχω *[trechō]*), »eine Erstattung dessen, was noch mangelt an den Trübsalen Christi, seinem Leib zugut, welcher ist die Gemeinde« (Kol 1,24; vgl. dazu bes. ASchweitzer, Kap. VII, Leiden als Erscheinungsweise des Sterbens mit Christo, in: Die Mystik des Apostels Paulus). Deshalb ist dem Christen der ἀγών *[agōn]* mit seinen Leiden eine Freude, die Freude der Mannschaft, die dem Spielführer den Sieg verdankt. *A. Ringwald*

βραβεῖον

βραβεῖον *[brabeion]* Kampfpreis · βραβεύω *[brabeuō]* Schiedsrichter sein, regieren · καταβραβεύω *[katabrabeuō]* den Siegespreis absprechen, verurteilen

I Das Subst. βραβεῖον *[brabeion]*, *Siegespreis*, ist so sehr term. techn. der Sportswelt, daß es selbst im profanen Griech. selten ist. βραβεύω *[brabeuō]* bezeichnet die Tätigkeit des *Schiedsrichters*, wird aber auch gerne übertragen gebraucht und heißt dann *leiten, bestimmen, regieren.*

βραβεῖον *[brabeion]* umfaßt als Oberbegriff – synonym mit dem im NT nicht, im profanen Griech. aber häufig vorkommenden ἆθλον *[athlon]* – sowohl die *Preise* des ἀγὼν θεματικός *[agōn thematikos]* (ausgesetzte Geldpreise; Öl, Gerste, Schilde als Gaben der Gottheit; Geld und verliehene Rechte durch die Heimatstädte) als auch die des ἀγὼν στεφανηφόρος *[agōn stephanēphoros]* (Kränze, je nach Heiligtum aus Oliven-, Lorbeer-, Epheu-, Fichten-, Blumengewinden, auch aus Silber und Gold; Palmen, φοίνικες *[phoinikes]*, so Offb 7,9, und Myrthenzweige; ταινία *[tainia]* als Stirn- und Armbinden und Ehrungen durch den Herold; → ἀγών; → νικάω). Nicht nur der Sieger, auch ein anwesender Herrscher wurde »gekrönt«; ursprünglich ist der Kranz Hoheitszeichen der Gottheit (Pauly-W.). Wie βραβεύς *[brabeus]*, *Schiedsrichter*, auch die Bedeutung *Fürst* erhalten kann, wird βραβεῖον *[brabeion]* auch in der Bedeutung *Herrscherstab* verwendet. Dabei bezeichnet ἆθλον *[athlon]* den Preis, der verliehen wird, also aus der Perspektive des Gebers, während βραβεῖον *[brabeion]* fast ausschließlich für den empfangenen Preis gebraucht wird. So dürfte das NT nicht zufällig gerade das letztere aufgegriffen haben.

II Im Hebr fehlt der Begriff des Kampfpreises völlig; Delitzsch übersetzt βραβεῖον *[brabeion]* an beiden NT-Stellen mit *s*ekār, Miete, Lohn.* Die LXX hat trotz des Bildes vom Kampf das Wort βραβεῖον *[brabeion]* nicht; erst im hell. Judentum, im griech. Bar und bei Philo taucht es auf. Tertullian übernimmt es als Lehnwort *brabium* ins Lat. – βραβεύω *[brabeuō]* kommt in LXX nur Weish 10,12 vor: Die Weisheit war Schiedsrichter im Kampf Jakobs mit dem Engel (Gen 32,24ff).

III βραβεύω *[brabeuō]* ist als hap. leg. Kol 3,15 exakt zu übersetzen: »Der Friede Christi entscheide als Schiedsrichter in euren Herzen . . .« Auffallenderweise ebenfalls im Kol verwendet Paulus das Wort καταβραβεύω *[katabrabeuō]*, *Siegespreis absprechen* (Kol 2,18); es steht als Wechselbegriff zu dem κρίνειν *[krinein]* von Kol 2,16.

An den beiden ausschließlich paulinischen Stellen, an denen sich βραβεῖον *[brabeion]* findet, ist mit außerordentlichem Nachdruck die Zielstrebigkeit (οὐκ ἀδήλως *[ouk adēlōs]*, nicht aufs Ungewisse) des Wettkampfes betont: 1Kor 9,24ff folgt dem τρέχειν *[trechein]*, dem *Laufen*, ein zehnfaches »damit«, und in Phil 3,10–14 unterstreichen dies die Verben καταντάω *[katantaō]*, *hingelangen*, καταλαμβάνω *[katalambanō]*, *ergreifen*, ἐπεκτείνομαι *[epekteinomai]*, *sich ausstrecken nach*, διώκω *[diōkō]*, *verfolgen, nachjagen*. βραβεῖον *[brabeion]* ist der *Siegespreis*, den der Christ nur mit Einsatz und vielleicht Opfer (Phil 2,16–17 beim Bild des Laufes!) seines ganzen Lebens (vgl. ἀγών *[agōn]* als Kampf des Märtyrers), durch die κοινωνία *[koinōnia]*, die Gemeinschaft mit den → Leiden Christi ergreift (vgl. Phil 3,10). Es geht hier keineswegs um ethische Vervollkommnung; zum Lauf (auch 1Kor 9,24) sind Christen angetreten, τέλειοι *[teleioi]* (Phil 3,15), Christusergriffene (V. 12), die »nicht ihre Gerechtigkeit, sondern die aus Gott durch den Glauben haben« (V. 9). Phil 3,14 meint die Teilnahme an der Totenauferstehung, und zwar nicht an der allgemeinen der Guten und Bösen, sondern »wie immer in den paulinischen Briefen, die, welche den mit dem lebendig machenden Geiste des verklärten Christus beschenkten Gotteskindern als ein mit seliger Empfindung verknüpftes Zusammensein mit ihm (1Thess 4,17) und Mitherrschen (vgl. βραβεῖον *[brabeion]* als Herrscherstab!) in seinem Reich (Röm 5,17; 1Kor 6,2f) eröffnet wird« (Klöpper; vgl. → Auferstehung). Möglicherweise ist an die sog. »Erstauferstehung« bei der Wiederkunft Christi auf den Wolken vor dem tausendjährigen Reich zu denken (1Thess 4,14–17; Offb 20,6; 1Kor 15,23); ähnlich wohl auch 1Kor 9,24. Jedenfalls fällt das βραβεῖον *[brabeion]* als Siegespreis wohl nicht allen zu, die einmal Christen genannt wurden.

A. Ringwald

θριαμβεύω *[thriambeuō]* im Triumphzug mitführen | θριαμβεύω

Das Verbum θριαμβεύω *[thriambeuō]* ist von dem Subst. θρίαμβος *[thriambos]* abgeleitet. θρίαμβος *[thriambos]* bezeichnet den *Hymnus*, der bei feierlichen Umzügen zu Ehren des Gottes Dionysos gesungen wurde, entstammt also urspr. dem Dionysos-Kult. Daher erhielt Dionysos in späterer Zeit den Beinamen: θρίαμβος *[thriambos]*. Das Subst. ging über das Etruskische als »*triumphus*« im Sinne von *Triumph* ins Lat. ein. θριαμβεύω *[thriambeuō]*, bei Polybios (2. Jh. vChr) erstmalig bezeugt, ist die griech. Neubildung zum lat. *triumphare* und bedeutet a) intrans.: *einen Triumph halten*, b) trans.: *jemanden im Triumphzug mitführen*. Alle Bedeutungen von θριαμβεύω *[thriambeuō]* gehen auf den Inhalt des lat. Verbums *triumphare* zurück, bis auf Anastasius Sinaita (5. Jh. nChr): *öffentliches Herumführen eines Verbrechers = beschämen*. I/II

In der hell. Umwelt des NT bezeichnet θριαμβεύω *[thriambeuō]* den Triumphzug eines Herrschers, dem seine besiegten Feinde folgen müssen: »Er führte sowohl Könige als auch Herrscher im Triumphe auf« (Plut. Rom. 33,4). Die Gefangenen waren Schaustücke des Siegers. Auch Weihrauchkessel wurden bei den Triumphzügen mitgeführt und verbreiteten festlichen Duft.

In der LXX kommt die Wortgruppe nicht vor.

Im NT findet sich θριαμβεύω *[thriambeuō]* nur zweimal: Kol 2,15 und 2Kor 2,14, und zwar beide Male in der trans. Bedeutung: *im Triumphzug mitführen*. III

1) Kol 2,15 wird Gott als Sieger und Triumphator vorgestellt: Jesu Weg ans Kreuz ist Gottes Triumphzug. Durch Jesu Tod und Auferweckung sind die gottfeindlichen Mächte (→ Macht) und Gewalten entwaffnet und besiegt worden. Gott als der »imperator mundi« (Weltherrscher; vgl. ThWb III,160) führt sie wie zur Schau gestellte Gefangene in seinem Triumphzug mit.

2) 2Kor 2,14 lautet: »Gott aber sei Dank, der uns immerdar im Triumphzug in Christus mit sich führt und den Geruch seiner Erkenntnis durch uns an jedem Ort offenbart.« Hier bezeichnet Paulus sich selbst als einen von Gott Besiegten, der als → Sklave Jesu Christi (δοῦλος *[doulos]*) im Triumphzug Gottes jederzeit und an jedem Ort mitgeführt wird. Der Apostel versteht seine Missionsarbeit als Sklavendienst, der die göttliche Siegermacht zur Schau stellt und durch seine Verkündigung den Weihrauchduft der göttlichen Erkenntnis verbreitet, den einen zum → Leben, den andern zum → Tod (vgl. den Zusammenhang 2Kor 2,14–17).

K. Dahn / H.-G. Link

νικάω *[nikaō]* siegen · νῖκος *[nikos]* Sieg · νίκη *[nikæ]* Sieg | νικάω

νικάω *[nikaō]* ist in der griech. Lit. seit Homer häufig gebraucht und heißt *siegen*, im Kampf oder auch im Rechtsstreit *Sieger sein*. Das Verb ist Ausdruck für die sichtbare Überlegenheit in der natürlichen Rivalität der Menschen untereinander und wird von hier aus auch auf die Götterwelt übertragen. Es kann auch übersetzt werden mit *übertreffen, überwinden, stärker sein*. Vorausgesetzt ist eine Leistung im physischen oder geistigen Kampf. Das Subst. dazu heißt νίκη *[nikæ]*, *Sieg* bzw. *die Macht, die den Sieg verleiht*. Νίκη *[Nikæ]* ist auch der Name einer griech. Göttin, die in der Kunst oft als Symbol für die eigene Überlegenheit dargestellt wird. Die Götter helfen den Menschen im Kampf und geben ihrer Partei den Sieg. In den Mysterienreligionen bindet sich der Mensch kultisch an die überlegenen Gottheiten, die als Siegermächte verherrlicht werden. I

τὸ νῖκος *[to nikos]* – erst in LXX belegt – ist in der Bedeutung synonym mit νίκη *[nikæ]*. ὑπερνικάω *[hypernikaō]*, seit Hippokrates, selten gebraucht, verstärkt die Grundbedeutung des Simplex.

In der LXX begegnen νικάω *[nikaō]* und νίκη *[nikæ]* nicht eben häufig; das Verbum kommt ca. 25mal vor, das Subst. etwa 10mal. Dabei entfallen nur wenige Belege auf späte Schriften des hebr. AT (Spr, Chr), während weitaus die meisten in den Makk zu finden sind und dort das hebr. *nātsach, siegen, Aufsicht haben über*, bzw. *nētsach, Glanz, Dauer* wiedergeben. II

Natürlich kennt auch das AT das Phänomen menschlicher Rivalität (zB den Streit zwischen Hagar und Sara Gen 16; Joseph und seinen Brüdern Gen 37 etc.), aber νικάω *[nikaō]* wird in der LXX fast nur zur Bezeichnung des Sieges über feindliche Mächte verwendet. Eigentliches Subjekt des Sieges ist Gott, der die Macht über seine, des Volkes und der Frommen Feinde in seinen Händen hält (1Chr 29,11; vgl. Ps 51,6). Der Sieg des Volkes hängt nicht zuerst von der Stärke der Sol-

daten ab, sondern davon, ob Gott die Feinde in die Hände des israelitischen Heeres gegeben hat (Ri 7; 1Makk 3,19). Deshalb lautet die Losung der »heiligen Kriege« in der Makkabäerzeit: »Sieg mit Gott« (2Makk 13,15). Schließlich erwartet und erbittet der Glaube Israels die Zeit, in der Gott alle Feinde des Volkes besiegen wird. – In der Weish-Lit. gewinnt das Wort *Sieg* eine vergeistigte übertragene Bedeutung. Der Weise läßt sich nicht durch die Schönheit einer Ehebrecherin besiegen (Spr 6,25), vielmehr siegt die Vernunft über die Triebe (4Makk 3,17; 6,33).

III Im nt. Gebrauch der Wortgruppe wird als Situation fast ausschließlich der Kampf zwischen Gott bzw. Christus und den widergöttlichen Mächten vorausgesetzt. Am häufigsten begegnet νικάω *(nikaō)* in der Offb, dann in den Joh-Briefen. νίκη *(nikæ)* kommt nur 1Joh 5,4 vor, ὑπερνικάω *(hypernikaō)* nur Röm 8,37. Bei Paulus begegnen die Begriffe selten, haben aber jeweils besonderes theol. Gewicht.

1) In der synopt. Tradition erscheint die Wortgruppe nur Mt 12,20, und zwar als Zitat aus dem ersten Gottesknechtslied (Jes 42,1–4: »der Gottesknecht wird das Recht zum Sieg hinausführen«), und in Lk 11,22. Dort ist vom Stärkeren die Rede, der den bewaffneten Starken besiegt (die synopt. Parallelen Mt 12,29; Mk 3,27 sagen: fesselt), entwaffnet und seine Beute verteilt. Das Bildwort verdeutlicht die Überlegenheit Jesu über die dämonischen Mächte: »Wenn ich durch den Finger Gottes die Dämonen austreibe, so ist ja das Reich Gottes zu euch gekommen« (Lk 11,20). Der irdische Jesus erweist sich in seinen Taten als der verborgene Sieger über die widergöttlichen Mächte, während erst der Auferstandene den endgültigen Sieg über Sünde, Tod und Teufel errungen hat.

2) Röm 8 und 1Kor 15 sind die Kapitel, in denen Paulus am stärksten von der Überwindung der Welt und des Todes durch die Erlösungstat Jesu Christi spricht. Der Kreuzestod und die Auferstehung Jesu sind der Grund dafür, daß keine Macht der Welt mehr endgültig siegen kann. »Der Tod ist verschlungen in den Sieg. Tod, wo ist dein Sieg?« (1Kor 15,54f). Die Gläubigen werden als Gotteskinder mit hineingenommen in diesen Sieg. Ihr Siegen ist nicht eigene Leistung und Verdienst, sondern der Sieg wird ihnen »gegeben« (1Kor 15,57). Dadurch sind sie in die Lage versetzt, ihrerseits das Böse zu überwinden (Röm 12,21). Gegenwärtig werden sie von Trübsal, Angst, Gefahr, Verfolgung und Hunger bedrängt. Aber diese Mächte haben die beherrschende Gewalt verloren. Der Kampf der Glaubenden gegen die Herrschaft der gottfeindlichen Mächte steht unter der Verheißung des Sieges und gewinnt dadurch den Charakter des Überwindens: »Aber in dem allen überwinden wir weit durch den, der uns geliebt hat« (Röm 8,37).

3) Johannes faßt die widergöttlichen Mächte mit dem Begriff κόσμος *(kosmos)* (→ Welt) zusammen. Das Kommen Jesu, sein Leiden und seine Rückkehr zum Vater bedeuten den Sieg über die Welt. Dieser Sieg ist ein Perfektum (Joh 16,33). Der Böse, der diese Welt beherrscht, ist in seiner Macht begrenzt worden durch Jesus, indem dieser als der Stärkere die Seinen von jenen Mächten befreit hat. Damit ist der Kampf entschieden, wenn auch noch nicht beendet. Im Glauben bekommen die Christen teil an diesem Sieg und werden so in die Lage versetzt, ihrerseits die Welt zu überwinden. Der Glaube ist der Sieg über die Welt (1Joh 5,4f; 2,13f; 4,4f).

4) Die sieben Sendschreiben in der Offb (Kap. 2 und 3) wenden sich an angefochtene und unter Verfolgung leidende Christengemeinden in Kleinasien. Jedes Sendschreiben schließt mit einem Aufruf zum Überwinden, der mit der Formulierung ὁ νικῶν *(ho nikōn)* bzw. τῷ νικῶντι *(tō nikōnti)* eingeleitet wird (2,7.11 u. ö.). Der Kampf und die Mühsal des gegenwärtigen Lebens in der Welt und in der Gemeinde sind nicht das Letzte. Der erhoffte Sieg der Gemeinde liegt im schon erfochtenen Sieg Jesu begründet. Den Überwindern gilt die Verheißung des Erbes (vgl. Offb 21,7). Dem Ende aber geht der apokalyptische Kampf zwischen Gott und den feindlichen Mächten voraus. Er ist das Thema der Offb. Die Weltmächte siegen oft in diesem Kampf (Offb 6,2; 11,7; 13,7), aber ihr Sieg bleibt vorläufig. Am Ende wird der endgültige Sieg des Lammes stehen. Christen sind ihm nachgefolgt und haben im Martyrium ihr Blut vergossen (Offb 11,7–12). In der Mitte des Bildes von den Plagen und dem Zorn Gottes sieht Joh die Sieger stehen, die das Loblied anstimmen (Offb 15,2ff).

So steht in allen Auseinandersetzungen mit den Mächten der errungene Sieg des Lammes und der verheißene Sieg der Seinen schon fest, denn das Lamm ist der König aller Könige und der Herr aller Herren (Offb 17,14). Hier hat das christl. Symbol vom Lamm mit der Siegesfahne seinen Ursprung. *W. Günther*

Lit.: EStauffer, Art. ἀγών, ThWb I, 1933, 134ff – ders., Art. βραβεύω, ebd., 636f – GDelling, Art. θριαμβεύω, ThWb III, 1938, 159f – OBauernfeind, Art. νικάω, ThWb IV, 1942, 941ff – ders., Art. πόλεμος, ThWb VI, 1959, 501ff – VCPfitzner, Paul and the Agon Motif. Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature, 1967.

Kanon

κανών *[kanōn]* Regel, Maßstab, Norm

κανών

Das griech. Wort κανών *[kanōn]* ist Lehnwort aus dem Semitischen, wo es urspr. *Rohr (Schilfrohr, Kalmus, Getreidehalm)* bedeutet. Seit Hom. überliefert, bedeutet κανών *[kanōn]* dasjenige, an das etwas anderes gehalten werden kann zum Spannen, Aufwickeln oder Messen. Der Begriff des Messens setzt sich durch, und seit dem 5. Jh. heißt κανών *[kanōn]* vor allem *Meßschnur, Meßstab, Waagebalken; feststehende Regel, Norm.* In der Mathematik, Astronomie und Geschichtsschreibung bedeutet κανών *[kanōn] Liste* oder *Tabelle;* in der Kunst: *Richtschnur* (Polyklets »Speerträger« wurde schon von den Zeitgenossen κανών *[kanōn]* genannt; Plinius, Naturalis Historia 34,55). In der Philosophie bezeichnet κανών *[kanōn]* das Kriterium der Beurteilung. I/II

In dieser Bedeutung findet sich κανών *[kanōn]* auch 4Makk 7,21, während Jdt 13,6 so etwas wie den Tragebalken eines Bettes meint. In dem sowieso fast unverständlichen Vers Mi 7,4 scheint κανών *[kanōn]* eine verständnislose spätere Konjektur ohne hebr. Äquivalent zu sein. Für das mit κανών *[kanōn]* bezeichnete Denken hat das AT weder Begriff noch Verständnis.

1) Im NT findet sich das Wort κανών *[kanōn]* selten; nur Paulus verwendet es. Er gebraucht es im Sinne von *Norm, Maßstab.* κανών *[kanōn]* ist dann sowohl *Regel* für das eigene Christenleben als auch *Richtschnur* der Beurteilung anderer (Gal 6,16: »Und wieviele nach dieser Regel einhergehen, – Friede und Barmherzigkeit sei über sie und über das Israel Gottes«). Paulus faßt mit der Wendung »nach dieser Regel« (τῷ κανόνι τούτῳ *[tō kanoni toutō]*) zusammen, was er zuvor gesagt hat. κανών *[kanōn]* ist eine *Lebensregel,* deren Inhalt der Kreuzestod Christi ist, der ein neues Gottesverhältnis und damit eine neue Seinsgrundlage schenkt. Der κανών *[kanōn]* gibt an, was zu tun, was abzulehnen und was anzunehmen ist; er setzt eine neue Wertskala, die sich von allem unterscheidet, was außerhalb des von Christus geschenkten Heils zu finden ist. Er ist eine Regel, die im lebendigen Wandel angewandt sein will; ihr entspricht die »neue Kreatur« (Gal 6,15). »Nach dieser Regel einhergehen« bedeutet, daß sich das vom Heilswerk Christi geprägte neue Sein im Vollzug des Denkens und Handelns manifestiert. Wer nach dieser Christus-Regel lebt, gehört zu dem »Israel Gottes«. III

2) Im gleichen Sinne ist κανών *[kanōn]* in einigen Lesarten von Phil 3,16 zu verstehen. Paulus spricht dort vom Ergriffensein durch Christus, das nach dem Ziel der himmlischen Berufung jagen läßt. Dies ist die *Norm* des Wandels, der sich alle in gemeinsamer Gesinnung unterworfen haben. – In davon abgewandeltem Sinn gebraucht Paulus das Wort κανών *[kanōn]* im Abschnitt 2Kor 10,13–16. Er beruft sich zur Verteidigung seiner apostolischen Autorität und Wirksamkeit in Korinth auf das »Maß der Regel«, das Gott ihm zugemessen hat. κανών *[kanōn]* ist hier Norm für sein apostolisches Amt. Man wird darunter schwerlich das ihm zugeteilte Arbeitsfeld (R; Z; M) verstehen können, sondern die Regel, daß er tätig ist, wo bislang noch nie das Ev. verkündigt worden ist (vgl. Röm 15,20f).

3) Im kirchlichen Sprachgebrauch versteht man unter Kanon vor allem die Tabelle der von der Kirche als Urkunden göttlicher Offenbarung anerkannten Schriften. Der Kanon des AT wurde auf der Synode von Jamnia ca. 100 nChr abgeschlossen, während der jetzige Umfang des NT nach einer jahrhundertelangen Entwicklung erst im Verlauf des 4. Jh. auf

Grund des 39. Osterbriefes des Athanasius und der Synoden von Rom und Karthago festgelegt wurde. Der Schriftkanon gilt als Maßstab für Predigt, Lehre und Leben von evangelischen Kirchen. Angesichts so verschiedener Schriften wie Ex und Pred oder Gal und 2Petr stellt sich heutzutage neu und verschärft die Frage nach Mitte und Einheitlichkeit des biblischen Kanons. Auch wenn man sich der Einsicht von Ernst Käsemann (Ex. Vers. u. Bes. I,214ff) nicht entziehen kann, daß der NT-Kanon nicht die Einheit der Kirche, sondern die verschiedenen Konfessionen begründet, wird man dennoch von einer gemeinsamen Ausrichtung der biblischen Schriften auf die ihnen allen vorausliegende Mitte Christus sprechen können.

J. Guhrt / H.-G. Link

Lit.: HOppel, ΚΑΝΩΝ. Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes und seiner lateinischen Entsprechungen. Philologus Suppl. Bd. 30, H. 4, 1937 – HWBeyer, Art. κανών, ThWb III, 1938, 600ff; zum Kanonproblem: WGKümmel, Notwendigkeit und Grenze des neutestamentlichen Kanons, ZThK 47, 3, 1950 (= Heilsgeschehen und Geschichte, NThSt 3, 1965, 230ff) – EKäsemann, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?, EvTh 1, 1951/52 (= Ex. Vers. u. Bes. I, 1960, 214ff) – HBraun, WAndersen, WMaurer, Die Verbindlichkeit des Kanons, Fuldaer Hefte 12, 1960 – WMarxen, Das Problem des Kanons aus der Sicht des Exegeten, NZSTh 2, 1960, 137ff – KAland, Das Problem des nt. Kanons, NZSTh 4, 1962, 220ff (= Studien zur Überlieferung des NTs und seines Textes, 1967, 1ff) – NAppel, Kanon und Kirche, Konfessionskundl. und kontroverstheol. Studien 9, 1964 – OJoest, Erwägungen zur kanonischen Bedeutung des NT, KuD 12, 1966, 27ff – EFuchs, Kanon und Kerygma, ZThK 63, 1966, 410ff – Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation u. krit. Analyse z. gegenwärtigen Diskussion, hrsg. v. EKäsemann, 1970 – ESchweizer, Kanon?, EvTh 31, 1971, 339ff – JLönning, Kanon im Kanon, 1972 (= FGLP, X,43) – ASand, Kanon von den Anfängen bis zum Fragmentum Muratorianum, 1974 (= HDG I,3a,1) – WSchrage, Die Frage nach der Mitte und dem Kanon im Kanon des Neuen Testaments in der neueren Diskussion, in: Rechtfertigung, Festschr. EKäsemann, 1976, 415ff.

Kind

Werden Menschen als Kinder bezeichnet, so kann damit an ihre Herkunft erinnert sein, oder aber sie werden hinsichtlich ihres Alters, ihrer Eigenart oder ihrer sozialen und gesellschaftlichen Stellung charakterisiert. Im Griech. stehen für diese versch. Aspekte eine Reihe von Wörter zur Verfügung: τέκνον *[tęknon]*, von τίκτω *[tiktō]*, *gebären* (→ Geburt), abgeleitet, meint das *Kind* als Abkömmling seiner Eltern und Vorfahren. Hinsichtlich des Alters wird zwischen παιδίον *[paidion]*, dem *Säugling* und *Kleinkind* (vgl. βρέφος *[brephos]*), und παῖς *[pais]*, dem Kind etwa zwischen 7 und 14 Jahren unterschieden; παῖς *[pais]* bringt außerdem die niedrige gesellschaftliche Stellung und antike Sklavenfunktion des Kindes zum Ausdruck und kann von daher auch den Diener bzw. Sklaven meinen. Mit νήπιος *[næpios]* wird vor allem die kindliche Hilflosigkeit, Unerfahrenheit und Einfalt charakterisiert; es kann seine Bedeutung bis zu »töricht« ausdehnen. Während mit παῖς *[pais]* und τέκνον *[tęknon]* sowohl der Junge wie das Mädchen gemeint sein können, wird der *Sohn* im Unterschied zur Tochter (θυγάτηρ *[thygątær]*) mit υἱός *[hyios]* bezeichnet; dieses Wort wird am häufigsten in übertragener Bedeutung, etwa zur Bezeichnung des Schüler/Lehrer-Verhältnisses oder der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe verwendet (vgl. auch τέκνον *[tęknon]*). – Zu den christologischen Titeln »Sohn« (υἱὸς [τοῦ] θεοῦ *[hyios (tou) theou]*) bzw. »Knecht« (παῖς τοῦ θεοῦ *[pais tou theou]*) vgl. die entsprechenden Artikel unter → Sohn Gottes.

νήπιος

νήπιος *[næpios]* Kind

I νήπιος *[næpios]* bezeichnet das *Kind*, insofern es *hilflos, unmündig* und *unerfahren* ist. Auch in übertragener Bedeutung kann der Ausdruck verwendet werden, zB von der *jungen Saat* (Theophrast, Hist. Plant. VIII 1,7). Darüber hinaus können die Eigenschaften des törichten und unerfahrenen Kindes in den Vordergrund treten, so daß die Bedeutung *Kind* zurücktritt oder gar zugunsten von *töricht, unerfahren* ganz aufgegeben wird (vgl. zB Soph. El. 145f: *töricht* ist, wer die elend umgekommenen Eltern vergißt). Namentlich die griech. Philosophie, die den Menschen die rechte Welterkenntnis und das vernünftige Leben vermitteln will, geißelt den uneinsichtigen Menschen ohne

Lebenserfahrung als νήπιος *[næpios]*, als *Toren* (zB Hes Op 130,286ff; Epict Diss III 24,53). Lucian (Peregr Mort 11) verspottet die Christen, die sich sogar selber παῖδες *[paides]* (→ παῖς) nennen, als *törichte Kinder*.

Das Hebr. hat kein dem griech. νήπιος *[næpios]* genau entsprechendes Äquivalent; in der Bedeutung *Kind* gibt die LXX 4 verschiedene hebr. Wörter mit νήπιος *[næpios]* wieder: *jōneq* = *Säugling* (Jes 11,8; LXX häufig: θηλάζων *[thælazōn]*); *ʿōlēl* bzw. *ʿōlāl* = *Kleinkind* (1Sam 15,3; LXX gelegentlich: βρέφος *[brephos]*); *taph* = *kleines Kind* (Ez 9,6) und *naʿar* = *Knabe* (Spr 23,13). Dabei sind die Schwachheit, Hilflosigkeit und Unterlegenheit des Kindes gegenüber den Erwachsenen, u. a. bei Kriegshandlungen, die wichtigsten Charakteristika des νήπιος *[næpios]* (vgl. Klgl 1,5). Historisierend stellt Hos 11,1 die Anfänge Israels – dh den Auszug aus Ägypten (vgl. auch 2,17) – als Jugendzeit des Volkes dar (νήπιος *[næpios]* = *naʿar*), in der es – im Gegensatz zu seinem kanaanäischen Abfall – in der Darstellung des Propheten noch ungeteilt und treu Jahwe folgte. II

Außer den genannten Wörtern übersetzt LXX auch das hebr. *pæti* = *einfältiger Mensch* mit νήπιος *[næpios]* (Ps 19,8). Während in der Weisheitslit. (Spr 1,32; vgl. auch 1,22 Aquila) der νήπιος *[næpios]* als *einfältiger*, dh *unverständiger* und *törichter Mensch* getadelt wird, bezeichnet νήπιος *[næpios]* in den Pss (116,6; 119,130 u. ö.) den *einfältigen Frommen*, der unter Gottes Schutz steht und auf seine Belehrung hört (vgl. das paul. μωρός *[mōros]*, töricht).

νήπιος *[næpios]* kommt im NT vor allem bei Paulus, sonst nur in Mt, Lk und je einmal in Eph und Hebr vor. III

1a) In Mt 21,16 ist das Zitat Ps 8,3 eine Einfügung des ersten Evangelisten in die Geschichte von der Tempelreinigung (Mt 21,10–17). Auf den Vorwurf der Gegner läßt der erste Evangelist Jesus mit dem Zitat Ps 8,3 antworten, das auch für die Gegner unbestrittene Autorität bedeutet, so daß sich ihre Vorwürfe als gegenstandslos erweisen. Offensichtlich knüpft νηπίων *[næpiōn]* (V. 16; vgl. das parallele θηλαζόντων *[thælazontōn]*) an παῖδας *[paidas]* (V. 15) an, ohne daß aber auf dieser Verbindung pointiertes Gewicht läge. Von größerer Wichtigkeit ist, daß der (zweite; vgl. V. 9) Osanna-Ruf gerechtfertigt erscheint (vgl. die auch sonst bei Mt feststellbaren Doppelungen) und der Beschuldigung Jesu der Boden entzogen wird.

b) Älter als diese späte redaktionsgeschichtliche Arbeit des ersten Evangelisten ist das von Mt und Lk übernommene Wort Mt 11,25 = Lk 10,21: es stammt aus der von beiden benutzten Quelle Q. Weiter zurück läßt sich das Wort von der Offenbarung an die Kinder nicht verfolgen (was mit ταῦτα *[tauta]* bzw. αὐτά *[auta]* gemeint ist, bleibt unklar): es kann aus einer nicht mehr erhaltenen aram. Tradition (vgl. die Parallelen St.-B. I,606f) oder von Jesus selbst stammen. Mt 11,25 sind mit den νήπιοι *[næpioi]* als Gegensatz zu den Weisen und Verständigen entweder *Kinder* gemeint, die im Vergleich mit den Erwachsenen in der Regel als *unfertig* und *unweise* galten (vgl. dazu 1Kor 14,20), oder allgemein die *Einfältigen*, ohne daß auf dem Alter der »Kinder« ein Ton läge.

2a) Der Gegensatz Kind – Erwachsener ist 1Kor 13,11 gemeint. Paulus verwendet die Gegenüberstellung, um diesen Äon (νυνί *[nyni]* V. 13) von jenem Äon (τότε *[tote]* V. 12) zu unterscheiden. Freilich ist dem Apostel der Vergleich nicht ganz geglückt; denn während Paulus vergleichsweise ausführt, er sei ein Mann geworden, will er sachlich gerade sagen, daß jener Äon noch aussteht (V. 12). Der Gegensatz Kind – Erwachsener wird Röm 2,20 auf das Schüler-Lehrer-Verhältnis angewendet: Der Jude, der das Gesetz hat, weiß sich in der Rolle des Lehrers, der den νήπιος *[næpios]* unterrichtet, der das Gesetz nicht hat.

1Kor 3,1 ist das Pneumatisch-Geistige der Gegensatz zu dem Sarkisch-Fleischlichen und dem Kindsein. Das Nochnicht (V. 2) und der Zusatz »in Christo« zu νηπίοις *[næpiois]* stellen dem geschehenen Anfang die Weiterentwicklung gegenüber, wie es auch das Bild von der Milch und der festen Speise andeutet. Also geht es nicht um ein vorchristl. Stadium im Gegensatz zum christl. Leben, sondern um das begonnene, aber noch entwicklungsbedürftige christl. Leben. Im Hintergrund stehen wohl die hell. Mysterienkulte (vgl. aber Schlier, ThWb I,644), nach denen der Myste durch mehrere Weihen zu einer immer höheren Stufe der Vollkommenheit gelangt. Der Unterschied zu den Mysterienkulten liegt aber bei Paulus

darin, daß statt der heidnisch-sakramentalen Speise die christl. Botschaft gemeint ist. Das Kindsein ist demnach nicht eine abgeschlossene Stufe, sondern nur ein Durchgangsstadium (so auch Hebr 5,13f; vgl. dazu L. Mattern, aaO, 198f). Den Hintergrund zu Eph 4,14 bilden ebenfalls die hell. Mysterienkulte (s. zu 1Kor 3,1): Es kommt darauf an, zu wachsen (V. 15), vollkommen zu werden (V. 13). Auch hier wollen nicht Christen von Nichtchristen unterschieden werden, sondern aus Christen, die verführbar sind wie unmündige Kinder, sollen vollkommene Christen werden.

b) 1Thess 2,7 sind zwei Lesarten bezeugt: a) ἤπιοι *[æpioi]* (wir waren freundlich, milde in eurer Mitte); b) νήπιοι *[næpioi]* (das vorangehende Wort schließt mit ν *[n]*, so daß dieses ν beim Abschreiben irrtümlich doppelt geschrieben wäre). Doch führt die Interpretation bei der Lesart b) zu Schwierigkeiten (V. 7b vergleicht Paulus nicht sich, sondern die Thessalonicher mit »Kindern«), so daß in diesem Falle nur die Bedeutung »töricht« in Frage käme: Wir, so Paulus, waren *töricht* in eurer Mitte. Anders als sonst argumentiert Paulus in Gal 4,1.3. Er verwendet an dieser Stelle juristische und temporale Kategorien: Die vorchristl. Zeit, dh die Zeit vor dem Kommen Jesu auf Erden (V. 4), war die νήπιος *[næpios]*-Zeit der Unmündigen und der Sklaven. Während die νήπιοι *[næpioi]* von dem Nomos (→ Gesetz) und den στοιχεῖα *[stoicheia]*, *Mächten*, als Sklaven gefangen gehalten wurden, hat Christus, indem er durch sein Kommen den Anbruch des kommenden Äons herbeiführte, die ehedem unmündigen Erben in den Stand mündiger Söhne (→ υἱός, υἱοθεσία) versetzt (V. 5). Beide Zeiten stehen sich abgegrenzt gegenüber. *G. Braumann*

παῖς

παῖς *[pais]* Kind, junger Mensch, Knecht · παιδίον *[paidion]* das (kleine) Kind · παιδάριον *[paidarion]* das (kleine) Kind, Jüngling · βρέφος *[brephos]* das Ungeborene, der Säugling

I 1) παῖς *[pais]* (seit Homer; Wurzel: *pou* bzw. *pau* = *wenig, gering*, vgl. lat. *pauper, paulus*) bezeichnet das *Kind* (meist in der maskulinen Form) als *Sohn*, aber auch als *Tochter* seiner Eltern, in Beziehung zu seiner Umwelt (Hom. Il. 2,205), den *an Jahren jungen Menschen* im kindlichen Alter (Hom. Od. 4,665; so auch den Knaben zwischen 7 und 14 Jahren im Unterschied zum Kleinkind bzw. Jüngling, vgl. zB Hippokr. De Hebdomadibus 5), sozial den *Knecht, Sklaven, Diener* (Aischyl. Choeph. 653f. fem. παιδίσκη *[paidiskæ]* *Magd, Dienerin*; → Sohn Gottes, Art. παῖς θεοῦ).

2) παιδίον *[paidion]* (seit Hdt.), Diminutiv zu παῖς *[pais]* bezeichnet das *kleine Kind* (Hdt. II 119), das *Neugeborene* (Hdt. I 110). Das Alter, die Abstammung und Verwandtschaft, die Unterordnung unter eine höher gestellte Person, die Unerfahrenheit und Hilflosigkeit im Vergleich mit Erwachsenen sind Motive, die das Wort inhaltlich füllen.

3) παιδάριον *[paidarion]* (seit Aristoph), ebenfalls Diminutiv zu παῖς *[pais]*, meint vorwiegend wie παιδίον *[paidion]* das *kleine Kind* (vgl. Plato Symp. 207d), aber auch den *jungen Mann* (vgl. Tob 6,2f), den *jugendlichen Knecht* (Xenoph. Ag. 1,21; Aristoph. Pl. 823.843).

4) βρέφος *[brephos]*, seit Homer belegt, bezeichnet das *Ungeborene* (Hom. Il. 23,266), das *gerade Geborene*, den *Säugling* und das *Kleinkind* (so seit Pindar).

II 1) In LXX kommt παῖς *[pais]* etwa 500mal vor und tritt für 10 verschiedene hebr. Wörter ein, bes. oft für ʿæbæd = *Sklave, Knecht, Untergebener* (341mal; s. o. I,1; → Sklave, Art. δοῦλος; → Sohn Gottes, Art. παῖς θεοῦ). Indem es aber auch für hebr. *naʿar* = *Kind* (zB Spr 1,4), *bēn* = *Sohn* (zB Spr 4,1) u. a. steht, unterscheidet sich der Gebrauch von παῖς *[pais]* in seiner Bedeutungsbreite nicht vom Profangriech. (s. o. I,1).

2) Hebr. Äquivalente für παιδίον *[paidion]* sind *jælæd* (35mal), *naʿar* (27mal), *bēn* (19mal), *taph* (7mal); für παιδάριον *[paidarion]* überwiegend *naʿar*. παιδίον *[paidion]* bzw. παιδάριον *[paidarion]* bezeichnen also in LXX wie im Profangriech. den *Säugling* (Gen 21,7), das *kleine Kind* (Gen 21,14), den *Knaben* (Gen 22,5.12) und den *jungen Mann* (Ri 8,14). Häufig wird damit die dienende Funktion junger Leute als *Begleiter* (Gen 22,5), *Laufburschen* (Ri 7,10), *Waffenträger* (Ri 9,54; 1Sam 14,1) oder *Knechte* (Neh 13,19; Ruth 2,5f) betont.

III 1) Q enthielt sowohl παῖς *[pais]* (Mt 8,6.13: *Kind* oder *Knecht*; vgl. Lk 7,7) als auch παιδίον *[paidion]* (Mt 11,16 = Lk 7,32). Ebenfalls gebraucht Mt παῖς *[pais]* (Mt 14,2) und παιδίον *[paidion]* (Mt 14,21; 15,38: die Zahl der Gesättigten sah Mt bei Mk ohne Frauen

und Kinder angegeben, so daß das Wunder eine Steigerung erfährt). Mk hat nur das Wort παιδίον *[paidion]* (weder βρέφος *[brephos]* noch παῖς *[pais]*), zB Mk 5,39 (Mt 9,24 κοράσιον *[korasion]*); 7,28; 9,24. Lk verwendet als einziger Evangelist βρέφος *[brephos]*, vor allem in den Kindheitsgeschichten: das *Ungeborene* (zB Lk 1,41.44; der gerade geborene *Säugling* Lk 2,12.16; Apg 7,19). Vielleicht denkt Lk, wenn er παιδίον *[paidion]* durch βρέφος *[brephos]* ersetzt (auch Lk 18,15) bes. an Säuglinge? Bei Lk findet sich aber auch παῖς *[pais]* (Lk 2,43: der zwölf Jahre alte Jesus; 8,51.54: *Mädchen*; 12,45; 15,26: *Knecht*) und παιδίον *[paidion]* (Lk 1,59: das Kind bei der Beschneidung; 11,7: Kinder im Gleichnis vom bittenden Freund). Joh verwendet ebenfalls sowohl παῖς *[pais]* (nur Joh 4,51) als auch παιδίον *[paidion]* (Joh 16,21: das *gerade Geborene*); 4,49. V. 50: υἱός *[hyios]*, außerdem noch παιδάριον *[paidarion]* (Joh 6,9: ein *etwas größeres Kind*; im NT nur an dieser Stelle).

Paulus warnt 1Kor 14,20 davor, kindisch zu werden (»werdet nicht Kinder«). Das Bild vom Kind wird an dieser Stelle also negativ gebraucht (anders Mk 10,15). Sonst findet sich die Wortgruppe bei Paulus nur noch Gal 4,22f.30f (παιδίσκη *[paidiskæ]*). Hebr verwendet παιδίον *[paidion]* 3mal (2,13.14; 11,23). βρέφος *[brephos]* kommt außer an den angegebenen Stellen bei Lk nur noch 2Tim 3,15 (ἀπὸ τοῦ βρέφους *[apo tou brephous]*, *von Kind auf*) und 1Petr 2,2 vor. Letztere Stelle spricht von den neugeborenen Kindern (βρέφη *[brephæ]*) in übertragener, aus den hell. Mysterienkulten (→ υἱός II,2c und → τέκνον III, über das joh. Verständnis der Gotteskindschaft) verständlicher Bedeutung.

Ein besonderes theol. Gewicht ruht an den angeführten Stellen auf den genannten Wörtern selbst offensichtlich nicht. Die vorgegebenen Verhältnisse werden unbefangen übernommen, ohne daß über die Stellung des Kindes vor Gott, der Welt oder den Nächsten bes. reflektiert würde.

2a) Anders verhält es sich mit (dem Paradigma bzw. Apophthegma) der Segnung der Kinder. Offensichtlich trat die urchristl. Gemeinde, indem sie sich auf Jesus berief, dafür ein, daß auch Kinder an der Gottesherrschaft teilhaben (Mk 10,14 par). Umstritten ist, ob Mk 10,13ff auf die → Taufe anspielt (vgl. auch → Hindern, Art. κωλύω). Außerdem gab es Traditionen, die das Annehmen der Gottesherrschaft mit dem Kindsein vergleichen (ὡς *[hōs]*: Mk 10,15). Was aber ist damit gemeint? Kaum ist an eine Vorbedingung zur Erlangung des Heils gedacht: also nicht an Reinheit oder Unschuld (vgl. aber St.-B. II 422), auch nicht an eine Buße, die der Annahme der Gottesherrschaft vorauszugehen hätte. Auch darf nicht an die Einfalt oder an eine sentimentale Liebe zum Kind gedacht werden. Vielmehr ist wohl eher die Schutzlosigkeit und Hilfsbedürftigkeit des Kindes gemeint. Das Kind kann sich nicht das Leben aus der eigenen Leistung sichern, sondern es ist ganz auf die Fürsorge und Hilfe der Eltern angewiesen; es muß sich also »beschenken« lassen (→ νήπιος): den Geringen, den Schutzlosen steht die Tür zum Gottesreich offen.

b) Möglicherweise ist Mt 18,3 eine Umbildung des 1. Evangelisten (στρέφειν *[strephein]* kommt nicht bei Q und Mk, wohl aber bei Mt und Lk vor), so daß man diesen Vers in Zusammenhang mit der Theol. des 1. Evangelisten auszulegen hat: V. 4 wird das Sichselbstermiedrigen ausdrücklich auf das V. 3 genannte Kind bezogen. Den Demütigen (vgl. die Seligpreisungen), den Dienern (Mt 23,11f) ist das Gottesreich verheißen.

c) Wie sehr die hilflosen Kinder unter dem Schutz der christl. Gemeinde standen, zeigt Mk 9,37 par: Wer ein Kind aufnimmt, nimmt Jesus auf und den, von dem er gesandt ist. Nicht eine vorgegebene Schöpfungsordnung, sondern das sich vor Jesus und Gott verantwortlich wissende Verhalten schützt in der urchristl. Gemeinde das Kind.

Vgl. auch → Sohn Gottes, Art. παῖς θεοῦ. *G. Braumann*

τέκνον *[tęknon]* Kind · τεκνίον *[teknion]* das kleine Kind

τέκνον

I/II τέκνον *[tęknon]*, seit Homer belegt, meint das *Kind* im Verhältnis zu seinen Eltern und Vorfahren (τίκτειν *[tiktein]* *zeugen, gebären*; LXX: τεκνοποιεῖν *[teknopoiein]* Gen 11,30 u. ö.; NT: τεκνογο-

νία *[teknogonia]* 1Tim 2,15, τεκνογονεῖν *[teknogonein]* 1Tim 5,14). τέκνον *[tęknon]* bezeichnet sowohl das *noch zu gebärende Kind* (Gen 3,16; 17,16) als auch den *älteren Sohn* (Gen 27,13), ohne daß auf dem Geschlecht ein Ton läge, obwohl in LXX τέκνον *[tęknon]* (für 11 hebr. Wörter eintretend) oft als Übers. für *bēn* verwendet wird. Neben der weiter gefaßten Bedeutung *Nachkomme* (Gen 30,1) wird das Wort auch in übertragenem Sinne gebraucht: als vertrauliche Anrede (Gen 43,29) oder als Bezeichnung der *Schüler* in ihrem Verhältnis zum Meister (1Sam 3,16; 26,17; 21,25). Ps 34,12 ruft (die Weisheit) den Menschen zu: »Kommt her, Kinder, und höret auf mich.«

τεκνίον *[teknion]*, Diminutiv zu τέκνον *[tęknon]*, ist »wohl ein Wort der Kinderstube« (Oepke, 638) und bezeichnet das *kleine Kind*, das »*Kindlein*«. Das Wort fehlt in LXX.

III 1) Sämtliche Schichten der synopt. Tradition enthalten das Wort τέκνον *[tęknon]*: in Q zur Beschreibung des Verhältnisses der Eltern zu ihren Kindern (Mt 7,11 = Lk 11,13), in übertragener Bedeutung (Mt 23,37 = Lk 13,3) und in der Bedeutung *Nachkomme* (Mt 3,9 = Lk 3,8; vgl. dazu auch Joh 8,39; Röm 9,7f; Gal 4,31). Markus spricht von Kindern im Hinblick auf ihr Verhältnis zu den Eltern (Mk 13,12 = Mt 10,21 u. ö.). Als Anrede Jesu wird das Wort Mk 2,5 (= Mt 9,2); 10,24 verwendet. Im Sondergut des Matthäus ist ebenfalls von Kindern als den zu ihren Eltern gehörenden Familienmitgliedern die Rede (Mt 18,25; 21,28; 27,25). Das gleiche gilt für das Sondergut des Lukas (Lk 15,31 u. ö.). Eine selbständige Weiterbildung des 3. Evangelisten liegt wohl Lk 23,28 vor (s. auch Apg 2,39; 7,5; 13,33; 21,5). Als Anrede wird *Kind* Lk 16,25 im Sinne der Zugehörigkeit zu einer übergeordneten Gruppe Lk 7,35 (Q oder luk. Formulierung) verwendet.

Auch sonst im NT werden die Kinder im Verhältnis zu ihren Eltern erwähnt. So korrespondiert dem Gehorsam der Kinder gegenüber den Eltern (Eph 6,1; Kol 3,20) die Güte der Eltern zu ihren Kindern (Eph 6,4; Kol 3,21; vgl. 1Thess 2,7). Zur Aufgabe der Eltern gehört das Ermahnen (1Thess 2,11); von daher leitet Paulus sein Ermahnen der Gemeinde ab (ebd.). Er vergleicht seine Gemeinde mit Kindern (1Kor 4,14; 2Kor 6,13; Gal 4,19). Ebenso sieht Paulus sein Verhältnis zu Timotheus als ein Vater-Kind-Verhältnis (1Kor 4,17; Phil 2,22). — Die sich verzögernde Parusie hat wohl die Gemeinden mitbestimmt, besonderes Gewicht auf geordnete Familienverhältnisse zu legen (1Tim 3,4.12; Tit 1,6; vgl. auch 1Tim 5,4). — Die Pastoralbriefe sprechen vom »Kind im Glauben« (1Tim 1,2; 2Tim 1,2; 2,1; Tit 1,4).

τεκνίον *[tekniọn]* wird nur in den joh. Schriften, und zwar als Anrede an die Jünger bzw. die Gemeinde gebraucht (Joh 13,33; 1Joh 2,1.12.28; 3,7.18; 4,4; 5,21; → παῖς).

τέκνον *[tęknon]* kann aber auch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe beschreiben: 1Petr 1,14 (die Gehorsamen); Eph 2,3 (die dem Zorn Gottes Verfallenen); 2Petr 2,14 (die unter dem Fluch Stehenden); vgl. auch 2Joh 1,4.13; 3Joh 4.

2) Traditionen, die voneinander unabhängig sind, sprechen von Gotteskindern: Paulus geht von der These aus, daß die, die zu Israel gehören, unter Gottes Segen stehen (Röm 9,4f; Gal 4,21f). Wer aber gehört zu Israel? Nicht die natürlichen Nachkommen Abrahams (Röm 9,6f; Gal 4,23), sondern die Glaubenden, denen die Verheißung gilt (Röm 9,8; Gal 4,23.28). »Die aus Glauben (gerechtfertigt werden), die sind Abrahams Söhne« (Gal 3,7). Die Alternative heißt Fleisch-Geist (Gal 4,29; Röm 8,13). Es handelt sich also nicht um eine naturhafte Gotteskindschaft, sondern um eine adoptiv-rechtliche Annahme der Glaubenden als Kinder Gottes und Erben der Verheißung. Das Geschenk der Gotteskindschaft (υἱοθεσία *[hyiothesia]*, vgl. Art. υἱός) ist der → Geist, der *Abba* = *Vater* ruft, in die Freiheit führt und auf die Sohnschaft hoffen läßt (Röm 8,13—17.19—23).

Während Paulus heilsgeschichtlich argumentiert und nicht zwischen *Kind* und *Sohn* unterscheidet, bedient sich Joh der Sprache hell. Mysterienreligionen, die die Gotteskindschaft realistisch als Zeugung und Geburt, als ein durch Weihen vermitteltes neues Sein verstanden: das Gotteskind ist von Gott geboren (Joh 1,12f; 1Joh 2,29; 3,2). Antithetisch stehen

Gotteskinder (nicht: Gottessöhne) und Teufelskinder einander gegenüber (1Joh 3,10). Die Gottesliebe und die Bruderliebe kennzeichnen das Sein der Gotteskinder (1Joh 4,21; → υἱός III,2a).

Eph 5,1 wird die Gemeinde aufgerufen μιμηταὶ τοῦ θεοῦ *(mimætaị tou theoụ)*, *Nachahmer Gottes*, zu sein, die in V. 1b dann ὡς τέκνα ἀγαπητά *(hōs tękna agapætą)*, *als die geliebten Kinder*, bezeichnet werden. Hier handelt es sich um den Ruf in die Nachfolge. Der Nachfolgende steht im Kindschaftsverhältnis zu Gott. Diese → Nachfolge kann aber unter Umständen beinhalten, daß der Nachfolgende auf alles verzichtet, u. a. auch auf seine Kinder (Mk 10,29f; vgl. auch Lk 14,26).

Die eschatologischen Greuel werden u. a. damit ausgemalt, daß der Vater gegen das Kind und das Kind gegen die Eltern vorgeht (Mk 13,12 = Mt 10,21; vgl. Lk 21,16).

3) Eine »Theol. des Kindes« hat das NT also nicht entwickelt. Von Kindern ist mehr beiläufig und selbstverständlich als betont und thematisch die Rede. Wo zB von Kindern in der Begegnung mit Jesus die Rede ist, lassen die Texte weder eine sentimentale Kinderliebe noch eine Ideologie des unschuldigen Kindes erkennen. *G. Braumann*

υἱός

υἱός *(hyiọs)* Sohn · υἱοθεσία *(hyiothesịa)* Annahme an Kindes Statt, Adoption

I 1) υἱός *(hyiọs)*, seit dem mykenischen Griech. belegt, bezeichnet den *Sohn* in weitestem Sinne: es ist sowohl der Sohn menschlicher Eltern (Hom. Il. 5,159) als auch der *Abkömmling* von Tieren und Pflanzen gemeint. Darüber hinaus kann υἱός *(hyiọs)* allgemein der *Nachkomme* (Hom. Il. 2,727; *Nebensohn*) ohne Rücksicht auf den unmittelbaren Vorfahren, zB auch der *Enkel* sein. Die verwandtschaftlichen Beziehungen treten ganz zurück, wenn an ein Interessenverhältnis gedacht ist: das Meister-Schüler-Verhältnis kann als Vater-Sohn-Verhältnis dargestellt werden. Damit hängt aufs engste zusammen, daß die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe mit der Formulierung *Sohn* zum Ausdruck gebracht wird (Homer: Söhne der Achaier). Schließlich kann υἱός *(hyiọs)* (vgl. hebr. *bēn* mit status constructus) mit dem Gen. der Sache die Abhängigkeit und Zugehörigkeit zu bestimmten Sachen und Begriffen bezeichnen (zB Söhne des Lichtes, der Finsternis etc.).

2) Die Einstellung der griech. Antike zum Kinde ist Wandlungen unterworfen gewesen. In der streng Polis-gebundenen Gesellschaftsordnung sind die Kinder (vor allem die Söhne) der Stolz der Familie, sie sind willkommene Hilfe bei der Arbeit und erben den Ruhm und die Pflichten des Vaters. Auf Grund dieser Sichtweise werden mißgestaltete Kinder (vor allem Mädchen) gar nicht erst aufgezogen (Sparta). Spätere Generationen zeigen bei individualistischer Einstellung zum Leben die Tendenz zur Einschränkung der Kinderzahl. In der Frühzeit der Kunst spielen Kinder als Thema keine Rolle. In der klassischen Zeit werden die »Kinder« der Niobe als erwachsene Gestalten dargestellt. Seit dem 3. Jh. vChr beginnt eine zunehmende Vorliebe für die Idyllik des Kindlichen, eine Tendenz, die im Spielerischen und Privaten ihren Ursprung hat und von dort auf das Kind übertragen wird (Einzelheiten bei Oepke, ThWb V,638ff).

3) υἱοθεσία *(hyiothesịa)* findet sich selten (in LXX nicht vorkommend), ist juristischer term. techn. und meint die *Adoption*, die Annahme eines fremden Kindes anstelle eines eigenen Kindes.

II 1a) Im AT wird das Kind, insbesondere der Sohn (in LXX vor allem als Übersetzung für *bēn*, ca. 480omal) als eine Gabe Gottes verstanden (Gen 1,28; Dtn 28,4–11; Jes 54,1; Ps 128,3 u. ö.), obwohl die Last der Schwangerschaft und die Schmerzen der Geburt Gen 3,16 als Strafe Gottes aufgefaßt werden. Keine Kinder zu haben, gilt als Nachteil, Schande (Gen 30,1f; 1Sam 1,11) und als Zeichen fehlenden Segens (Gen 33,5). Man ist stolz auf seine Söhne, weil sie eine Hilfe und Stütze sind (Ps 127,3ff). Das schließt nicht aus, daß Kinder der → Erziehung bedürfen und die Eltern über ihre Kinder zu bestimmen haben (Dtn 6,7). Dem entspricht der Respekt der Kinder gegenüber ihren Eltern und gegenüber älteren Menschen (Ex 20,12). Auf gewaltsames Vorgehen der Kinder gegen Vater und Mutter steht sogar die Todesstrafe (Ex 21,15). Körperliche Züchtigung ist selbstverständlich (Spr 22,15). Die bei uns verbreitete Vorstellung von der ursprünglichen Unschuld der Kinder ist dem AT fremd (Jer 6,11; 44,7). Die Kinder sind unverständig und hilfsbedürftig. Schon früh werden sie in religiöse Sitten und Gebräuche eingeführt (vgl. Ex 12,26; 1Sam 1,4). Im Spätjudentum finden sich Zeugnisse, die voller Hochachtung vom Kind sprechen (vgl. St.-B. I 781). Andererseits dürfen Kinder aber auch verkauft werden (vgl. St.-B. I 798). Von Eltern (vgl. St.-B. I 807f) und Gerechten (vgl. St.-B. II 138) werden sie gesegnet. Es versteht sich von selbst, daß man an diese

Vorstellungen aus at. Zeit nicht die Maßstäbe moderner Pädagogik anlegen kann, wie man auch nicht die at. Vorstellungen zum Maßstab moderner Pädagogik machen darf.

2a) Dem AT ist die Rede von der Gottessohnschaft geläufig (→ Sohn Gottes). Israel und die Israeliten, insbesondere die Frommen, nennen sich *Gottes Kinder* (Ex 4,22: mein erstgeborener Sohn ist Israel; Jes 1,2). Insbesondere in den Königspsalmen spielt die Gottessohnschaft, in Anlehnung an ägyptische Traditionen, eine Rolle (vgl. u. a. Ps 2,7). Sie wird aber nicht als Zeugung, sondern als Erwählung verstanden (→ Höhe, Art. ὑψόω I 2).

b) Das Judentum begründet die Gotteskindschaft nicht mit einem durch die Natur vorgegebenen oder mit einem naturhaft vermittelten Verhältnis des Menschen zu Gott (vgl. dazu Mt 5,9), sondern mit der Erwählung durch Gott (Hos 2,1ff) und dem Tun des Menschen: Wer gerecht handelt, ist ein Gottessohn (Weish 2,18). Die hell. Mysterienkulte denken sich die Gottessohnschaft dagegen sakramental-naturhaft durch Weihen vermittelt. Man sucht nicht nur die enge Verbindung und Gemeinschaft mit der Gottheit, sondern die substanzhafte Vermittlung und Teilhabe an ihr.

3) Die Qumran-Texte sprechen in immer wieder abgewandelten Formulierungen von den Söhnen des Lichts und der Finsternis, von den Söhnen des Rechts und Unrechts, der Wahrheit und des Verderbens, von den Söhnen Belials, des göttlichen Wohlgefallens (1QH IV 32; vgl. Lk 2,14), des Himmels (1QS IV 22), der Gnade (1QH VII 20), der Welt (Dam 20,34), der Schuld (1QH VI 30), des Unheils (1QH V 25).

III 1) Außer in 1Kor, Phil, Kol, Pastoralbriefen, 2Petr und den Joh-Briefen findet sich υἱός *[hyios]* in allen Schichten und Schriften des NT, zT sehr oft (zu Mk und Joh → Sohn Gottes).

a) Mit υἱός *[hyios]* kann das Verhältnis des Sohnes (→ Erster, Art. πρωτότοκος) zum Vater (Mk 10,46 u. ö.), zur Mutter (Mt 20,20 u. ö.) oder zu beiden (Lk 1,13) oder das Verhältnis zu den leiblichen Vorfahren (Mt 1,20: Davidssohn; Lk 19,9: Abrahamssohn) bezeichnet werden. Daraus ergibt sich die weiter gefaßte Bedeutung *Nachkomme* (Mt 23,31).

b) Darüber hinaus wird υἱός *[hyios]* in übertragener Bedeutung als Bezeichnung der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Menschengruppe verwendet: Apg 3,25 spricht von den Söhnen der Propheten und des Bundes, Apg 23,6 von einem Sohn der Pharisäer. *Menschensöhne* und *Menschensohn* bezeichnen die Zugehörigkeit zur Menschheit (Mk 3,28; Eph 3,5; Hebr 2,6 u. ö.). Die Teilhabe an einem größeren Ganzen kommt dadurch zum Ausdruck, daß von Söhnen der Auferstehung (Lk 20,36), des Reiches (Mt 8,12; 13,38), des Lichts (Lk 16,8; Joh 12,36; 1Thess 5,5), des Trostes (Apg 4,36), des Bösen (Mt 13,38), der Hölle (Mt 23,15), dieses Äons (Lk 16,8; 20,34), des Verderbens (Joh 17,12; 2Thess 2,3), des Teufels (Apg 13,10), des Ungehorsams (Eph 2,2; 5,6), des Donners (Mk 3,17) gesprochen werden kann.

c) Die Allegorie vom Unkraut unter dem Weizen enthält die Gegenüberstellung »Söhne des Reiches« und »Söhne des Bösen« (Mt 13,38): Wie auf dem Feld die Samenkörner mit dem Unkraut zusammen aufwachsen und erst nach der Ernte voneinander getrennt werden, so ist die Kirche nach Matthäus bis zum Jüngsten Tag ein corpus mixtum, und erst danach kommt die Trennung (Mt 13,40ff).

d) Zu einem grundsätzlich neuen Verhältnis der Eltern und Erwachsenen gegenüber ihren Kindern und umgekehrt kommt es nur, wenn es um die → Nachfolge geht: Die verwandtschaftlichen Bindungen verlieren in der Nachfolge Christi ihre Berechtigung (Mt 10, 37; Lk 14,26f) und verkehren sich bei den apok. Ereignissen in Feindschaft (Mk 13,12). Erst in einer Zeit, in der die Vorstellung von der unmittelbar bevorstehenden Parusie zurücktritt und diese Zeit auf Erden stärker ins Blickfeld rückt und gemeistert werden muß, wird der Umgang mit Kindern zum eigenständigen Thema: in den sog. Haustafeln haben die Kinder ihren Platz (Kol 3,20f; Eph 6,1ff). Im übrigen werden sie nur beiläufig erwähnt: Mk 10,19 par als Adressaten der Gebote, deren Erfüllung ein Weg zum ewigen Leben ist. Mk 9,37 par; 10,15 sind die Unterlegenheit und Hilfsbedürftigkeit der Kinder in größere Zusammenhänge einbezogen. Es geht um die Nachfolge und um die Frage, wer das Reich Gottes empfängt. Das Kind dient nur als Beispiel und Gleichnis (vgl. auch Mt 11,16).

2a) Theol. bedeutsam sind vor allem die Stellen, die von Gottessöhnen (υἱοὶ θεοῦ *[hyioi theou]*) und von der Gottessohnschaft (vgl. υἱοθεσία *[hyiothesia]* 4mal bei Paulus, 1mal Eph) sprechen. Die Tatsache, daß sich die Formulierung sowohl bei

Paulus als auch in Texten, die von Paulus unabhängig sind, findet, wird nicht auf Zufall oder auf parallelen Entwicklungen beruhen, sondern legt die Vermutung früher urchristl., schon vor Paulus existierender Traditionen nahe, wie immer man auch den at. und religionsgeschichtlichen Hintergrund zu formulieren hat (vgl. etwa St.-B. I 219f). Diese Vermutung findet insofern eine Stütze, als sich für die Verkündigung von der Gottessohnschaft ein »Sitz im Leben« der urchristl. Gemeinde nachweisen läßt, der schon von Paulus vorgefunden wurde: Röm 8,14f (vgl. Michel zSt.). »Sohnschaft . . . ist Ausdruck für die Freiheit des Getauften, der keine andere Bindung anzuerkennen braucht als den Willen Gottes, für das Verständnis Gottes, der sich dem Menschen aufschließt, und für das Vertrauen, das aus dieser Vaterschaft erwächst« (Michel zSt.). Gal 4,5 wird das Inkrafttreten der Gottessohnschaft als ein Annehmen und Empfangen beschrieben. Fragt man nach dem Zeitpunkt, wann sich dieses Annehmen vollzieht, so deutet Gal 3,26f auch auf das Ereignis der urchristl. → Taufe (s. Michel zu Röm 8,15; Schlier zu Gal 3,27). Wer getauft ist, so glaubte man wohl im Urchristentum, ist Gottes Sohn (vgl. auch Röm 9,26).

Paulus führt den Gedanken (vgl. auch Jak 1,18; 1Petr 1,23) insofern weiter, als er die Gottessohnschaft nicht, wie es vor ihm geschah, nur als gegenwärtiges Ereignis versteht, sondern sie daneben als Ziel der Hoffnung, als noch ausstehend denkt (Röm 8,23), so daß dem Begriff eine eigentümliche Doppelheit eignet. »Sie ist einerseits als zukünftige das Ziel der Sehnsucht (Röm 8,23: υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι *[hyiothesian apekdechomenoi]*); andrerseits ist sie Gegenwart, wie dadurch bezeugt wird, daß wir im Geiste — der eschatologischen Gabe — das Ἀββά *[Abba]* rufen (Röm 8,15f; Gal 4,6)« (Bultmann, Theol., S. 79). Außerdem stellt Paulus die Verkündigung der Gottessohnschaft in den ihm eigenen heilsgeschichtlichen Rahmen: Aus der Tatsache, daß man Christus angehört und glaubt (οἱ ἐκ πίστεως *[hoi ek pisteōs]*), wird gefolgert, daß man zu den *Abrahamssöhnen* gehört (Gal 3,7.29). Die Zugehörigkeit zu ihnen verbürgt das Heil. Klingt aber die Frage der Nachkommenschaft Abrahams an, so stellt sich für Paulus die Frage nach dem Erbe (Gal 4,1ff). Die Christen haben die Erbschaft angetreten, weil sie Erben Christi (Gal 4,4ff; Röm 8,17) und Gottes Erben sind (ebd.).

b) Denen, die Frieden stiften, wird in der 7. Seligpreisung verheißen, daß sie *Gottes Söhne* genannt werden (vgl. Röm 9,26). Die feierliche liturgische Form der Makarismen und der terminus καλεῖν *[kalein]* (vgl. 1Thess 2,12; 1Kor 1,9; Röm 8,30 u. ö.) legen die Vermutung nahe, daß Mt 5,9 in einem früheren Stadium seiner Geschichte einmal einen »Sitz im Leben« der Taufverkündigung hatte.

Lk 20,36 spricht abweichend von der Vorlage (Mk 12,25f; vgl. Mt 22,30f) von *Gotteskindern;* demnach liegt eine eigene Formulierung des 3. Evangelisten vor, die jedoch nicht ausschließt, daß Lukas sie aus anderen Überlieferungen kannte. Daß sich nämlich in diesem Zusammenhang die Formulierung Gottessöhne nahelegt, könnte wieder auf der Taufverkündigung der urchristl. Gemeinde beruhen (vgl. Röm 6,3f: Taufe — Tod — Auferstehung). Eine Stütze für diese Vermutung könnte V. 38b sein, wenn man eine Verbindung zu Röm 14,8 (s. Michel zSt.) annehmen darf. Im jetzigen Text handelt es sich freilich um die Söhne Gottes als Söhne der Auferstehung und des Lebens nach dem Tod. *G. Braumann*

Lit.: JWeiß, Der erste Korintherbrief, KEK, 1910 — OMichel, »Diese Kleinen«, eine Jüngerbezeichnung Jesu, ThStKr 1937/38 — WGrundmann, Die Gotteskindschaft in der Geschichte Jesu und ihre religionsgeschichtlichen Voraussetzungen, 1938 — GBertram, Art. νήπιος, ThWb IV, 1942, 913ff — AOepke, Art. παῖς, ThWb V, 1954, 636ff — RBultmann, Theologie des NT, 1958³ — JJeremias, Die Gleichnisse Jesu, 1958⁵ — ders., Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten, 1958 — KAland, Die Säuglingstaufe im NT und in der alten Kirche, ThExh 86, 1961 — GDelling, Lexikalisches zu τέκνον. Ein Nachtrag zur Exegese von 1Kor 7,14, in: Festschr. Barnikol, 1964, 35ff — HSchlier, Der Brief an die Galater, KEK VII, 1965¹³ — ESchweizer u. a., Art. υἱός, ThWb VIII, 1967, 334ff — KAland, Die Stellung der Kinder in den frühen christlichen Gemeinden und ihre Taufe, 1967 — HHSchroeder, Eltern und Kinder in der Verkündigung Jesu, 1972 (= Theol. Forschung, 53).

Kirche

ἐκκλησία

ἐκκλησία *[ekklæsia]* Aufgebot, Versammlung, Gemeinde, Kirche · συνάγω *[synagō]* versammeln · συναγωγή *[synagōgæ]* Versammlung, Synagoge

I 1a) ἐκκλησία *[ekklæsia]*, über ἐκ-καλέω *[ekkalēō]*, das für den Aufruf der Heeresversammlung gebraucht wurde, von καλέω *[kalēō]*, *rufen* (→ Berufung) abgeleitet und seit Eur. und Hdt. (5. Jh. vChr) belegt, bezeichnet im Sprachgebrauch der Antike die *Vollversammlung* der rechtsfähigen Vollbürger der πόλις *[polis]*, → *Stadt*. Sie hatte ihre größte Bedeutung im 5. Jh. und fand in regelmäßigen Abständen (in Athen ca. 30–40mal im Jahr, andernorts seltener), in dringenden Fällen auch als außerordentliche ἐκκλησία *[ekklæsia]* statt. In ihre Kompetenz fiel die Entscheidung über Vorschläge zur Änderung von Gesetzen (die selbst nur durch den Rat der 400 erfolgen konnte), über die Wahl der Beamten und – jedenfalls in ihrer Hochzeit – über alle wichtigen Fragen der Innen- und Außenpolitik (Verträge, Bündnisse, Krieg und Frieden, Finanzen); dazu kam in Sonderfällen (zB Hochverrat) auch die Rechtsprechung, die in der Regel ordentlichen Gerichtshöfen oblag. Die ἐκκλησία *[ekklæsia]* begann mit Gebeten und Opfern für die Götter der Stadt; sie war selbst an die bestehenden Gesetze gebunden. Jeder Bürger besaß Rede- und Antragsrecht, jedoch konnten Anträge nur zur Verhandlung gestellt werden, wenn dazu ein Ratsgutachten vorlag (Aristot. Ath. pol. 45). Gültig war ein Beschluß nur, wenn er eine bestimmte Zahl von Stimmen gewann. Teilnahmeberechtigung, Einberufungs- und Abstimmungsmodus – durch Handheben (Athen: Aristot. Ath. pol. 43), Ruf (Thuk. 1,87), Stimmtafeln oder -steine (Xen. Hell. 1,7,9) – waren genau geregelt, ebenso wie die Leitung, die zunächst beim Vorsteher der Prytanen, seit dem 4. Jh. bei einem Neuner-Kollegium lag.

b) ἐκκλησία *[ekklæsia]* ist somit Jahrhunderte vor der Übers. des AT und der Zeit des NT eindeutig charakterisiert als ein nach bestimmten Regeln und in einem bestimmten Rahmen sich wiederholendes politisches Ereignis, nämlich als diejenige in der demokratischen Verfassung funktional verwurzelte Versammlung der Vollbürger, in der die politischen und rechtlichen Grundentscheidungen getroffen werden; das Maß ihrer Kompetenz ist dabei in den einzelnen Staaten verschieden; nur gelegentlich wurden für dieses »Organ der Volkssouveränität« auch andere Ausdrücke gebraucht (zB ἁλία *[halia]*, ἀγορά *[agora]*). Bemerkenswert aber ist, daß das Wort ἐκκλησία *[ekklæsia]* im griech. und hell. Raum stets bezogen blieb auf die Gesamtheit der Polis und nur in drei Ausnahmefällen (vgl. Lietzmann, An die Korinther, HNT 9, S. 4) auch für die »geschäftliche Versammlung« eines Kultvereins, sonst aber nie für Vereine oder Religionsgenossenschaften Verwendung fand. Zu deren Kennzeichnung benutzte man andere Ausdrücke wie θίασος *[thiasos]*, *kultische Versammlung zu Ehren einer Gottheit*; ἔρανος *[eranos]*, eigentlich: *Gesellschaftsvertrag*, hier: *Gemeinschaft*, die bestimmte → Feste (ἑορτή *[heortæ]*) hielt, zu denen jeder beisteuerte; κοινόν *[koinon]*, eigentlich: das *Gemeinsame* (→ Gemeinschaft, Art. κοινός); σύνοδος *[synodos]*, womit eine *Gruppe gleichen* → *Weges*, dh gleicher Lehre gemeint ist, u. a. Bezeichnenderweise aber hat keine dieser Vokabeln Eingang in das NT gefunden. Das gleiche gilt übrigens auch für die vom Subst. abgeleiteten Verben ἐκκλησιάζω *[ekklæsiazō]*, trans. *versammeln*, und ἐξεκκλησιάζομαι *[exekklæsiazomai]*, intrans. *sich versammeln*, die nur in LXX einige Male vorkommen.

2) Im Gegensatz zu dem schon früh zum term. techn. gewordenen ἐκκλησία *[ekklæsia]* zeigt die andere in unserem Zusammenhang bedeutsame Vokabel, nämlich συναγωγή *[synagōgæ]* (von συνάγω *[synagō]*, *zusammenführen*, abgeleitet und seit dem 5. Jh. vChr belegt) zunächst eine sehr große Verwendungsbreite; sie bezeichnet ganz allg. trans. das *Sammeln*, *Zusammenbringen* von Sachen (Bücher, Briefe, Besitztümer, Früchte in der Ernte, sogar Truppen), aber auch von Personen. Seine spezielle und am meisten ausgeprägte Bedeutung hat das Wort allerdings im Bereich des Vereinswesens gefunden, wo es (vor allem vom 2. Jh. vChr an, nun intrans. gewendet) für die regelmäßige, meist festliche, mit Mahl und Opfer verbundene *Versammlung* der – fast durchweg als Kultgenossenschaften anzusprechenden – Vereine gebraucht wird. Freilich kann es auch deren normale Geschäftsversammlung bezeichnen, den Verein selbst aber nur vereinzelt, spät und allem Anschein nach dann gerade bei nichtkultischen (Berufs- oder Interessen-)Zusammenschlüssen. Daß mit συναγωγή *[synagōgæ]* – vom Aktionscharakter zum Ort der Handlung fortschreitend – auch der *Versammlungsplatz* bezeichnet wird, ist in der klassischen Gräzität nicht hinreichend sicher belegbar und geht wohl erst auf das Judentum zurück (s. u. II,3b; Material hierzu bei Schrage, ThWb VII, 1964, 800ff).

II 1a) In der Übers. der LXX ist das griech. Wort ἐκκλησία *[ekklæsia]* (es findet sich ca. 100mal, davon 22mal in den Apokryphen und weitere 3mal ohne hebr. Äquivalent) ausschließlich für das hebr. *qāhāl* eingetreten (dazu je 1mal für 4 Ableitungen dieser Wurzel); dabei fällt aber auf, daß umgekehrt dieses hebr. Wort nicht immer mit ἐκκλησία *[ekklæsia]* wiedergegeben wurde: In Gen, Lev und Num zB ist *qāhāl* 21mal mit συναγωγή *[synagōgæ]* übersetzt, und von den 15 Ez-Stellen

ist nur Ez 32,3.23, an den 5 Jer-Stellen nie ἐκκλησία *[ekklæsia]* eingetreten, sondern meist συναγωγή *[synagōgæ]*, daneben ὄχλος *[ochlos]*, *Volkshaufe* (zB Jer 31,8; Ez 16,40; 17,7), πλῆθος *[plæthos]*, *Menge* (Ex 12,6; 2Chr 31,18).

b) Im Gegensatz dazu ist συναγωγή *[synagōgæ]* (225mal, davon 34mal ohne hebr. Äquivalent) bis auf vereinzelte Ausnahmen ganz überwiegend für das hebr. *ʿēdāh* eingetreten, für das sich praktisch keine ins Gewicht fallende andere Übers. findet (Ausnahmen: Num 4,34 δῆμος *[dæmos]*, *Volk*; 17,5 ἐπισύστασις *[episystasis]*, *Erhebung, Aufruhr*; Ps 1,5 βουλή *[boulæ]*, *Rat*; an 9 Stellen ist das hebr. Wort nicht direkt übersetzt, sondern wegen Tautologie fortgefallen). Während aber *qāhāl* offenbar durch beide griech. Vokabeln wiedergegeben werden konnte, ist *ʿēdāh* niemals mit ἐκκλησία *[ekklæsia]* übersetzt worden. συναγωγή *[synagōgæ]* scheint also in der Lage gewesen zu sein, den Gehalt beider hebr. Äquivalente zum Ausdruck zu bringen, während ἐκκλησία *[ekklæsia]* nur in einer spezifischen Bedeutung gebraucht werden konnte (vgl. dazu I,2).

2a) *q ā h ā l*, wahrscheinlich verwandt mit *qōl*, *Stimme*, bezeichnet den *Aufruf zu einer Versammlung* und den *Akt des Sich-Versammelns* und wäre am ehesten mit *Aufgebot* zu übersetzen. Vom Nomen abgeleitet finden sich je 19mal Verbalformen im Hif. (*eine Versammlung einberufen*, zB Ex 35,1; Num 20,8; 1Chr 15,3) und im Nif. (*sich versammeln*, zB Lev 8,4; Jer 26,9), wobei es bes. im Pentateuch häufig die *ʿēdāh* (s. u. b) ist, die zusammenkommt (zB Lev 8,3; Num 17,7; auch Jos 18,1; Ri 20,1), oder auch der *ʿām*, das *Volk* (zB Ex 32,1; Dtn 4,10) bzw. (das Haus) Israel (1Chr 13,5) oder Juda (1Kön 12,21), die Ältesten (1Kön 8,1) oder die Fürsten (1Chr 28,1). Bei dieser Breite der Verwendung ist der entscheidende Wortgehalt offenbar nicht vom Verbum, sondern allein vom Subst. her zu bestimmen.

Wer ist also mit dem *qāhāl* angesprochen, wer ist davon betroffen, gehört dazu? In den ältesten Überlieferungsschichten des AT ist das Wort selten und meint zunächst das *Aufgebot der wehrfähigen Mannschaft* zum Kriegszug (Gen 49,6; Num 22,4; verbal 2Sam 20,14; 1Kön 12,21), die insofern das Volk (den *ʿām*) repräsentiert, gelegentlich aber auch die gesamte *Volksgemeinde* (Num 16,33). In der Zeit des Dtn (7. Jh. vChr) bezeichnet dann *qāhāl* vor allem die am Sinai zum Bundesschluß versammelte Gemeinde (Dtn 9,10; 10,4); sie wird durch die Verbindung mit dem Jahwe-Namen qualifiziert (vgl. bes. Dtn 23,2ff). Das Wort bezeichnet nun die von Jahwe aufgebotene Mannschaft, die den von ihm gegebenen Regeln (→ Gebot; → Gesetz) verpflichtet ist, und deren Zugehörigkeit zum → Bund Jahwes nur durch Gehorsam bestehen bleibt. *qāhāl* erhält dadurch also zeitweise neben dem Charakter des feierlichen, besonderen Aufgebotes eine religiöse Komponente. In der Folgezeit (deuteronomistische Schicht) verlor das Wort freilich seine streng religiöse Bestimmung wieder (zB 1Kön 8,65; 12,3ff) und meinte einfach die besondere, allg. *Volksversammlung*, in Jer 44,15 und den nachexilischen Stellen Esr 10,1; Neh 8,2 sicher mit Einschluß von Frauen und wahrscheinlich sogar Kindern. Bei Ez, wo sich das Wort immerhin 15mal findet (häufiger nur Chr: 30mal), wird es wieder ganz ohne religiöses Gewicht für *Heeresaufgebote, Kriegshaufen* gebraucht, und zwar auch für nicht-israelitische (Ez 17,17 Ägypten; 27,27 Tyrus; 32,22 Assur); so wird verständlich, daß LXX hier durchweg nicht mit ἐκκλησία *[ekklæsia]*, sondern mit συναγωγή *[synagōgæ]* oder ὄχλος *[ochlos]* übersetzt hat.

In der Priesterschrift (19 Belege von Gen bis Num) wird das Wort nur quantitativ für die *große Menge* (der Völker: Gen 28,3; 35,11) gebraucht, kann aber auch in feierlicher Betonung (zB Num 16,3; 20,6) den bes. Charakter des Jahwe geweihten Volkes unterstreichen. Das eigentümliche Wort der Priesterschrift für die Gemeinde aber ist *ʿēdāh* (s. u.). In Chr, wo *qāhāl* mit 30 Stellen am häufigsten vorkommt, findet es sich sowohl in einem repräsentativen Sinn für die vom König einberufene *Versammlung der Führerschaft Israels* zu religiösen (Ladeüberführung 1Chr 13,2.4) wie politischen (1Chr 29,1.10) Entscheidungen, aber auch (zB 2Chr 20,5,14; 30,2.4 u. ö.) für die zu Opfer und Feier versammelte *Menge*. Diese (im Tempel versammelte) Menge wird auch in den Pss mit *qāhāl* bezeichnet (zB 22,23; 89,6 »der Gerechten«; 149,1 »der Frommen«). Aber es gibt auch einen *qāhāl* der Bösen (Ps 26,5). *qāhāl* reicht also bedeutungsmäßig vom Aufgebot zum Kriegsdienst über den Zusammentritt zu politischer Beratung oder Gerichtssitzung bis hin zur kultischen Versammlung.

b) Ganz anders liegen die Dinge bei *ʿ ē d ā h*, das sich vor allem im Pentateuch und zwar dort nur in der Priesterschrift findet (123 von 147 Stellen, davon allein 81 in Num; bei den Propheten nur Jer 6,18; Hos 7,12; 10mal in den Pss). Das wohl von der Priesterschrift gebildete Wort (LRost, 32f), der Wurzel *jāʿad*, *bestimmen*, zugehörig, enthält als wichtigste Komponente »die Kundgebung eines Beschlusses oder Entschlusses, der in seiner Ausführung an einen bestimmten Ort oder eine festgesetzte Zeit oder an eine gegebene Lage so gebunden ist, daß eine Abweichung von dieser Bestimmung und Bedingung einer Nichtbefolgung des Befehls gleichzusetzen ist« (Rost, 6). Es ist unschwer zu erkennen, daß der Gehalt dieser Wurzel sehr weitgehend mit der deuteronomistischen Verwendung von *qāhāl* zusammenstimmt. Die Fristsetzung wird Ex 9,5; 1Sam 13,8.11 deutlich, wo das vom gleichen Stamm abgeleitete *mōʿēd*, *verabredete Zeit, Versammlung*, von daher: *Festzeit*, steht.

Die *ʿēdāh*, meist ohne nähere Bestimmung, gelegentlich aber auch mit Zufügung von »Israel« (zB Ex 12,3; Num 16,9 u. ö.) oder »der Söhne Israels« (zB Ex 16,9; Num 1,2; Lev 4,13; 27mal), läßt

sich bestimmen als der von der Priesterschrift geprägte Ausdruck für das vor dem *'ōhæl mō'ēd*, dem Zelt der Versammlung, also der Stiftshütte (Ex 33,7ff) gescharte Volk (*'ām*), das Volk des → Bundes und somit des → Gesetzes, repräsentiert durch seine Männer. Diese *'ēdāh* ist, rückprojiziert in die Wüstenzeit, gegliedert in Stämme, Sippen und Vaterhäuser, geleitet von Ältesten, Häuptern und Fürsten. Das Wort ist also ein Korporationsbegriff, bei dem der Akzent nicht auf der Summe der Einzelnen, der Menge liegt, sondern auf der Einheit der Gemeinschaft. Die *'ēdāh*, die *Gemeinde* (L und Z), scheint mit der Aufforderung zum Auszug und zur Passafeier konstituiert (erstes Vorkommen im jetzigen Text Ex 12,3; 12,6 übrigens *qᵉhāl 'ēdat* Israels, also Kombination beider Wörter), in der → Israel als Gemeinde in den Blick kommt. Sie ist es, die durch die Wüste zieht, sich auflehnt, Gottes Hilfe erfährt (Ex 16,1ff; Num 20,1ff); sie ist aber auch Zeuge der Offenbarung und Empfängerin der Gottesordnung (Ex 34,31f; 35,1), sie bringt Opfer (Lev 4,13ff), kann durch das Vergehen einzelner schuldig werden (Lev 10,6); aber sie wacht auch korporativ über der Ordnung des Bundes bis hin zum Strafvollzug (Steinigung des Gotteslästerers Lev 24,14.16; des Sabbathschänders Num 15,35f). Für ihre Reinheit spielen die → Priester als Repräsentanten und Mittler zu Gott eine hervorragende Rolle (Sühneopfer für die Verfehlung der Gemeinde durch den Priester Lev 4,13ff; Weihe und Opfer Aarons Lev 8,3ff; 9,5ff; Num 15,22; Auftrag und Weihe der Leviten Num 3,7; 8,9.20).

Aber *'ēdāh* meint nicht nur die Kult- und Rechtsgemeinschaft (vgl. Num 35,12.24), sondern im Sinne von *'ām* auch die *Volksgemeinschaft*; sie empfängt und beklagt den Bericht der Kundschafter (Num 13,26; 14,1ff), vor ihr muß sich die Truppe bei der Heimkehr vom Feldzug (Num 31,12ff) und müssen sich die führenden Männer (Jos 19,18ff) rechtfertigen; sie repräsentiert in der Auseinandersetzung mit einzelnen Stämmen die Gesamtheit Israels (zB Num 32,2.4; Jos 22,12ff). Allerdings führt die *'ēdāh* selbst keinen Krieg, sondern eine aus ihr bestellte Mannschaft (vgl. Num 31,3ff). Sonst aber deckt das Wort praktisch das Volk als Gemeinde in allen ihren Funktionen, von denen auch die profanste nicht ohne Beziehung zu Gesetz und Heiligtum war. An ein bestimmtes Land, einen bestimmten Platz hingegen ist die *'ēdāh* nicht gebunden: die Wüstengeneration hatte ihn noch nicht, die Exilsgeneration nicht mehr. Zelt und Lade sind Symbol und Quelle jenes Gehorsams gegenüber dem Gesetz, der die nachexilische Gemeinde so stark charakterisiert. Deshalb findet sich *'ēdāh* im Unterschied zu *qāhāl* nie anders als für Israel und bedarf offenbar auch keiner besonderen Qualifikation: nur 4mal wird der Name Jahwes hinzugefügt. Die Stellen mit Personalsuffix für die *'ēdāh* Korahs Num 16,5 unterstreichen gerade das Illegitime des von dieser Gruppe erhobenen Anspruches: die *'ēdāh* ist immer das Ganze, das keine Sektenbildung duldet.

c) Vergleicht man die Verwendung der beiden hebr. Wörter, so bestätigt sich gerade an den Stellen, an denen sie im gleichen Textzusammenhang erscheinen (zB Ex 12,1ff; 16,1ff; Num 14,1ff; 20,1ff; 1Kön 12,1ff), daß *'ēdāh* der eindeutig festliegende Begriff für die *Bundesgemeinde* als Gesamtgröße ist, *qāhāl* hingegen der feierliche Ausdruck für das aus jener erfolgende *Aufgebot*, für die Sinaigemeinde und im deuteronomistischen Sinn deren gegenwärtige Darstellung, während es im übrigen sowohl die geordnete *Volks-* (Num 10,7; 1Kön 12,3) oder *Festversammlung* (Ps 22,26) wie die sich zusammenrottende *Menge* (Num 14,5; 17,12) bezeichnen kann.

3a) Dieser Befund spiegelt sich in den Übers.en wider. Was wir für die LXX schon feststellten (II,1a), läßt sich auch in den Targumen, den aram. Übers.en des MT, beobachten: Während *'ēdāh* fast durchweg (Ausnahme: die 10 Pss-Stellen, 2Chr 5,6; Hi 15,34) mit *kᵉnischtā'*, *Versammlung*, wiedergegeben wird, auch wenn nicht die aktuelle Versammlung, sondern die konstante Größe gemeint ist, erscheint *qāhāl* meist als Lehnwort *qᵉhillā'* (80mal), wird aber auch durch *kᵉnischtā'* (15mal, bes. Gen und Pss) und *mᵉsritā'*, *Lager*, *Truppe* (Jer, Ez für feindliche Heere) wiedergegeben. Rost (S. 103) folgert, »daß das Judentum in der Zeit des Targums nicht zum *qāhāl*, sondern zur *'ēdāh* Verbindungslinien zog. Das streng geordnete Gemeinwesen der *'ēdāh*, wie es die Priesterschrift aufgestellt hatte, . . . war das Vorbild, . . . nicht der *qāhāl* mit seiner wesentlich unbestimmteren Gestalt als der des jeweilig erfaßten Aufgebotes zu einem Tun. Im *qāhāl* liegt immer etwas Unberechenbares; denn er umfaßt nur diejenigen, die einen Ruf vernommen haben und ihm folgen. *'ēdāh* aber ist die festgefügte Gemeinde, in die man hineingeboren wurde, und in der man, wenn man ein Mann war, Rechte und Pflichten in genau bestimmtem und abgegrenztem Maß innehatte. Die Dynamik des Gemeindeaufgebotes war durch die Statik der geborenen Gemeinde ersetzt, die durch Gesetze geordnet werden konnte.«

Von daher ergeben sich natürlich eine Reihe von Fragen gegenüber einer These wie der, daß die Christen in geradliniger Fortführung den jüd. *qāhāl*-Begriff übernommen und durch ἐκκλησία *[ekklæsia]* ausgedrückt hätten. Dies um so mehr, wenn man die überaus unspezifische, gar nicht in die zu erwartende Richtung weisende Verwendung des Wortes bei den Propheten mit ins Auge faßt, obwohl sich ihnen dieser Begriff im Gegensatz zu *'ēdāh* (das Wort fehlt dort fast völlig) doch geradezu angeboten hätte.

b) Wenn sich die Übers. der LXX (II,1a) im wesentlichen mit der der Targume deckt, so läßt dies den Rückschluß zu, daß auch in der griech. sprechenden Diaspora, also bei den später als »Hellenisten« bekannten Juden, die durch Gesetz und Tempel bestimmte jüd. Gemeinde in ihrer Ge-

samtheit als συναγωγή *[synagōgæ]* im Sinne der *'ēdāh* bezeichnet wurde (zB Num 8,9; Lev 4,13; 10,3; Ex 12,9). Erst im späteren Judentum, mit ersten Niederschlägen in den Apokryphen (Sir 4,7; PsSal 17,6; 1Makk 7,12), ist das Wort (nun auch im Plur.) zum Begriff für die lokale jüd. *Einzelgemeinde* geworden und meinte schließlich – so bei Philo (Omn. Prob. Lib. 81) und Josephus (zB Bell. 2,285; Ant. 19,300), vor allem aber in zahlreichen Inschriften – das *Gebäude*, in dem sich diese versammelte.

Wo in LXX ἐκκλησία *[ekklæsia]* gebraucht wird, weist das für *qāhāl* eingetretene Wort auf die *Volks-* und *Gerichtsversammlung* (zB Dtn 9,10; 23,3ff; Ri 21,5.8; Mi 2,5), also die politische Größe (so zB für die Rückwanderer Esr 10,8.12.14; Neh 8,2.17 [LXX, 2 Esr 10; 18]); daneben freilich bezeichnet es namentlich beim Chronisten auch die kultisch qualifizierte *Versammlung der Gemeinde* (zB 2Chr 6,3 bei der Tempelweihe; 30,2.4.13.17 bei der Passafeier des Hiskia; aber auch Joel 2,16 und mehrfach in den Pss wie 21 [22],23; 89[88],6 u. ö.). Jedoch ist ἐκκλησία *[ekklæsia]* auch dann, wenn nicht wie Dtn 23,2.3.4.9; Mi 2,5 bzw. Ri 20,2 der Genitiv κυρίου *[kyriou]* oder τοῦ θεοῦ *[tou theou]* hinzugesetzt wird, nur da verwendet worden, wo es sich um das Volk als *Aufgebot Gottes* handelte, das durch die Antwort auf den Ruf Jahwes qualifiziert war. Das Wort wird freilich vor allem für die historische Größe Israel benutzt und da vermieden, wo es dem griech. Leser als politischer Anspruch der derzeitigen jüd. Gemeinde im Sinne der griech. ἐκκλησία *[ekklæsia]* (s. o. I) erscheinen könnte; vielleicht ist deshalb in den das Leben der Gemeinde regelnden Gesetzestexten *qāhāl* mit συναγωγή *[synagōgæ]* übersetzt (vgl. Rost, 127ff).

συναγωγή *[synagōgæ]* aber ist, sieht man von der unspezifischen Verwendung für *Sammlung, Sammelplatz, Ernte* (Gen 1,9; Ex 34,22; Lev 11,36; alle nicht für *qāhāl* oder *'ēdāh*) oder die *Sammlung von Truppen* (Ez 38,4.7 u. ö. für *qāhāl*) ab, offenbar als Bezeichnung der religiös bestimmten *Jahwe-Gemeinde* verwendet worden; sie übernahm damit als Selbstbezeichnung gerade keinen der im Griech. für Kultvereinigungen üblichen Ausdrücke (s. o. I), sondern ein noch unbelastetes Wort. Von da aus wird verständlich, warum im Pentateuch (mit Ausnahme von Dtn 5,22.19) auch *qāhāl* mit συναγωγή *[synagōgæ]* übersetzt wurde: Die Wortwahl konnte zum Ausdruck bringen, daß dieser (jetzigen) Gemeinde das Gesetz bzw. die Gesetze gegeben waren, die regelmäßig im Gottesdienst gelesen wurden. So erinnert συναγωγή *[synagōgæ]* zugleich an die großen heilsgeschichtlichen Ereignisse und Verheißungen an → Israel (Num 14,7ff), gewinnt der Begriff aus dem Kontext eschatologische Füllung (Jes 56,8; Ez 37,20; vgl. Schrage, Ekklesia, 184ff).

4) Die Qumran-Texte haben sich an den priesterschriftlichen Gebrauch angeschlossen: *qāhāl* findet sich nur selten, und zwar für die zusammengerufene *Gemeindeversammlung* (CD 11, 22; 12,6; 1QM 14,5; 1QSa 2,4) oder im Sinne des *Aufgebotes* (1QM 4,10; *q*ᵉ*hāl 'ēl*, Aufgebot Gottes); *q*ᵉ*hillā* ebenfalls vereinzelt für das *Aufgebot* im eschatologischen Kampf (1QM 1,10). *'ēdāh* hingegen dient sowohl als Selbstbezeichnung der »Gemeinde der Einung« (zB 1QSa 2,21), wie es überhaupt in 1QSa durchgängig die *Gemeinde* des Restes Israels (die »den Bund bewahrt haben inmitten der Gottlosigkeit« 1QSa 1,3f) in ihren Gliederungen und Diensten bezeichnet (zB 1QSa 1,9.13; 2,5; 1QM 2,5; 3,4); daneben steht es auch im repräsentativen Sinn der Auswahl (1QSa 2,7f: die Gemeinde der angesehenen Männer). Aber neben der »heiligen Gemeinde« (1QSa 1,9; vgl. 1QM 12,7) oder »Gemeinde der Auserwählten« (4QpPs 37,2,5; 3,5) heißen in den Qumranschriften auch die Gemeinde Belials (1QH 2,2), des Frevels (1QM 15,9), der Spötter (in Jerusalem: 4QpJes^b zu Jes 5,24–25), der Nichtigkeit (1QH 7,34) oder die vom Lügenpropheten errichtete (1QpHab 10,10) *'ēdāh*. Darin spiegelt sich der Kampf zwischen rechter und falscher Gemeinde (→ Israel), der nicht von der Benennung, sondern nur vom Gehorsam gegen Jahwe her entschieden werden kann. Zu konstatieren wäre noch, daß *'ēdāh* in den Qumrantexten, vielleicht geradezu durch *qāhāl* beeinflußt, stark in Richtung einer (erwählten) Restgemeinde zielt, die in bes. Gehorsam und in Erwartung des Messias steht (→ Rest).

III 1a) Im NT fällt zunächst auf, daß die Anhänger Jesu ihre Versammlungen und die darin sich darstellende Gemeinde gerade nicht als συναγωγή *[synagōgæ]* bezeichneten (einzige Ausnahme: Jak 2,2), obwohl dieses Wort formal für eine aus den Wurzeln des Judentums entsprungene und zunächst jedenfalls diesem zuzurechnende Gruppe (→ Israel III) am nächsten gelegen hätte. συναγωγή *[synagōgæ]* findet sich im NT abgesehen von der Jak-Stelle und Offb 2,9; 3,9 (s. u.) nur in den Evgg. (Mt 9mal; Mk 8mal; Lk 15mal; Joh 2mal) und der Apg (19mal) und bezeichnet dort entweder das *Versammlungshaus* der (örtlichen) Judenschaft oder diese – die Gesamtheit der Juden repräsentierende – *Versammlung* selbst; meist trägt das Wort, da die Versammlung eben in der *Synagoge* (als Gebäude) stattfand, beide Bedeutungen in sich (Ausnahmen: Lk 7,5; Apg 18,7, wo sicher nur das Gebäude gemeint ist; so vielleicht auch Lk 20,46; 21,12; Apg 18,19; 24,12). In der Apg wird 4mal (13,1; 14,1; 17, 1.10) ausdrücklich τῶν Ἰουδαίων *[tōn Ioudaiōn]*, *der Juden*, hinzugefügt; Apg 6,9 von den Disputationsgegnern des Stephanus erwähnt, sie kämen »aus der sog. Synagoge der Liber-

tiner (Freigelassene) und Cyrenäer und Alexandriner« (Es gab in Jerusalem mehrere, wahrscheinlich nach landsmannschaftlicher Herkunft gegliederte Synagogen). In der Regel fehlt eine bes. Bestimmung (Ausnahme Lk 4,44: Judäas), weil der Ort im Kontext genannt ist oder im Plur. (bei Mt an 7 von 9, bei Lk und Apg an 14 von 34, bei Mk an 3 von 8 Stellen) gesprochen wird. Eine bes. Bedeutung haben Offb 2,9; 3,9, wo die jüd. *Versammlung* (in ihrer Gesamtheit) in schärfster Distanzierung als συναγωγὴ τοῦ Σατανᾶ *[synagōgæ tou Satana]*, *Synagoge Satans*, bezeichnet ist; ihr wird damit der Anspruch, Gemeinde Gottes, wahres Israel zu sein, bestritten und dieser Titel für die Christen reklamiert.

Gerade aus der Polemik in Offb (wie auch im JohEv) und der Apg 6 erkennbaren, wenn auch im vorliegenden Text überdeckten Auseinandersetzung (vgl. EHaenchen, Apostelgeschichte, zSt.) lassen sich Rückschlüsse darauf ziehen, warum die Christengemeinde συναγωγή *[synagōgæ]* als Selbstbezeichnung bewußt vermied: Der Name *Synagoge*, zunächst term. techn. für die jüd. Versammlung, galt inzwischen geradezu als »Symbol der jüd. Gesetzes- und Traditionsreligion« (WSchrage, Ekklesia, 196ff). Nachdem dort aber das — fast hypostasierte — → Gesetz Moses sachlich, einrichtungsmäßig (vgl. den Lehrstuhl Mt 23,5) und liturgisch die zentrale Stelle einnahm, dürfte den Christen der Begriff *Synagoge* so fixiert erschienen sein, daß er für eine christl. Umprägung ausschied: Man glaubte wohl, das so geprägte Wort nicht auch zur Bezeichnung einer Gemeinschaft und eines Ereignisses verwenden zu können, deren Mitte gerade die Verkündigung eines gesetzes f r e i e n Evangeliums von dem allein im → Glauben an Jesus Christus eröffneten Heil war. Dazu dürften sachliche Gründe gekommen sein, die ἐκκλησία *[ekklæsia]* als Wiedergabe des hebr. *qāhāl* geeigneter erscheinen ließen (s. u. b).

Das Verbum συνάγω *[synagō]* hingegen, das sich in der LXX neben seiner allg. Bedeutung *sammeln* (Sachen, Truppen, Früchte etc.) vor allem bei Jes, Jer und Ez im eschatologischen Zusammenhang vom Sammeln des Gottesvolkes (zB Jes 11,11; 43,5; 60,22; Jer 31[38],8; Ez 37,21) aus und mit den Völkern (vgl. Jes 66,18) findet, erscheint auch im NT einige Male im Sinne einer nun freilich nicht mehr allg., sondern sehr pointierten Eschatologie: Es wird bes. bei Mk (2,2; 4,1; 5,29; 6,30; 7,1; vgl. Mt 13,2) für die Bewegung von Menschen zu Jesus (als dem Heil Gottes) hin gebraucht, in der Apg (zB 4,27.31; 15,6.30; 20,7f) für das Zusammenströmen der Gemeinde; Mt 12,30 par; Kap. 25 (bes. V. 32) und Joh 11,52; 15,6 von der eschatologischen Sammlung des Gottesvolkes. Daneben steht es in konventioneller Weise für den Zusammentritt der jüd. Führungsgremien (zB Mt 26,3.37; Lk 22,26; Apg 4,5).

b) Für ἐκκλησία *[ekklæsia]* fällt zunächst auf, daß die Vokabel mit Ausnahme von Mt 16,18; 18,17 in den Evgg. ganz fehlt. Wenn Lk dagegen in der Apg das Wort 23mal verwendet, so liegt der Schluß nahe, daß zumindest er es sehr bewußt nicht für eine Größe brauchte, die in die Zeit des irdischen Wirkens Jesu gehörte. Das Schwergewicht des Wortvorkommens liegt in den paulinischen Briefen (46mal von insgesamt 114 Stellen; dazu Eph 9 und Kol 4mal), vor allem im 1Kor (22mal). Durch Paulus hat dieser Begriff seine bes. Prägung erhalten, die in Kol und Eph in einem spezifischen kosmischen Sinn weiterentwickelt wurde. Der Begriff fehlt in 1 und 2Petr, 2Tim und Tit ganz, ist bei Jak und Hebr vereinzelt, unter den Joh-Briefen nur im 3. vertreten, während Offb ihn 20mal verwendet. Daß er sich außer im Sing. auch häufig im Plur. findet (bei Paulus 20mal, in Offb 13mal und in Apg 2mal), wird bes. zu beachten sein.

2) U r g e m e i n d e

Das Fehlen des Wortes ἐκκλησία *[ekklæsia]* in allen Evgg. (mit Ausnahme von Mt 16, 18; 18,17) kann seinen Grund nicht darin haben, daß zZt. ihrer Abfassung der Begriff noch nicht gebräuchlich war, zumal die Evgg. ihre literarische Gestalt später bekommen haben als die paulinischen Briefe. Feststellen läßt sich jedenfalls, daß alle frühchristl. Autoren ἐκκλησία *[ekklæsia]* nur für diejenige Gemeinschafts- und Gruppenbildung verwenden, die n a c h dem Kreuzestod und der → Auferstehung Jesu beginnt (vgl. Cullmann, Königsherrschaft, 19ff). Für die Zeit des historischen Jesus und zur Bezeichnung der ihm sich anschließenden Jünger (→ Nachfolge) wird er nicht gebraucht. W. G. Kümmel (Kirchenbegriff, 32f.36) hat nachgewiesen, daß dem philologischen Befund der historische genau

entspricht: Zwar hat Jesus den Zwölferkreis (→ Apostel) höchstwahrscheinlich selbst berufen, nicht aber die ἐκκλησία *[ekklæsia]* schon zu seiner Lebzeit gegründet, auch nicht durch die Einsetzung des → Herrenmahls. Damit ist freilich die Frage, ob er die Entstehung der Kirche gewollt hat, noch keineswegs entschieden.

Offenbar hat sich aber ein Kirchenbewußtsein erst in der Urgemeinde herausgebildet. Es hat seine Wurzel darin, daß einige der Jünger Zeugen von Erscheinungen des Auferstandenen wurden. Sie werden dadurch zu den berufenen Trägern der Kunde vom Beginn der Heilszeit. Der Kirchenbegriff der Urgemeinde ist mithin charakterisiert durch das Bewußtsein, sich in der durch die Erscheinungen des Auferstandenen (vgl. 1Kor 15,3ff) angezeigten eschatologischen Situation zu befinden, in der man bereits an Kraftwirkungen der Endzeit Anteil hat. Die urchristl. ἐκκλησία *[ekklæsia]* versteht sich als Verkündigerin der mit der bald erwarteten Parusie herannahenden, in ihrer Mitte sich schon zeichenhaft realisierenden Herrschaft Christi (vgl. Cullmann, Königsherrschaft, bes. 41ff). Aber sie weiß auch, daß sie selbst noch Teil dieses Äons, also nicht identisch mit der βασιλεία *[basileia]*, dem → Reich Gottes (Cullmann, aaO, 22; Kümmel, aaO, 22) ist.

3) Paulus

a) Paulus geht, wenn er — in den einzelnen Briefen mit unterschiedlicher Akzentuierung — von der Kirche spricht, davon aus, daß in der → Verkündigung Christi und ihrer glaubenden Annahme durch Menschen dieser Christus sich selbst vergegenwärtigt und erfahrbar macht. Die ἐκκλησία *[ekklæsia]* erscheint damit als jenes Ereignis, mit und in dem Gott selbst vollzieht, was Paulus Röm 8,29f als die Realisierung der voraufgehenden → Erwählung durch die konkrete → Berufung beschreibt. Deshalb kann er geradezu von den κλητοί *[klætoi]*, den *Berufenen* sprechen, wenn er die Gemeinde meint (zB Röm 1,6f; 1Kor 1,2). Deshalb adressiert er seine früheren Briefe nach Thessalonich an die ἐκκλησία *[ekklæsia]* der Thessalonicher ἐν τῷ θεῷ πατρί *[en tō theō patri]*, *in Gott dem Vater* (1Thess 1,1f; 2Thess 1,1f), eine Formel, in der sich der Ereignischarakter mit der Raumvorstellung paart. Unschwer ist die inhaltliche Aufnahme des at. *qāhāl*-Begriffes zu erkennen. Denn ἐκκλησία *[ekklæsia]* der Thessalonicher, — das erhebt im griech. Vorstellungsbereich zugleich den Anspruch, daß hier der durch den Apostel bzw. die Boten ausgehende Ruf Gottes in Gestalt des Versöhnungsangebotes (vgl. 2Kor 5,19f) jenes Aufgebot sich sammeln läßt, das für diesen Ort die neue Schöpfung Gottes, die eschatologische Heilsordnung repräsentiert und damit das → Volk Gottes (λαός *[laos]* bei Paulus selten, nur für → Israel in at. Zitaten).

Aber nicht nur ihr Entstehen ruht im Handeln Gottes; die ἐκκλησία *[ekklæsia]* kann überhaupt nur vom Herrn her verstanden werden, als ἐκκλησία τοῦ θεοῦ *[ekklæsia tou theou]*, *Gemeinde Gottes* (1Kor 1,2; 11,16.22; 2Kor 1,1; Gal 1,13; 1Thess 2,14; 2Thess 1,4); nur Gal 1,22 und Röm 16,6 findet sich die Qualifikation ἐν Χριστῷ *[en Christō]*, *in Christus*, bzw. τοῦ Χριστοῦ *[tou Christou]*, *des Christus*. Das Adjektiv »christlich« ist noch unbekannt, würde ja auch zu einer Eigenschaft deklarieren, was je nur im Empfangen bzw. Erfahren vorhanden ist.

b) Der Ereignischarakter von ἐκκλησία *[ekklæsia]* schließt jedoch das Moment der Kontinuität nicht aus. So gewiß dieses Geschehen für die Menschen unverfügbar ist, so gewiß bewirkt es doch bleibende Gestalt und damit »Institutionen«. Man könnte sagen: Wo sich ἐκκλησία *[ekklæsia]* ereignet, entsteht ἐκκλησία *[ekklæsia]* und wird sie je wieder zusammenkommen in der Erwartung, daß der Herr seine Gegenwart neu real werden läßt. Das *Zusammenkommen* (συνάγω *[synagō]* wie in LXX!) muß als konstitutives Element der ἐκκλησία *[ekklæsia]* gelten (vgl. 1Kor 11,18); von daher kann ἐκκλησία *[ekklæsia]* nur konkret gedacht werden und ist für Paulus eine Spiritualisierung im dogmatischen Sinne einer unsichtbaren Kirche (*ecclesia invisibilis*) noch undenkbar. Die ἐκκλησία *[ekklæsia]* hat ihren Ort, existiert und ereignet sich geographisch fixierbar; so schreibt der Apostel der ἐκκλησίᾳ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ *[ekklæsia tæ ousæ en Korinthō]*, *die in Korinth ist* (1Kor 1,2; 2Kor 1,2), womit zugleich die Zugehörigkeit zu den Menschen am Ort wie die neue, andersartige Qualität dieser *Versammlung* angedeutet ist. Das gilt auch, wenn er zB 1Thess 1,1 sich an die

ἐκκλησία Θεσσαλονικέων *[ekklæsia Thessalonikeōn]*, die *Versammlung der Thessalonicher*, wendet, womit eben diese kleine Gemeinde in Gottes Augen als das wahre Aufgebot, die wahre Repräsentanz dieser Stadt deklariert ist. Wer in die ἐκκλησία *[ekklæsia]* hineingezogen wird, zu ihr gehört, lebt durch Christi Werk im Kraftfeld der neuen → Schöpfung (2Kor 5,17), aber doch so, daß er seiner gesellschaftlichen Einordnung nicht entnommen ist: Er bleibt Thessalonicher oder Israelit oder Römer, Sklave oder Freier (vgl. dazu 1Kor 7,17ff). Das neue Bürgerrecht (πολίτευμα *[politeuma]* Phil 3,20) bewirkt eben nicht die Ausbürgerung (wenn natürlich auch das Ausgestoßen-Werden die Folge sein kann), indem sie eine neue Zugehörigkeit neben den bisherigen schafft, sondern eröffnet mitten in dieser Welt eine andere Dimension. In Christus bleiben die Unterschiede, aber sie verlieren ihre auseinandertreibende Kraft, die das Eins-Sein, die Gemeinschaft (vgl. Gal 3,27ff) hindert. Darum gibt es Kirche durchaus am bestimmten Ort und unter bestimmtem Volk, nicht aber unter Ausschluß anderer. Zu den »Heiligen«, wie Paulus in Aufnahme der at. Terminologie für die Gemeinde Gottes die Mitglieder der ἐκκλησία *[ekklæsia]* nennen kann (1Kor 1,2; Phil 1,1; Röm 1,7), gehören diejenigen, die der Herr beruft, denen er → Glauben schenkt und deren Zugehörigkeit zum neuen Leben durch die → Taufe (Röm 6,3ff) markiert ist.

c) Paulus hat dieses Verständnis von Gemeinde in einem Wort ausgedrückt, das für seinen Kirchenbegriff wohl am typischsten ist: Er spricht von der ἐκκλησία *[ekklæsia]* als → L e i b (σῶμα *[sōma]*, vgl. Röm 12,1ff; 1Kor 12,12–27); dazu steht das gelegentlich gebrauchte Bild des Bauens (Vokabeln der Wortgruppe οἰκοδομέω *[oikodomeō]*, *er-bauen*, → Haus; zB 1Kor 3,9; 10,23) nicht im Gegensatz, sondern besagt das gleiche. Daß die Gemeinde *Leib* ist, und zwar Leib Christi (1Kor 12,27), nimmt zunächst die Raumvorstellung auf; sie ist »der Segensbereich, in dem der Gekreuzigte, und der Herrschaftsbereich, in dem der Auferweckte weiterwirkt« (ESchweizer, Gemeinde, 7b, S. 83). Es will dann aber weiter sagen, daß die Christus-Zugehörigkeit zu gliedhaften Teilen eines Organismus macht, in dem jeder seine bes. Funktion hat, in dem alle aufeinander im Geben und Nehmen, in der Betätigung der ihnen je geschenkten, für konkrete Aufgaben innerhalb der Gemeinschaft selbst oder für ihren Auftrag nach draußen bestimmten → Gaben (Charismen; → Gnade, Art. χάρις III,4) angewiesen sind; eine Abstufung nach Wichtigkeit besteht nicht, dafür eine bemerkenswerte Weite des Begriffes, der Führungs- und Organisationsbegabung ebenso umfaßt wie die Krankenheilung, die Zungenrede und die Unterscheidung der Geister (1Kor 12, 14ff; Röm 12,4ff). Sie alle sind Manifestation der Wirkung des einen → Geistes, dh der Gegenwart des erhöhten Herrn in diesem seinem Leib, durch die das Ereignis des Heils gleichzeitig, die Gemeinde zur eschatologischen Größe wird. Daß sie alle sich entfalten können, und zwar in guter Ordnung (vgl. 1Kor 14,33), darum muß es in der Gemeinde gehen; aber Paulus hat das offenbar noch nicht durch ein festes Ämterschema gemeint sichern zu müssen. Betätigung der Gaben aber ist nur konkret denkbar; deshalb versteht Paulus ἐκκλησία *[ekklæsia]* immer als *sich versammelnde Gemeinde*, was ganz bes. 1Kor 14 (V. 4f.12.19. 23.28) zum Ausdruck kommt, wo die Vokabel immer das Ereignis der Versammlung meint. Nur im Zusammentreffen und -leben der Glieder kann die 1Kor 13 als vornehmste Gabe genannte, alles beherrschende → Liebe sich konkretisieren, wie nur so die anderen die von Gott gegebenen Gaben erkennen und anerkennen können (so nur sind Wahlen und Beauftragungen zu verstehen). Institutionalisierte Ämter, etwa das jüd. Ältestenamt (→ Presbyter) gehören trotz Phil 1,1 erst einer späteren Epoche an (Pastoralbriefe, Apg), in der dann auch 1Tim 3,15 die Gemeinde selbst als οἶκος θεοῦ *[oikos theou]*, *Haus Gottes*, größeren Eigenwert erhält.

d) Es ergibt sich aus dieser Konkretheit der paulinischen ἐκκλησία *[ekklæsia]*-Vorstellung als der jeweiligen Manifestation des Anbruchs der erwarteten Herrschaft des Gekreuzigten (βασιλεία *[basileia]* → *Reich*, bei Paulus von 9 Belegen nur 1Thess 2,12; 2Thess 1,5; Röm 14,17 und 1Kor 4,20 als schon gegenwärtig, an den übrigen 5 Stellen durch die Verbindung mit dem Fut. von κληρονομέω *[klæronomeō]*, *ererben* als zukünftig qualifiziert), daß es ἐκκλησία *[ekklæsia]* im vollen Sinne a n v i e l e n O r t e n z u g l e i c h gibt. Des-

halb findet sich das Wort so häufig im Plural (20 von 50 Belegen), ob nun von den verschiedenen Gemeinden in einer Landschaft wie Judäa (Gal 1,22), Galatien (Gal 1,2; 1Kor 16,1), Makedonien (2Kor 8,1) oder Asien (1Kor 16,19) oder allg. von der Vielzahl bzw. Vollzahl der Gemeinden die Rede ist (zB Röm 16,1; 1Kor 7,17; 14,33f; 2Thess 4,1). Daß dabei weder die Bedeutung des Ortes noch die zahlenmäßige Größe der Versammlung, sondern allein das in der Mitte solchen Kreises je neu sich vollziehende Christus-Ereignis (vgl. Gal 3,1) und der daraus gespeiste Glaube die Verwendung des Begriffes bestimmt, zeigt sich daran, daß auch (offenbar doch kleine) Gruppen in einzelnen Häusern ἐκκλησία *[ekklæsia]* genannt werden (Phlm 2; 1Kor 16,19; Röm 16,5; vgl. auch Kol 4,15); womöglich gab es von ihnen mehrere am gleichen Ort. Hier ist im Kirchenbegriff die Konsequenz daraus gezogen, daß die Kirche zwar aus dem Zeugnis der → Apostel entsteht, daß aber deren Zahl nicht abgeschlossen ist, sondern Paulus durch seine Berufung in deren Reihe gestellt wurde. Kirche hat ihre Basis nicht in einer historischen Sukzession, sondern darin, daß sich Christus je neu wieder bezeugt und Boten bevollmächtigt (vgl. 1Kor 3,4–10), in der Gegenwart Christi. Von daher darf auch die Kollekte für Jerusalem (2Kor 8,19; 1Kor 16,1) nicht im Sinne einer höheren Stellung dieser Gemeinde vor den anderen verstanden werden, sondern als Ausdruck der Gemeinschaft unter dem einen Herrn.

e) Obwohl also die ἐκκλησία *[ekklæsia]* immer von ihrer konkreten Gestalt her beschrieben und geordnet wird und insofern ihre Lebensform wie die sie jeweils bestimmenden Gaben nicht einheitlich sein können und brauchen, ist es doch jeweils die e i n e ἐκκλησία *[ekklæsia]*, der man begegnet. Es sind bezeichnenderweise bes. die Stellen, an denen Paulus an die Zeit erinnert, als er die Kirche noch verfolgte, aus denen dies erhellt (1Kor 15,9; Gal 1,3; Phil 3,6); sie ist eine, weil ihr Herr einer ist. Die → Taufe, durch die die Christus-Bindung bestätigt wird, und das → Herrenmahl, in dem die Christus-Gemeinschaft ihre Leibhaftigkeit erfährt (vgl. die Auslegung von σῶμα *[sōma]* 1Kor 11,29 auf die Gemeinde!), sind konkrete, ortsgebundene Ereignisse und doch zugleich auf die Gesamtheit des Christus-Leibes bezogen. Darum auch kann es bei aller Verschiedenheit im einzelnen nicht nur die Gemeinschaft des einen Glaubens geben, sondern darüber hinaus durchaus auch gemeinsame Regeln, ja Ordnungen (1Kor 7,17; 11,16; 16,1), – freilich noch recht stark gefügt und gewährleistet durch die Autorität des Apostels.

f) Einen bes. Akzent haben zu den Kirchen-Aussagen des Paulus dessen K o l o s s e r b r i e f und später der in den Linien paulinischer Tradition geschriebene Epheserbrief hinzugefügt. Die schon 1Kor 12 und Röm 12 zur Beschreibung des Für- und Miteinander der Glieder gebrauchte σῶμα *[sōma]*-Vorstellung hat hier eine weitere Komponente in Bezug auf das Verhältnis der Glieder dieses Leibes zu Christus als dem → Haupt, der κεφαλή *[kephalæ]* (Kol 1,18), erhalten. Wenn der Kol dabei Elemente der valentinianischen Gnosis aufgenommen hat, so nur, um die kosmische Dimension des Versöhnungswerkes Jesu hervorzuheben: Wer vom Vater aus dem Machtbereich der → Finsternis (ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους *[ek tæs exousias tou skotous]*) herausgerettet und in die βασιλεία *[basileia]* des Sohnes hinübergesetzt ist, der befindet sich nun in diesem → Leib (Kol 1,13). Inhaltlich bedeutet dies, daß er Anteil hat an der ἀπολύτρωσις *[apolytrōsis]*, der → Erlösung, und der → Vergebung der Sünden, und deshalb einbezogen ist in den durch Christus geschaffenen Frieden (Kol 1,20; vgl. Eph 2,12ff). Die von Christus im Sterben erwirkte und von seinen Boten verkündigte → Versöhnung ist der Anfang der ἐκκλησία *[ekklæsia]*, der Zeit wie dem Sachgewicht nach. In das Sein des Christus werden die Glieder seines Leibes mit hineingenommen (vgl. aber schon Phil 2,4ff!), namentlich jetzt in den Weg des → Leidens (vgl. die eigenartige Stelle Kol 1,24). Das σῶμα *[sōma]* der ἐκκλησία *[ekklæsia]* wird damit zur Umschreibung des Raumes, in dem die Christusherrschaft aufgerichtet wird; ἐκκλησία *[ekklæsia]* und βασιλεία *[basileia]* werden unter dem Aspekt des σῶμα *[sōma]*-Gedankens nahezu identisch.

Der Eph erweitert diesen Gedanken dahin, daß durch die ἐκκλησία *[ekklæsia]* auch den kosmischen Mächten die Weisheit Gottes bekanntgemacht wird (Eph 3,10; 4,8ff). Sie haben

ihren Einfluß verloren (Kol 2,14f; 20), denn Christus, der ja auch über ihnen steht, hat Himmel und Erde versöhnt (Kol 1,15ff; Eph 1,20f).

So gewiß auch Kol 4,15f noch immer die Orts- wie die Hausgemeinde ἐκκλησία *[ekklæsia]* heißt, der Ton liegt doch namentlich in Eph nun auf der mystischen Einheit des Leibes in kosmischer Größe (bes. Eph 4,3ff); er ist nur nicht mehr unter dem Aspekt der Funktionen im Organismus gesehen, sondern dient – den alten Urmensch-Mythos aufgreifend – als Bild des Wachstums »zur vollen Mannesgestalt« (Kol 2,19; Eph 4,13). Im Unterschied zu Paulus wird hier nun zwischen → Haupt und Leib deutlich differenziert: Der Herr steht seiner Kirche gegenüber, sie ist ganz von ihm abhängig. Es ist kein Zufall, daß von ihrem Verhältnis Eph 5,25–27 in den Ausdrucksformen der antiken Beziehung von Mann und Frau gesprochen wird. Dem entspricht es, daß dieser Gedanke auch organisatorische Gestalt annimmt durch einen Ämteraufbau, der schon deutlich die Bedeutung der apostolischen Tradition unterstreicht und institutionelle, hierarchische Züge trägt (vgl. Eph 4,11); was bei Paulus noch Angelegenheit der ganzen Gemeinde sein sollte, ist nun Aufgabe fester Ämter: Die Heiligen zur Ausübung ihres Dienstes in Stand zu setzen (Eph 4,12, πρὸς καταρτισμόν *[pros katartismon]*, medizinisch: *zum Einrenken!)*.

4) Matthäus und Lukas

Auf die Darlegung des Kirchenbegriffes, der sich in den Evgg. widerspiegelt, muß hier aus Raumgründen verzichtet werden. Wir beschränken uns auf das Vorkommen unserer Vokabel.

a) Zunächst die beiden Mt-Belege:

Mt 18,17 kann vom Text her ἐκκλησία *[ekklæsia]* nur als die konkret an einem Ort lebende und sich versammelnde Schar derer verstanden werden, die sich als das durch ihre Zugehörigkeit zum Messias Jesus qualifizierte wahre → Israel versteht und sich unter die Regeln des → Gesetzes stellt. Das stimmt auch mit der Tendenz des Mt überein, Konturen einer Ordnung der neuen Gemeinde zu zeigen. Dann aber wäre ἐκκλησία *[ekklæsia]* hier im Sinne von *ʿēdāh, Synagoge*, gebraucht, und es läge in einer solchen Verwendung des Wortes offenbar ein – ob nun von Mt oder einer späteren Redaktion formulierter – polemischer Gebrauch des Begriffes gegenüber dem übrigen, vielleicht gerade dem paulinischen, durch die Freiheit vom Gesetz bestimmten vor.

Für Mt 16,18 ist die Deutung schwieriger.

Einmal ist das hebr. bzw. aram. Äquivalent nicht eindeutig auszumachen, zum anderen läßt sich vom Textzusammenhang her nicht entscheiden, ob das Fut. οἰκοδομήσω *[oikodomæsō]*, *ich werde bauen*, sich noch auf die Lebzeit Jesu oder auf die Zeit nach seinem Tode bezieht; und endlich läßt sich die Petrus zugeschriebene Rolle nicht zureichend aus dem über die Urchristenheit Bekannten bestätigen (auch andere zählten zu den Säulen, Gal 2,9; vgl. auch den Widerstand Apg 11,1ff). Selbst, wenn man von letzterem absieht, so kann die Frage, ob Jesus an eine Kirchengründung zu seiner Lebzeit gedacht hat, nur entschieden werden, wenn man die andere beantworten könnte, ob er sich selbst schon als den Messias betrachtet hat (→ Jesus Christus, Art. Χριστός III,5). Da die Auffassungen darüber unter den Forschern aber voneinander abweichen, muß die Antwort sachlich offen bleiben. So gewiß zum Messias der *qāhāl*, also die ἐκκλησία *[ekklæsia]* gehört, spricht viel dafür, daß das Fut. auf die Zeit nach seinem Tode zielt, sachlich aber fast alles gegen den Gedanken einer Kirchengründung vor diesem. Sicher kann das Mt-Wort nicht so interpretiert werden, daß Jesus von einer in diesem Augenblick entstehenden Kirche gesprochen hätte.

Unbestreitbar scheint nur, daß ἐκκλησία *[ekklæsia]* hier, wenn es überhaupt für ein Wort aus dem jüd. Sprachbereich eingetreten ist, am ehesten den Gehalt von *qāhāl* aufgenommen hat und wohl zu verstehen ist als das eschatologische Aufgebot des wahren Gottesvolkes. Nach Analogie des Anspruches der das Ganze repräsentierenden Rest-Gruppen (vgl. II,4) bezeichnete das Wort dann eine eschatologisch bestimmte Sonder-Synagoge, in der das wahre Israel gegenwärtig ist. Gerade der Satz, daß »die Pforten der Unterwelt (des Todes) sie nicht überwinden sollen«, kann indessen seinen Grund nur darin haben, daß diese Gemeinde dem Auferstandenen als Sieger über den Tod verbunden ist und weist somit wiederum auf die Zeit der Urgemeinde.

b) Für Lukas ist die Zeit der Kirche ein eigener Abschnitt der Heilsgeschichte zwischen Auferstehung und Parusie. Das ergibt sich schon aus seiner Verwendung der Vokabel: Während ἐκκλησία *[ekklæsia]* in seinem Ev. völlig fehlt, verwendet er den Begriff in Apg ab Kap. 5,11 (nicht in Kap. 2!) 16 mal.

ἐκκλησία *[ekklæsia]* meint in der Apostelgeschichte – wie bei Paulus – die an einem bestimmten Platz lebenden und sich versammelnden Christen, zunächst: die Gemeinde in Jerusalem, die Urgemeinde (Apg 5,11; 8,1; 11,22; 12,1.5), aber auch überall sonst, wo dank der Verkündigung der → Apostel Menschen sich zusammengeschlossen haben: in Antiochia (Apg 8,1) wie an den anderen Orten, wo sie Paulus besucht, um ihnen Älteste zu setzen oder sie seelsorgerlich zu stärken (κατ' ἐκκλησίαν *[kat ekklæsian]* Apg 14,23; Plur. 15, 41; 16,5). Sicher gibt es für Lukas auf Grund seines Apostolatsgedankens (→ Apostel III) anders als bei Paulus eine historische und damit rangmäßige Priorität der Urgemeinde, nicht aber einen qualitativen Unterschied zwischen dieser und den übrigen. Denn qualitativ ist die ἐκκλησία *[ekklæsia]* dadurch bestimmt, daß sie ἐκκλησία τοῦ θεοῦ *[ekklæsia tou theou]*, *Gemeinde Gottes*, ist (wörtl. nur 20,28, aber sachlich wohl überall so zu verstehen). Sie ist und wird das durch den → Geist, der die einzelnen ihr eingliedert, der sie bewegt und ausrüstet (Apg 1,5.8; 2,4ff; vgl. 4,31ff) und um dessentwillen sie dann freilich auch angegriffen und verfolgt wird (vgl. 7,55ff).

Auch in der Apg ist die ἐκκλησία *[ekklæsia]* letztlich eine, die zwar nur an je konkretem Ort sich versammelnd in Erscheinung tritt (vgl. 14,27), aber immer deren Gesamtheit miteinschließt: ἐκκλησία *[ekklæsia]* sind wie im AT (vgl. 7,38, wo das Israel der Wüstenzeit gemeint ist) diejenigen, die dem Ruf Gottes folgen, sich versammeln lassen (vgl. das συνάγειν *[synagein]* 14,27) und doch auch nach dem Ende ihrer Zusammenkunft weiterhin die Qualifikation als ἐκκλησία *[ekklæsia]* behalten, wobei diese in der ganzen Welt eine und doch zugleich in jeder einzelnen Versammlung vollwertig präsent ist. Darum auch sind Plur. und Sing. qualitativ identisch, unterschieden nur durch den konkreten Aspekt, und deshalb kann zB Apg 8,3 von der gesamten Christenheit ebenso im Sing. gesprochen werden wie 9,31 von der ἐκκλησία *[ekklæsia]* »in ganz Judäa und Galiläa und Samarien«. Daß dem Lk dabei der griech. Wortsinn voll gegenwärtig war, zeigt die Verwendung der Vokabel Apg 19,32. 39f für die tumultuarische Volksversammlung in Ephesus.

6) Johanneische Schriften

a) Im Johanesevangelium fehlt die Vokabel ἐκκλησία *[ekklæsia]*; *Kirche*, wenn man den Ausdruck überhaupt verwenden darf, ist hier verstanden als das Wunder, daß in dieser Welt des Todes und des Unglaubens, die den Herrn nicht erkennen kann (Joh 14,17), dennoch Menschen die → Geburt von oben her (Joh 3,3ff) erfahren, aus dem Tod ins → Leben kommen. Es sind immer wieder einzelne, nicht, wie etwa in der Apg »Häuser« und Ortsgemeinschaften, die zu solchem → Glauben und zu solcher → Erkenntnis kommen und sie zu bewähren haben. Es hängt wohl mit dem sieghaften Christus-Bild des Joh, in dem alles schon vollendet und geschehen ist, zusammen, daß für den Jünger (μαθητής *[mathætæs]* → Nachfolge) die Christus-Bindung absoluten Vorrang gewinnt.

Die Anwendung der jüd. Begrifflichkeit für das eschat. Gottesvolk auf Jesus (Weinstock Joh 15,1ff; Hirt und Herde Joh 10; Tür des kosmischen Hauses Joh 10,7–9) zeigt ihn als den einen Offenbarer und Erfüller. Die unüberbrückbare Scheidung von Glauben und Unglauben und die Erkenntnis, daß Gott allein einen Menschen zu Jesus bringen kann (Joh 6,44; 17,2), lassen den Missionsgedanken zurücktreten. Die Betonung des Einzelnen als → Zeuge wird zwar durch das Gebot zur gegenseitigen → Liebe (Joh 13,34f; bei Joh nie auf Außenstehende bezogen!) ergänzt, ohne daß aber organisatorische Formen und Begriffe auch nur in Sicht kommen. Die Bevollmächtigung der Jünger zur Lossprechung von Sünden (Joh 20,23; → Vergebung) ist darum auch nicht wie bei Mt 16,18; 18,16 mit dem Kirchengedanken verbunden. Es scheint eher, daß hier im Horizont der alleinigen Vollmacht Jesu jede menschliche Institutionalisierung vermieden werden soll, weil die Zugehörigkeit längst durch Gott festgelegt ist (Joh 10, bes. V. 26ff; 17,6; vgl. 18,37: die aus der Wahrheit sind) und

auch das Zusammenfügen zur Einheit nur sein Werk sein kann (Joh 17,21, sicher nicht nur auf ökumenische Kirchengemeinschaft bezogen).

b) In der Offenbarung hingegen meint ἐκκλησία *[ekklæsia]* wie in der Apg die an bestimmtem Ort entstandene, bestehende und sich versammelnde Gemeinde. Bis auf 22,16 finden sich alle Stellen in den Sendschreiben der Kap. 2 und 3 bzw. in der diese eröffnenden Vision der sieben Leuchter in Kap. 1 (V. 4.11.20 immer von den sieben ἐκκλησίαι *[ekklæsiai]* in Asien). Jedes dieser Schreiben ist an den Engel einer ἐκκλησία *[ekklæsia]* an einem bestimmten Ort gerichtet (τῆς ἐν . . . ἐκκλησίας *[tæs en . . . ekklæsias]* 2,1.8.12.18; 3,1.7.14).

Auffällig ist allerdings, daß an allen Stellen zT wichtige Hss. den Ortsnamen durch τῷ *[tō]* grammatisch mit dem Engel verbinden, der damit nicht nur als Schutzengel und Bote, sondern gleichsam als die Inkorporation des eigentlichen, von der geschichtlichen Wirklichkeit damit unterschiedenen Wesens der Gemeinden aufzufassen wäre (vgl. Lohmeyer, HNT 16, im Exkurs zu 1,20). Hier liegt also eine apok. Überhöhung des Gemeindebegriffes vor, dessen Sinn darin liegen könnte, die konkreten, in der Anfechtung stehenden und nach dem Text der Sendschreiben keineswegs nur durch Glauben, Gehorsam und Heiligkeit gekennzeichneten Gemeinden dennoch dessen zu versichern, daß über ihren Bestand und ihr Ergehen am Thron Gottes selbst die Entscheidungen fallen (vgl. Mt 16,18!).

Aber der jeweils gleichlautende Schlußsatz macht das für die Gemeinde an einem Ort Gesagte auch für alle anderen ἐκκλησίαι *[ekklæsiai]* verbindlich. Das gilt auch für 22,16, den anderen Plur. am Schluß des Buches; nur daß es hier der erhöhte Jesus, dort der → Geist ist, der zu den Gemeinden redet. — Die 3 Stellen im 3Joh (V. 6.9.10) meinen alle eine konkrete, örtliche christl. Versammlung, und zwar in einer Zeit, in der sich erste Merkmale eines tyrannisch mißbrauchten Monepiskopates zeigen.

7) Jakobus und Hebräer

Jak 5,14, wo von den Presbytern der ἐκκλησία *[ekklæsia]* die Rede ist, benutzt das Wort im rein technischen Sinn für eine offenbar nach jüd. Synagogenvorbild organisierte Ortsgemeinde, während Hebr 2,12 Ps 22,23 (hebr. *qāhāl*) zitiert und die kultische *Festversammlung* meint.

Anders Hebr 12,23: Dort findet sich die Vokabel in einer Reihe der jüd. Tradition entnommenen eschatologischer Bezeichnungen (Berg Zion, Stadt des lebendigen Gottes, himmlisches Jerusalem) und ist hier qualifiziert als ἐκκλησία πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς *[ekklæsia prōtotokōn apogegrammenōn en ouranois]*, *Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel aufgeschrieben sind.* Der Zusammenhang macht deutlich, daß das Hinzukommen zu dieser »Gemeinde« verstanden ist als der Eintritt in die Gemeinschaft mit den »vollendeten Gerechten« und dem »Mittler des neuen Bundes Jesus«, wozu der Kreuzestod (→ Blut der Besprengten) die Möglichkeit eröffnet hat. Dann aber handelt es sich hier gerade nicht um die Bezeichnung einer (etwa gar organisatorisch faßbaren) Gruppe, sondern um die Charakterisierung des eschatologischen Ereignisses (des *Gottesdienstes*, worauf auch πανήγυρις *[panægyris]*, *Festversammlung*, hindeutet; vgl. Michel, Komm. zSt.) in at. Terminologie (ohne daß ἐκκλησία *[ekklæsia]* zum feststehenden Ausdruck dafür geworden wäre) und um eine die Zusammengehörigkeit mit Jesus hervorhebende apok. Würdebezeichnung (Michel, aaO, zSt.) für »das wandernde Gottesvolk« des neuen Bundes (EKäsemann).

8) Es bleibt die Frage nach anderen Bezeichnungen für die christl. Gemeinde, namentlich in den Schriften, in denen ἐκκλησία *[ekklæsia]* fehlt oder doch selten ist.

a) Für die Evgg. fällt hier zunächst der aus den hell. Philosophenschulen in das Rabbinentum eingedrungene, der LXX noch fremde Begriff μαθητής *[mathætæs]*, *Jünger* (→ Nachfolge), auf, und zwar überwiegend im Plur. (Ausnahmen: Mt 10,25f; Lk 14,26f.33 und 14 Stellen in Joh 18–21). Das Wort bezeichnet urspr. die um die → Lehre eines Meisters Gescharten und auf deren Rezeption und Tradition Verpflichteten; im NT ist es im Sinne des → Zeuge-Seins umgedeutet. Während sich die Bezeichnung bei Mt am häufigsten findet (68mal; Mk: 44mal) und bei Joh (58mal) wohl überhaupt für dessen Gemeindeverständnis typisch ist, hat Lk das Wort in seinem Ev. auffälligerweise nur bis zur Gethsemane-Szene 22,45 verwendet, dann erst wieder in der Apg (ab Kap. 6, je 24mal). Scheidet man die Sing.-Stellen aus und bedenkt man, daß das Wort außerhalb der Evgg. und Apg nicht begegnet, so weist seine Verwendung auf eine Traditionsschicht hin, in der korporative Begriffe für die Christusgemeinde noch nicht ausgebildet waren, also auf die Zeit der ersten Samm-

lung von Menschen um den irdischen bzw. (in der Apg) den als Erhöhten im → Geist gegenwärtig gedachten Jesus.

b) Das ist anders bei dem Plur. οἱ ἅγιοι *[hoi hagioi]*, der sich 4mal in Apg (Kap. 9 und 26,10, immer in Paulus-Berichten), aber 25mal bei Paulus (dazu 9mal Eph und 4mal Kol) für die Glieder der Gemeinde, *die Heiligen* findet, bes. in den Briefeingängen. »Heilige« aber sind die Erwählten (Röm 1,7; 1Kor 1,2; → Erwählung), die von Gott Geheiligten. So ist die Vokabel Signum des wahren Israel, zunächst wohl nur für die Urgemeinde in Jerusalem gebraucht (1Kor 16,1; Apg 9,13), dann allg. für die Christen. Im Einzelnen → Heilig.

c) Diese Überzeugung hat im 1Petr zur Aufnahme einer ganzen Reihe at. vorgeprägter Wörter des jüd. Sprachgebrauches geführt:

Der Brief richtet sich an ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι *[eklektoi parepidæmoi]*, *erwählte Fremdlinge* (1,1; → Erwählung; → Fremd), die ἅγιοι *[hagioi]*, *Heilige*, sein sollen (1,15) und schon πιστοὺς εἰς θεόν *[pistous eis theon]*, *gläubig an Gott* sind (1,21), und die als γένος ἐκλεκτόν *[genos eklekton]*, *auserwähltes* → *Geschlecht*, βασίλειον ἱεράτευμα *[basileion hierateuma]*, *königliche* → *Priesterschaft*, λαὸς εἰς περιποίησιν *[laos eis peripoiæsin]*, *Eigentums-Volk* (alle 1Petr 2,9) bezeichnet werden, – lauter Zitate aus LXX. Der Verf. will damit wohl unterstreichen, daß die christl. Gemeinde nicht etwas Neues ist, sondern verstanden werden soll als die Erfüllung der Israel gegebenen Verheißungen und Hoffnungen, – nicht unähnlich den Grundzügen des Selbstverständnisses der Qumran-Gemeinde, wobei deren → Rest-Gedanke in 1Petr nun im Kirchengedanken aufgegangen ist. Der Ton liegt dabei auf der Einheit derer, die in Pilgerexistenz (1Petr 1,1f) und Leiden (1Petr 2,21ff; 4,12ff; 5,8f) als die lebendigen Steine sich zusammenfügen zum geistlichen → Haus (2,5ff das Bild vom Bau als Ausdruck des Wachstums), einander dienend (4,10) mit den verschiedenen Gaben zu einem Zeugnis der in ihr sich offenbarenden Gnade Gottes. Dabei scheint die at. Ämterordnung des *qāhāl* übernommen zu sein (5,1 Presbyter, nach 5,3 wohl sogar für feste Bezirke bzw. für die Orte, wie κληρῶν *[klærōn]* wohl zu verstehen ist), wobei im eschatologischen Vokabular Hirt – Herde Christus als Erzhirte, dh als der Messias an der Spitze steht.

d) Daneben werden die Mitglieder der Gemeinde auch als ἀδελφοί *[adelphoi]*, *Brüder*, bezeichnet, und zwar wiederum am häufigsten bei Paulus (73mal als Anrede, dazu noch 23mal), aber auch in der Apg, in den Joh-Briefen, bei Jak und im Hebr. Die Anrede entspricht sowohl jüd. Brauch als auch dem antiker Religionsgemeinschaften. Nur 1Petr 2,17; 5,9 findet sich die Bildung ἀδελφότης *[adelphotæs]*, *Bruderschaft*. → Bruder.

L. Coenen

ZUR VERKÜNDIGUNG V

Kirche, als Bereich wie als Träger des Versöhnungshandelns Gottes, kann nur legitim sein, wo sie Christus-Kirche ist, wo sie mit ihrem Denken und Handeln gänzlich orientiert ist an dem, in dem alle Verheißungen Gottes anschaubar erfüllt, von dem sie in Kraft gesetzt sind und von dem her sie erfahrbar werden. Dementsprechend wird ekklesiologische Reflexion immer mit der Christologie verklammert sein, ja, deren Linien zu konkretisieren haben im Hinblick auf die geistige und gesellschaftliche Situation des Menschen.

Darin hat die Notwendigkeit ständigen Gestaltwandels ihren Grund, was schon der reformatorische Satz von der *ecclesia semper reformanda* ausdrückte. Wenn dem so ist, kann und braucht ihre Einheit nicht Uniformität sein, weder hinsichtlich der Verfassung noch der Lebensformen. Schon im NT sind unterschiedliche Typen von Kirchengestalt und Kirchenverständnis neben- und nacheinander erkennbar. Deren Akzente können und werden je wieder neue Bedeutung gewinnen: zB unterstreicht die paulinische Leib-Formel, daß die Kirche »die besondere, sekundäre Existenzweise des Christus« ist (ESchweizer, Leben des Herrn, 51), was die Beliebigkeit der Lebensgestaltung ausschließt, während Joh demgegenüber den Blick ganz auf die persönliche Entscheidung der Jüngerschaft legt, der gegenüber die Gestaltfrage zurücktritt. Dafür rückt sie in den Pastoralbriefen um der Tradition (→ Lehre) wie um der Lebensordnung willen stark in den Vordergrund, und Mt betont, daß die Kirche von der Verheißung ihres Herrn lebt, wobei die Unüberwindlichkeit nicht für bestimmte Gemeinschaftsgestalten gilt, sondern für das Christus-Geschehen selbst.

Diese einer anderen Situation entstammenden Typen nt. Gemeinde wird die heutige Kirche nicht einfach kopieren können, wohl aber deren wesentliche Elemente beachten müssen, indem sie zeitbedingte Gestaltungsformen vor ihrer Übernahme darauf prüft, ob sie der Entfaltung des Glaubens Raum geben oder ihn ersticken würden. So wird sie zB in der Parole der »radikalen Demokratisierung« die Forderung nach dem Abbau falscher menschlicher Autoritäten zu vernehmen haben, aber nicht vergessen dürfen, daß die Kirche Christi eben doch seine Kirche ist und insofern auch

ihre Gestalt nicht einfach menschlichem Geschmack oder Ermessen unterworfen sein kann, sondern eine Ausdrucksform der Botschaft sein muß. Das betrifft ihre »Leitung« (landeskirchlicher Zentralismus – Independentismus; Verwaltungsbürokratie – Vernachlässigung nötiger Kontrollen; brüderliche Beratung – straffe Koordination; Pfarrherrlichkeit – Eigenverantwortung von Dienstgruppen) ebenso wie die Formen der Versammlungen (monologischer Predigtgottesdienst – Mitwirkung vieler; partnerschaftliches Gespräch; sonntäglicher Klein-Gottesdienst – Wochenendbegegnungen) und die Funktion der Beteiligten.

Von ihrer Bestimmung her ist Kirche – wie ihr Herr – nicht für sich, sondern f ü r d i e W e l t da; ihr hat sie die Versöhnungsbotschaft Gottes mit ihrem Reden auszurichten und durch ihr Handeln anschaubar zu machen. Das setzt eine Existenz in solcher Freiheit voraus, die nur auf Christus selbst sich gründet. Hindern dann aber nicht Privilegien die Solidarität mit den Adressaten des Evangeliums? Haben nicht Staatsverträge und Konkordate statt des vermeintlichen Gewinns immer wieder zu fremdartigen (»gottlosen« sagt die Barmer theol. Erklärung!) Bindungen geführt und schließlich zur Erstarrung und Verfestigung (man prüfe die Schul-, Militär-Seelsorge und Steuerabmachungen, aber auch die Repräsentanz in öffentlichen Ämtern)? Würde nicht der Verzicht auf staatliche Sicherungen oft die Freiheit des Evangeliums erhöhen? Ist die Ablehnung der Botschaft nicht dem NT gemäßer als die Gleichgültigkeit ihr gegenüber durch vorausgehende Immunisierung? Das Schielen danach, sich mit politischen oder wirtschaftlichen Mitteln eine Basis für die Erfüllung des Auftrages zu schaffen, übersieht, daß Kirche in der Nachfolge dessen steht, der draußen vor dem Tor gekreuzigt wurde.

Bei allen Versuchen, die Attraktivität der Kirche und die Effektivität ihrer Verkündigung zu erhöhen, darf freilich nicht übersehen werden, daß Kirche nicht ihren eigenen Bestand zu wahren, nicht sich selbst durch Anpassung »über die Runden zu bringen« hat, sondern daß ihre Existenz damit steht und fällt, daß sie Beauftragte, Repräsentantin ihres Herrn sein soll. Sie ist weder autark noch autonom, noch ist sie schon das Ziel des Christus-Handelns, eher dessen Mittel. So soll sie sich um der besseren Ausübung ihres Auftrages willen – mit gutem Gewissen! – moderner Methoden der Situationsanalyse, der Organisation und der Publizistik bedienen, – aber wehe, wenn sich Menschen zu Managern der Sache Gottes machen, wenn man glaubt, kalkulierende Planung und selbstentworfene Strategie an die Stelle göttlicher Führung und Zielsetzung, propagandistische Werbemethoden an die Stelle der Fürbitte und des Zeugnisses setzen zu können. Solojews »Antichrist« und Dostojewskis »Großinquisitor« machen deutlich, daß eine autonome, autokratische Kirche von Christus geschieden und deshalb nicht mehr Kirche wäre, ob sie die Gestalt einer Weltkirche oder einer kleineren Versammlung hat.

Nur in solcher Nachfolge ihres Herrn wird die Kirche Anwalt der Stummen und Entrechteten sein können, wird sie Vorurteile als solche aufdecken, ideologische Fronten überwinden und Zeichen der Versöhnung aufrichten können. Muß nicht der Rückschluß auf ihren eigenen Status und Wert naheliegen, wo solches nicht geschieht? Wer im Anbruch der Neuschöpfung Gottes lebt, kann selbst noch so »geheiligte« Strukturen dieser Welt nicht mehr als letztgültig ansehen; er wird auf ihre Überwindung durch die Kraft Gottes vertrauen, womöglich hinarbeiten, – zunächst im eigenen Bereich, aber dann eben in der → Welt, als deren Herr Jesus verkündigt wird. Er kann dabei an den politisch-wirtschaftlichen Gegebenheiten sicher nicht vorübergehen, sondern wird sich gerade auch in diesem Feld als Träger der Versöhnungsbotschaft Gottes zu erweisen haben. Es gehört zum Kern des Evangeliums von der Rechtfertigung des Gottlosen, daß die Christen dies nicht nur für Gleichgesinnte, sondern gerade auch für diejenigen tun, denen alle religiösen Voraussetzungen fehlen. Wo Kirche ist, wird jener Freiraum der Versöhnung entstehen, in dem ein neues Miteinander der Menschen das Gegeneinander der Schuld ablöst und Hoffnung aufkeimt für die Unterprivilegierten, Einsamen und Hoffnungslosen.

Wird aber Kirche nicht an der Ausprägung ihrer für den Augenblick gebotenen Gestalt zumeist gehindert durch die Verpflichtung gegenüber dem Überkommenen und Ererbten (Traditionen)? Auch die »Väter« gehören ja in den Leib Christi, der die Zeiten und Generationen überspannt. Deshalb sind sie zu hören und ist nichts leichtfertig preiszugeben. Dennoch wird Kirche, wenn ihr die weltweite Dimension ihres Auftrages und ihrer Sendung bewußt wird, ihre gestrigen und heutigen Begrenzungen entschlossen zu durchbrechen haben, wo diese den Zeitgenossen nicht mehr als das echte Ärgernis des Kreuzes, sondern als das

falsche menschlicher Gesetzlichkeit erscheinen müssen. Gruppenbräuche, landeskirchliche oder nationale Separatprägungen und konfessionelle Sonderanliegen dürfen nicht mehr sein als Baugerüste: sie sind hilfreich und unentbehrlich, aber zeitbedingt und abzuräumen, wo der Aufbruch geboten ist, — auch wenn die neue Gestalt noch nicht erkennbar ist. Vielleicht finden wir das Neue nur, wenn wir das Alte im Gehorsam losgelassen haben. — Die gewiß noch immer beträchtlichen Unterschiede lehrmäßiger und praktischer Art, deren Bedeutung aufs Ganze immer mehr an Gewicht verliert, sollten uns nicht den Blick dafür verstellen, daß vom Hören der Botschaft und von der geschichtlichen Situation her sich der Christenheit ein Horizont neuer Gemeinsamkeit (nicht Gleichheit!) eröffnet hat.

Daß formal die überwältigende Mehrheit der Bevölkerung einer Kirche angehört, sollte nicht zu dem Trugschluß verleiten, sie stimme deshalb dem Glauben zu. Kirchenzugehörigkeit und aktive Teilnahme an dem Leben und Handeln der Kirche sind längst nicht mehr identisch; umgekehrt besagt die Beteiligung an kirchlichen Veranstaltungen in einer nach-christl. Gesellschaft für sich allein nur noch wenig über den Glaubensbezug. Es gibt zweifellos eine beträchtliche Zahl von Menschen, die — selbst um Erkenntnis Christi bemüht und zum Engagement bereit — in der gegenwärtigen Institution, im »Apparat« keine Hilfe und Heimat finden zu können glauben. Die einen wegen der Einengung in einen bestimmten Lebensstil, die anderen, weil ihnen durch das Organisatorische das Wesentliche verschüttet scheint. Das Ergebnis war längst schon die Abwanderung in kleine Gemeinschaftsgruppen und Sekten, ist nun aber — neben dem Untertauchen in Gleichgültigkeit oder vollständiger Privatisierung der Religion — die »latente Kirche«, die Suche nach inhaltlichen und praktischen Antworten des Glaubens außerhalb des kirchlichen Organisationsgefüges.

Das Umdenken wird sich deshalb auch auf den Verkündigungsauftrag an die Fernstehenden und Andersdenkenden beziehen müssen. Gar zu oft und lange waren die Vorstellungen von Mission und Evangelisation in zweifacher Hinsicht den Intentionen des Evangeliums entfremdet: Einmal durch die unbewußte Identifizierung von Christianisierung und Europäisierung bzw. Einführung westlicher Zivilisation, die in dem Überlegenheitsgefühl der christl. Kultur wurzelte. Zum anderen in der trügerischen In-eins-Setzung von Christianisierung (durch → Taufe von Gruppen und Völkern, aber auch durch christl. Verbrämung gesellschaftlicher und politischer Strukturen) und Glauben. Hat nicht die Ablösung einer persönlichen Entscheidung (als Antwort auf die göttliche Botschaft) durch die konventionell-formale Gewährung, ja Aufdrängung der Taufe (und Konfirmation) dazu geführt, daß Kirchenzugehörigkeit und Christus-Beziehung bei uns auseinander gefallen sind, daß von der Kirche ideologisch gesprochen (vgl. die Grundbestimmungen der Kirchenordnungen!) oder zwischen Kirche (als bloßer Organisation) und Kirche (als Gemeinde Jesu Christi) in gewagtester Weise differenziert werden muß? Man kann aber nicht auf die Dauer Menschen gleichzeitig als vollverantwortliche Glieder der Kirche (und dh Träger des missionarischen Auftrages) und als zu Missionierende, eigentliche Nicht-Mitglieder behandeln (man denke auch an das Kirchensteuer-System, Wahlrecht etc.).

Neu zu durchdenken ist auch die Frage, wieweit die Kirche kontinuierlicher Ämter und übergeordneter Leitungsorgane bedarf und welche Weisungsvollmacht ihnen zukommen kann, wenn der Leib-Christi-Charakter örtlicher Gruppen nicht vergewaltigt werden soll. Die Kommunikation durch Funk und Fernsehen, die Möglichkeit direkter Informationen aus erster Hand hat, auch in der Kirche das alte Autoritätenschema durchbrochen. Wenn mit der Informationsmöglichkeit auch die eigenverantwortliche Urteilsbildung entsprechend zunähme, könnte dadurch die Ämterhierarchie in der Kirche abgebaut und damit zugleich örtliche Gruppen selbständiger Kirche werden als bisher. Umgekehrt sollte man namentlich im Hinblick auf große gemeinsame Aufgaben sich wiederum dessen erinnern, daß Christus nicht nur je an einem Ort, sondern in der ganzen Welt wirken will durch seinen Leib und daß deshalb Funktionen geschaffen werden müssen, die ein Auseinanderfallen verhindern. Der Internationale Missionsrat hat gezeigt, daß Koordination nicht mit episkopalem Zentralismus identisch sein muß. In bezug auf die Stellung der »Priester« und das Amtsverständnis wäre ja die Reformation überhaupt erst noch zu beginnen, zB in einer Neugewinnung des allg. Priestertums; und zwar nicht vorwiegend im Sinne demokratisierender Kontrolle, sondern in den Konsequenzen der Erkenntnis, daß der Gottesdienst der Christen in den Alltag der Welt hineinreicht, ja dort seinen zweiten Brennpunkt neben der Sammlung zu Verkündigung, Lobpreis und Gebet hat.

Nun ist die Kirche, soziologisch gesehen, ein »Vergesellschaftungsgebilde« und steht als solches in einer ständigen Wechselbeziehung zu den Strukturwandlungen des gesamtgesell-

schaftlichen Gefüges, sei es, daß sie diese beeinflußt oder selbst widerspiegelt. Deshalb kann sie in einer Zeit zunehmender Urbanisierung, Mobilität und Technisierung nicht mehr die ohnehin kaum noch vorhandene Dorfgemeinschaft oder den patriarchalischen Kleinstaat zur Orientierungsnorm haben, am wenigsten in den großstädtischen Ballungsräumen. Seelenzahlbestimmte Parochialeinteilungen sind eine höchst zweifelhafte Ausgangsbasis für Gemeinschaftsbildung. Die Kirche wird ihre zukünftige Gestalt einerseits im Horizont der einen Welt (Ökumene, Weltproblematik), andererseits in Ansehung der veränderten Lebensbedingungen (Schichtarbeit, Zeitrhythmus, Frauenarbeit etc.) suchen müssen. Dabei wird sie mit ihrer eigenen faktischen Minderheitssituation in einer pluralistischen Gesellschaft zu rechnen haben, die ihr vom NT her nicht fremd sein dürfte.

Ob wir diesen Anforderungen mit unserem weitgehend auf Parochie und Landeskirche, also auf verwaltungsmäßig-politische Organisationsformen fixierten Kirchen- und Gemeindebegriff zu entsprechen vermögen, ist mehr als fraglich. Er taugt zwar für Karteiwesen und Amtshandlungszuständigkeit, bildet aber bei veränderten soziologischen Strukturen bis in die Dörfer hinein meist keine Basis mehr für geistliches Leben, das unter anderen Bedingungen entsteht und sich bewährt. Was heute zB in der Stadt oder gar in einer Region, die die frühere Einheit von Wohn- und Lebensraum, wenn auch nur mit Einschränkungen, abgelöst hat, »Kirche« ausmacht, kann nur im Wagnis des tastenden Experimentes über eine längere Zeit, nicht jedoch in der Theorie erfahren werden. Das Ergebnis wird für die kirchliche Statistik u. U. deprimierend sein; aber vielleicht läßt sich das Neue gar nicht so rasch erfassen. Könnte nicht, wo eine Gruppe alle zwei Monate sich zu einem Wochenende intensiven Austausches unter dem Evangelium trifft, »mehr« Kirche sein als da, wo der tägliche Gemeindebetrieb seinen routinemäßigen Ablauf nimmt? Es mag sein, daß dabei alle bisherigen Konfessionsgrenzen aufgelöst werden, weil nicht mehr das Herkommen, sondern allein der vernommene Ruf und der gemeinsame Auftrag das Band der Gemeinschaft bilden. Es mag auch sein, daß solche Gruppen im offiziellen Bild der Öffentlichkeit gar nicht in Erscheinung treten. Aber könnte nicht ihre effektive Wirkung groß sein, würde sie es nicht sicher sein, wenn die Christus-Gegenwart sie bestimmt? Ob sie dann die derzeitigen Kirchen neu befruchten oder ablösen, mag eine Frage der Zukunft sein, auch wenn eine Zeitlang scheinbar Kirche gegen Kirche steht. Verheißung ist jedenfalls nur da, wo man sich der Christus-Botschaft stellt und sich von ihr her selbst den Weg weisen läßt und wo man der Gefährten auf diesem Wege, die oft eine so andere Sprache sprechen, und des Sinnes der eigenen Berufung neu gewahr wird. *L. Coenen*

Lit.: GGloege, Reich Gottes und Kirche im NT, Nt. Forsch. 2, 4, 1929 — LRost, Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im AT, 1938 — KLSchmidt, Art. ἐκκλησία, ThWb III, 1938, 502ff — WBieder, Ekklesia und Polis im NT und in der Alten Kirche, 1941 — OCullmann, Königsherrschaft Christi und Kirche im NT, ThSt 10, 1941 — WGKümmel, Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus, S. Bibl. Ups. I, 1943 — ESchweizer, Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten, 1946 — HEWeber, Theologisches Verständnis der Kirche, ThLZ 73, 1948, 449ff — LFendt, Die Existenz der Kirche Jesu Christi, 1949 — OWeber, Versammelte Gemeinde, Beitr. z. Gespräch über Kirche u. Gottesdienst, 1949 — GWehrung, Die Kirche als Herrenleib, ThLZ 75, 1950, 79ff — ANygren/AFridrichsen u. a., Ein Buch von der Kirche, 1951 — EBrunner, Das Mißverständnis der Kirche, 1951 — OMoe, Urchristentum und Kirche, ThLZ 76, 1951, 705ff — ESchweizer, Geist und Gemeinde im NT und heute, 1952 — AOepke, Leib Christi oder Volk Gottes bei Paulus? ThLZ 79, 1954, 363ff — JSchneider, Die Gemeinde nach dem NT, 1955 — GBornkamm, Herrenmahl und Kirche bei Paulus, ZThK 53, 1956, 312ff — JLLeuba, Institution und Ereignis. Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Arten von Gottes Wirken nach dem NT, 1957 — ESchweizer, Gemeinde und Gemeindeordnung im NT, 1959 — KStendahl, Art. Kirche II, Im Urchristentum, RGG III, 1959³, 1297ff — HSchlier, Die Einheit der Kirche nach dem NT, Catholica 14, 1960 — RSchnackenburg, Die Kirche im NT, 1961 — ESchweizer, Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Homologumena, ThLZ 86, 1961, 161ff (= Neotestamentica 1963, 272ff) — ders., Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Antilegomena, ThLZ 86, 1961, 241ff (= Neotestamentica 1963, 293ff) — HMSchenke, Der Gott »Mensch« in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung und der Kirche als Leib Christi, 1962 — FHahn, Das Verständnis der Mission im NT, WMANT 13, 1963 — MHonecker, Kirche als Gestalt und Ereignis, 1963 — HGSchnetz, »Kirche« in spät-neutestamentlicher Sicht, 1963 (Diss. Bonn) — WSchrage, »Ekklesia« und »Synagoge« — zum Ursprung d. urchristl. Kirchenbegriffs, ZThK 60, 1963, 178ff — NADahl, Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewußtsein des Urchristentums, 1963² — HBerkhof, Die Katholizität der Kirche, 1964 — HGreeven, Kirche und Parusie Christi, KuD 10, 1964, 113ff — EKäsemann, Einheit und Vielfalt in der neutestamentlichen Lehre von der Kirche, in: Ex. Vers. u. Bes. II, 1964, 262ff —

ders., Paulus und der Frühkatholizismus, ebda., 239ff – KSkydsgaard, Vom Geheimnis der Kirche, KuD 10, 1964, 137ff – HBeintker, Wort, Geist, Kirche. Zur Frage d. pneumatischen Leiblichkeit d. Kirche,KuD 11, 1965, 277ff – RKöbert, *qhl* (pal.-aram.) – λαός – ἐκκλησία, Bibl. 46, 1965, 464ff – ELohse, Christusherrschaft und Kirche im Kolosserbrief, NTSt 11, 1965, 203ff – JRoloff, Apostolat, Verkündigung, Kirche, 1965 – PSMinear, Ontology and Ecclesiology in the Apocalyps, NTSt 12, 1965/1966, 89ff – ASatake, Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse, WMANT 21, 1966 – GDelling, Merkmale der Kirche nach dem NT, NTSt 13, 1966/67, 217ff – HKüng, Die Kirche, 1967 – RSchnackenburg, Die Kirche in der Welt, 1967 (= BZ, NF 11) – WJetter, Was wird aus der Kirche?, 1968 – WPannenberg, Apostolizität und Katholizität der Kirche in der Perspektive der Eschatologie, ThLZ 94, 1969, 97ff – ABrandenburg, »Volk Gottes« als Kirchenbegriff, Cath 25, 1971, 167ff – GMüller-Fahrenholz, Das Verhältnis von Heiliger Schrift und Kirche, EvTh 31, 1971, 244ff – JHainz, Ekklesia. Strukturen paulin. Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung, 1972 (= BU, 9) – KKertelge, Gemeinde und Amt im Neuen Testament, 1972 – JRatzinger, Das neue Volk Gottes, 1972 – YCongar, Die Normen für die Ursprungstreue und Identität der Kirche im Verlauf ihrer Geschichte, Conc 9, 1973, 156ff – RPesch, Jüngerschaft und Gottesvolk, BuK 28, 1973, 8ff – KBerger, Volksversammlung und Gemeinde Gottes. Zu den Anfängen der christl. Verwendung von ἐκκλεσία, ZThK 73, 1976, 167ff.

Klagen

Lachen und Weinen, → Freude und Trauer gehören als elementare Lebensäußerungen zusammen. Trauer kann sich emotional als Weinen, als innerer Schmerz oder in öffentlichen Trauerbräuchen äußern. Diesen verschiedenen Möglichkeiten entsprechen im Griech. mehrere, verschieden nuancierte Verben. κλαίω *[klaiō]*, *weinen, laut klagen, schreien,* bringt das unmittelbare Betroffensein von einem Leid sinnfällig zum Ausdruck. κόπτω *[kǫptō]* legt den Akzent auf die öffentliche Trauer, die sich in verschiedenen Bräuchen wie *an die Brust schlagen, die Haut ritzen, Klagerufen* oder geformten *Klageliedern* äußert (vgl. auch θρηνέω *[thrēneō]*, *einen Klagegesang anstimmen;* πενθέω *[penthēō]*, *klagen, beklagen*). λυπέω *[lypēō]* enthält die größte Bedeutungsbreite, die vom körperlichen Schmerz bis zur verinnerlichten Traurigkeit reicht; es bedeutet allg. aktivisch *Schmerz zufügen*, pass. *Schmerz empfinden.*

κλαίω *[klaiō]* weinen · κλαυθμός *[klauthmos]* das Weinen

κλαίω

κλαίω *[klaiō]*, seit Hom. überliefert, heißt intrans. *laut klagen, weinen;* trans. *beweinen;* κλαυθμός *[klauthmos]*: das *Weinen.* Im Profangriech. drückt κλαίω *[klaiō]* nicht Reue oder Leid, sondern nach außen hin sichtbaren *Schmerz* körperlicher oder seelischer Art aus. I

In der LXX wird κλαίω *[klaiō]* vorwiegend als Übers. von *bākāh* = *weinen, laut schreien* gebraucht. Es bringt innere Erschütterung (1Sam 1,7), Reue (Klgl 1,16), tiefen Schmerz bei der Totenklage (Gen 50,1) wie höchste Freude, etwa bei der Begegnung von Jakob und Joseph (Gen 46,29), zum Ausdruck. Die ganze Existenz des Menschen ist im Klagen einbegriffen wie bei einem Kind, das ganz und gar nur weint (Gen 21,16; Ex 2,6). Im Unterschied zum Weinen des Griechen, das ein persönliches oder allgemeines Schicksal beklagt, spielt beim Weinen im AT die Abhängigkeit von Gott eine Rolle, so daß das at. Weinen in die Nähe des schreienden oder klagenden Gebetes rückt (Ri 15,18; 16,28 Simson; Jes 30,19). Bezeichnend ist auch die Einrichtung einer kultischen Volksklage vor Jahwe, meist verbunden mit allgemeinem Fasten (Ri 20,23.26), die der »Sitz im Leben« der Volksklagelieder in den Pss ist (zB Ps 74; 79; 80). II

1) Im NT kommt κλαίω *[klaiō]* ebenfalls als Ausdruck heftiger Gemütsbewegung vor, zB beim Abschied (Apg 21,13), beim Gedenken an die Feinde Christi (Phil 3,18), im Angesicht des Sterbens und des Todes (Mk 5,38 par; Lk 7,13.32; Joh 11,31.33; Apg 9,39) oder auch allgemein dem Leid gegenüber (Röm 12,15; 1Kor 7,29). Freudentränen hingegen sind dem NT fremd. III

2) In der 3. lukanischen Seligpreisung stehen οἱ κλαίοντες νῦν *[hoi klaiontes nyn]*, *die hier Weinenden* (6,21) denen gegenüber, »die jetzt reich und satt sind, die jetzt lachen und von denen alle Menschen jetzt gut reden« (6,25f), also den pharisäisch gesinnten Selbstge-

rechten, »die der Buße nicht bedürfen« (15,7), die sich ihres eigenen Wertes bewußt sind und ohne Schuldgefühl in großer Selbstsicherheit leben. Die κλαίοντες νῦν *[klaiontes nyn]* dagegen leben demütig in völliger Abhängigkeit vor Gott, weil sie um ihre Schuld wissen (Mt 26,75; Lk 7,38) und darum dem Urteil Gottes recht geben, wie der Zöllner im Tempel es tat. Ihnen verheißt Jesus ὅτι γελάσετε *[hoti gelasete], ihr werdet lachen!* Das gegenwärtige Weinen der Jünger Jesu über eigene Schuld und über die Leiden dieser Zeit wird am Ende der Zeit in das Lachen der Kinder des Reiches verwandelt werden.

3) Dagegen wird den γελῶντες νῦν *[gelōntes nyn], den hier Lachenden,* angedroht, ὅτι πενθήσετε καὶ κλαύσετε *[hoti penthæsete kai klausete], ihr werdet weinen und klagen* (Lk 6,25). Die zukünftigen κλαίω *[klaiō]*-Aussagen des NT enthalten Unheilsankündigungen für die gegenwärtig gottlos und vermessen Lachenden, die im Endgericht zuschanden werden. Um die Schärfe der Aussagen zuzuspitzen, ist κλαίω *[klaiō]* jeweils mit einem anderen Wort der Trauer verbunden: κλαίω καὶ πενθέω *[klaiō kai penthēō] weinen und klagen* (Lk 6,25; Jak 4,9); κλαίω καὶ θρηνέω *[klaiō kai thrænēō], weinen und jammern* (Joh 16,20); κλαίω καὶ κόπτομαι *[klaiō kai koptomai], weinen und trauern* (Offb 18,9).

4) Um vor dem künftigen zu späten Klagen zu bewahren, fordert die Paränese zu gegenwärtigem Weinen auf: Seid elend und traget Leid und weinet; euer Lachen verkehre sich in Weinen und eure Freude in Traurigkeit. Demütigt euch vor Gott, so wird er euch erhöhen (Jak 4,9–10). *H. Haarbeck*

κόπτω

κόπτω *[kopto]* schlagen · κόπτομαι *[koptomai]* sich vor Trauer an die Brust schlagen

I Seit der Ilias wird das Wort in dieser Bedeutung gebraucht. Ableitung: κοπετός *[kopetos]* Totenklage. Ähnlich wird im Jonischen und Attischen θρῆνος *[thrænos]* im Sinne von *Trauerlied* gebraucht, davon denominatives Verb θρηνέω *[thrænēō], beweinen.* Öffentliche Trauer um Verstorbene und Totenklage lassen sich in der Antike überall nachweisen. Schlagen auf Brust und Wangen, laute Klagerufe oder Klagelieder sollen urspr. die Totengeister vertreiben oder auch die Toten ehren. Verschiedenartige zT ungestüme Trauerbräuche reichen bis in die Zeit des Hellenismus hinein. Die Trauersitten, die zunächst ein Handeln für die Toten waren, wurden später mehr und mehr zu einem allg. Ausdruck des Schmerzes über den Tod.

II 1) Im AT finden sich mancherlei Parallelen zu den Totenbräuchen der Umwelt. LXX übersetzt *sāphad* = *Totenklage halten* mit κόπτομαι *[koptomai]*.

Zur israelitischen Totentrauer (Gen 23,1–2; 37,34–35; 2Sam 3,31–34) gehörten verschiedene Trauerbräuche: Sich-Ritzen und Kahlscheren, Trauerbrot und Trostkelch (Jer 16,5–7), Klageweiber (Jer 9,16–21), Anlegen von sackartigen Gewändern (Jes 15,2–3), Bartabnehmen (Jes 7,20), Schlagen auf die Brust (Nah 2,8; Jer 31,19). Vor allem aber war das Schreien (Jes 15,2; Jer 22,18; 34,5; Am 5,16) und das geformte Klagelied (2Sam 1,17–27; 3,33ff) fester Bestandteil der Totenklage.

2) Eine besondere Rolle spielte die Totenklage in der Verkündigung der Propheten. Während die Klgl das bereits eingetretene Gottesgericht über Juda und Jerusalem beklagen und zugleich deuten, kündigen die Propheten im allg. die in der Zukunft liegende Katastrophe im »perfectum propheticum« an und zwar häufig in Form einer Totenklage (Mi 1,8; Jer 9,9; Am 5,1–2.16–17; Ez 32,1–16), um dadurch das Volk aufzurütteln und zur Buße zu rufen (Jer 9,18; Ez 19,1–9.10–14; 27,30–34). Aber es ist charakteristisch für den Glauben Israels, daß sich die gehörte Vernichtungsbotschaft in seinen Ohren doch immer wieder in ein Hoffen auf den wandelt, der hindurchretten will, der »die Klage in einen Reigen wandeln« wird (Ps 30,12).

3) Im Judentum waren heidnische Formen der Trauerbräuche verboten (Lev 19,28; Dtn 14,1), es war aber Sitte, vor oder bei dem Begräbnis die Totenklage zu halten, sich an die Brust zu schlagen und so die Liebespflicht dem Toten gegenüber zu erfüllen. Andererseits glaubte man, daß der Tote die Klage und das Lob noch hören könne, bis der Stein vor das Grab gewälzt sei, und daß er durch die lauten und heftigen Bezeugungen der Trauer »getröstet« würde.

4) Versuche im Hellenismus, von staatlicher Seite her durch philosophische Aufklärung Auswüchse der Trauerbräuche einzudämmen, hatten wenig Erfolg. Eine bes. Rolle spielte auch im Hellenismus das Leichenlied, das Männer und Frauen, Angehörige und berufliche Klageleute als kultische Totenklage übten.

Im NT kommt κόπτω *[kọptō]* nur 8mal vor, und zwar ausschließlich bei den Synopt. und in der Offb. κοπετός *[kopetọs]* wird nur einmal (Apg 8,2) gebraucht. ἀποκόπτω *[apokọptō]* findet sich 6mal in verschiedenen Schriften, während ἐγκόπτω *[engkọptō]* und ἐγκοπή *[engkopæ]* paulinische Worte sind (zusammen 6mal; → Hindern). Die sachlich mit κόπτω *[kọptō]* zusammengehörigen Verben θρηνέω *[thrænẹō]* und πενθέω *[penthẹō]* kommen 4mal bzw. 10mal hauptsächlich in den Evgg. vor.

1) Von dem Bestehen jüd. Trauersitten zZt Jesu gibt das Gleichnis Jesu von den Kindern, die im Spiel eine Totenklage aufführen (Mt 11,17), Zeugnis. Der Bericht vom Tode der Tochter des Jairus (Mk 5,38 par) zeigt, wie die Totenklage durch eine große Menge von Familienangehörigen, Nachbarn und Klageweibern unmittelbar nach dem Eintritt des Todes begonnen wurde. Nach dem Tode des Lazarus (Joh 11,17.30) hat sich 4 Tage nach dem Begräbnis, also auf dem Höhepunkt einer 7tägigen Trauerzeit, eine große Schar von Nachbarn und Bekannten aus Jerusalem in Bethanien versammelt, die »weinen« (V. 33) und zu »trösten« suchen (V. 19.31). Auf dem Wege nach Golgatha begegnen Jesus klagende Frauen (Lk 23,27); auch aus der urchristl. Gemeinde finden sich nach dem Tode des Stephanus »gottesfürchtige Männer« zusammen, um eine »große Totenklage« über ihn zu erheben (Apg 8,2).

2) Was bedeutet es, wenn Jesus auf dem Weg zum Grab des Lazarus weint (Joh 11,35)? Spricht nicht aus seinen Tränen sein Mitleiden mit dem Todesschicksal der Menschen und allem Leid, das damit zusammenhängt? Gilt nicht sein »Ergrimmen« und seine »höchste Erregung« (V. 33.38) der glaubens- und hoffnungslosen Art der Totenklage, die ihm hier begegnet? Er ist gekommen, Leid und Not, Preisgegebensein und Todesschicksal der Menschen auf sich zu nehmen. Damit wird er zugleich zum Überwinder des Todes. Das lebenschaffende Heilwirken Jesu macht der Totenklage ein Ende (Lk 7,13). Wie können die Pharisäer von ihm, der das Leben ist und bringt, das κόπτεσθαι *[kọptesthai]* erwarten? Kreuz und Auferstehung Jesu offenbaren seinen Sieg über den Tod. Darum kann und darf es in seiner Gegenwart keine hoffnungslose Totenklage geben, die doch in Jesu Augen nichts anderes als Zweifel und Unglaube ihm gegenüber ist. Christliche Trauer über den Tod ist nicht sich selber überlassen, sondern wird bei allem berechtigten Schmerz aufgefangen und gehalten durch die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten.

3) Kennzeichen der Gemeinde Jesu ist darum nicht die Totenklage, sondern die Lebenshoffnung um Jesu willen (Röm 6,23). Weil Gottes Gabe in Jesus das Leben ist, gehört die Totenklage zur Welt der Gottesferne und des Todesverhängnisses, die keine Hoffnung kennt. Die neue Welt des Heils und des Lebens, die mit Jesu Tod und Auferstehung erhofft wird, weiß nichts von Tränen und Klagen, denn »der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid noch Geschrei noch Schmerz wird mehr sein, denn das Erste ist vergangen« (Offb 21,4). Alle natürliche Trauer um die Entschlafenen wird nun überstrahlt von der lebendigen Hoffnung der Auferstehung (Röm 8,17). Im Glauben an den Todesüberwinder erfüllt sich an uns die Verheißung Jesu: »Eure Traurigkeit wird zur Freude werden« (Joh 16,20 Z). *H. Haarbeck*

λυπέω

λυπέω *[lypẹō]* Schmerz zufügen · λυπέομαι *[lypẹomai]* Schmerz empfinden, traurig sein · λύπη *[lypæ]* Leid, Schmerz

Das Verbum λυπέω *[lypẹō]* bedeutet im Aktiv *Schmerz zufügen*, medial und passivisch λυπέομαι *[lypẹomai] Schmerz empfinden, traurig sein.* Das davon abgeleitete Subst. λύπη *[lypæ]* heißt *Leid, Schmerz.* I

Im Hellenismus bezeichnet λύπη *[lypæ]* ganz allg. körperlichen *Schmerz* und seelisches *Leid.* Freude und Leid gehören in ihren Wechselbeziehungen zum menschlichen Leben. Schon in der Tragödie ist das Leid (πάθος *[pathos]*) Grundbestandteil des menschlichen Lebens. Aischyl. versteht es als Erziehungsfaktor (πάθει μάθος *[pathei mathos], durch Leid lernen,* Ag. 177); die gesamte griech. Tragödie ist danach ausgerichtet. Die hell. Philosophie versteht das Leid als Gegensatz zur erstrebenswerten Freude (ἡδονή *[hædonæ], Freude, Vergnügen;* εὐφροσύνη *[euphrosynæ], Frohsinn,*

Freude; εὐδαιμονία *[eudaimonia], Glück*) und sieht die Aufgabe des Menschen in der Überwindung des Leides durch Bedürfnislosigkeit und Affektlosigkeit (vgl. bes. die Stoa). Erst in späterer Zeit, vor allem in der Gnosis, kommt es zu einem positiveren Verständnis des Leides: durch Unfall, Krankheit und Schmerz wird der Mensch geläutert und zu heilsamer Reue geführt.

II LXX übersetzt mit λυπέω *[lypeō]* (ca. 50mal) dreizehn verschiedene hebr. Äquivalente, um körperliche Mühen, Schmerz, Leid, Kummer, Trauer, Angst, Unwillen und Zorn zu kennzeichnen, ohne daß sich darin eine deutliche Abgrenzung gegenüber Begriffen wie ὠδύνη *[ōdynæ], Schmerz,* θυμόω *[thymoō], zornig machen (werden),* oder ὀργίζω *[orgizō] zürnen,* und gegenüber Stämmen wie κακο- *[kako-]* und πονηρο- *[ponæro-]* ergäbe. Die verschiedenen hebr. Wörter lassen das ungleich differenziertere Empfinden des orientalischen Menschen gegenüber so elementaren Vorgängen wie Trauern und Freuen erkennen. Stets handelt es sich dabei, ohne daß theoretisch darüber reflektiert würde, um Gemütsaufwallungen des alltäglichen Lebens.

Interessanterweise werden λυπέω *[lypeō]* und λύπη *[lypæ]* hauptsächlich von späteren Schriften des AT und von Apokryphen verwendet (bes. Dan, Spr, Sirach, 1 und 4Makk). Gen 3 gibt als einzige Erklärung der Leiden und Schmerzen die, daß die λύπη *[lypæ]* Gottes Antwort auf den Sündenfall des Menschen ist (V. 16ff). Diese grundsätzliche Deutung des Menschenlebens als ἐν λύπῃ *[en lypæ]* steht nicht allein, auch die Weisheit redet von der selbst in Freude vorhandenen (Spr 14,13), aber zu überwindenden λύπη *[lypæ]* (Sir 30,21ff). Und wenn Jesaja (1,5) davon spricht, daß das ganze Herz des Volkes εἰς λύπην *[eis lypæn]* gerichtet sei, dann heißt das, daß es schlimmer nicht mehr kommen kann. Dagegen wird das eschatologische Heil als eine Zeit ohne Kummer und Seufzen verheißen (Jes 35,10; 51,11), im zukünftigen Äon werden nur Freude und Herrlichkeit herrschen (4Esr 7,13).

Das Judentum kommt über eine allgemeine, moralische Begriffsauffassung der λύπη *[lypæ]* nicht hinaus.

III Wie in der LXX so finden sich auch im NT nicht so viele Aussagen über das Trauern wie über den positiven Gegenbegriff der → Freude. λυπέω *[lypeō]* kommt 21mal vor, λύπη *[lypæ]* wird nur 14mal gebraucht (χαίρω *[chairō]* dagegen 69mal, χαρά *[charą]* 60mal, das Vorkommen der Wortgruppen Trauern bzw. Freuen steht im Verhältnis 1 : 4). Während Mt das Verbum λυπέω *[lypeō]* und Joh das Subst. λύπη *[lypæ]* bevorzugen, werden Verbum wie Subst. am häufigsten im 2Kor verwendet. Schon dieser Befund weist darauf hin, daß Paulus die »christliche Traurigkeit« am tiefsten erfahren und ausgelegt hat.

1) λύπη *[lypæ]* bezeichnet allg. im NT den körperlichen wie seelischen *Schmerz.* Jesus empfindet Angst und Grauen vor seinem Tod (Mt 26,37.38), die Jünger trauern in Gethsemane (Lk 22,45), Paulus ist von einem korinthischen Gemeindeglied »betrübt« (möglicherweise mißhandelt) worden (2Kor 2,5). Wie im AT so gelten auch im NT Schmerzen und Trübsal als schöpfungswidrige Leiden dieser Zeit, deren Ende ersehnt wird. Paulus hofft 2Kor 2,1ff, keine weiteren Leiden von den Korinthern ertragen zu müssen. Die at. Heilserwartung (s. o.) ist vom NT übernommen worden. Den gegenwärtig Leidenden wird künftiger Trost verheißen (Mt 5,4 πενθέω *[penthęō]* als Parallelbegriff zu λυπέω *[lypeō]*). Die Offb erwartet einen neuen Himmel und eine neue Erde, in denen Schmerzen und Trauer keinen Platz mehr haben werden (7,17; 21,4).

2) Paulus hat die λύπη *[lypæ]* als ein Wesensmerkmal christl. Existenz entfaltet. In 2Kor 7,8–11 stellt er die κατὰ θεὸν λύπη *[katą theon lypæ], Leid nach der Weise Gottes,* der λύπη τοῦ κόσμου *[lypæ tou kosmou], dem Leid dieser Welt,* gegenüber. Während die Traurigkeit der Welt das Scheitern eigener Wünsche und die Verfallenheit des Lebens beklagt, führt die göttliche Traurigkeit zur Einsicht in die eigene Schuld und zur Umkehr. »Denn die göttliche Traurigkeit bewirkt eine Umkehr zur Rettung, die man nicht bereut; aber die Traurigkeit der Welt bewirkt den Tod« (V. 10). — Im Rahmen seiner theologia crucis spricht Paulus von der Übernahme des Kreuzes Christi (Gal 6,14), das ihm das Kreuz der Trauer und Schmerzen dieser Welt auferlegt. Sachlich wird das in den Leidenskatalogen 2Kor 4,8ff und 11,23ff entfaltet. Während der Heide die Vernichtung des eigenen Lebens fürchtet, verbirgt sich für den Christen in dem Mitgekreuzigtwerden (Röm 6,6) die Kraft des neuen Lebens (2Kor 4,11; Phil 3,10f). So kommt es zur Umkehrung aller gewöhnlichen Maßstäbe von Leben und Leiden in der paradoxen Existenz des glaubenden

Christen, die in den Antithesen 2Kor 6,3–10 beschrieben wird: als die Traurigen, aber allezeit fröhlich (V. 10 ὡς λυπούμενοι, ἀεὶ δὲ χαίροντες *[hōs lypoumenoi, aeí de chaírontes]*).

3) Was Paulus als gegenwärtige Paradoxidentität christl. Existenz beschreibt, zerlegt Joh 16,20–22 in ein zeitliches Nacheinander. Die Gegenwart der Gemeinde wird durch den Abschied, die scheinbare Abwesenheit Jesu, betrübt, während sich die »Welt« über den Fortgang Jesu freut. Nach Joh gehört es zur gegenwärtigen λύπη *[lypæ]* der christl. Gemeinde, die Unsichtbarkeit Jesu, die Einsamkeit und den Haß der Welt zu ertragen. Aber der scheidende Christus stellt zugleich seiner Gemeinde eine Freude bei seiner Wiederkunft in Aussicht, die niemand von ihr nehmen wird (V. 22). *H. Haarbeck / H.-G. Link*

Lit.: KHRengstorff, Art. κλαίω, ThWb III, 1938, 721ff – GStählin, Art. θρηνέω, ThWb III, 1938, 148ff; Art. κόπτω, 829ff – RBultmann, Art. λύπη, ThWb IV, 1942, 314ff – CWestermann, Struktur und Geschichte der Klage im AT, ZAW 66, 1954, 44ff – RBultmann, Art. πένθος, ThWb VI, 1959, 40ff.

Klein → Groß

Knecht → Sklave

Königreich → Reich

Kommen

Die Vokabeln dieser Gruppe kennzeichnen die Bewegung, und zwar sowohl im Blick auf die Veränderung des Ortes als auch auf das in der Zeit sich Ereignende. Dabei ist ἔρχομαι *[ęrchomai]*, in eine Menge von Ableitungen nuanciert, das Verb mit der breiteren Ausladung, indem es im räumlichen wie zeitlichen Sinn alle Arten von Kommen und Gehen bezeichnet, während die aus * ἄντα *[ąnta]*, *gegenüber*, gebildeten Vokabeln speziell den Endpunkt der Bewegung bzw. des Ereignisses, das Erreichen des Zieles und die Begegnung zum Ausdruck bringen. Abgesehen von dem breiten allgemeinen Gebrauch liegt die theol. Bedeutung der Vokabeln unserer Gruppe darin, daß mit ihrer Hilfe das rettende Handeln Gottes an der Welt ausgesagt wird: In den Vorstellungen eines räumlich bestimmten Weltbildes drückt es sich in der Ankunft und Wiederkunft Christi aus, womit sogleich die Nähe zum zeitlichen Aspekt erkennbar wird. Insofern gehört die Wortgruppe unmittelbar zusammen mit → Gegenwart, Wiederkunft sowie mit → Ziel, Ende.

ἔρχομαι

ἔρχομαι *[ęrchomai]* kommen · ἔλευσις *[ęleusis]* Ankunft · εἰσέρχομαι *[eisęrchomai]* hineinkommen · ἀπέρχομαι *[apęrchomai]* weggehen · παρεισέρχομαι *[pareisęrchomai]* daneben hineinkommen · περιέρχομαι *[perięrchomai]* umherziehen · προέρχομαι *[proęrchomai]* vorausgehen · προσέρχομαι *[prosęrchomai]* hinzutreten · συνέρχομαι *[synęrchomai]* zusammenkommen · διέρχομαι *[dięrchomai]* hindurchgehen · ἐξέρχομαι *[exęrchomai]* heraus-, weggehen · ἐπέρχομαι *[epęrchomai]* herankommen · παρέρχομαι *[paręrchomai]* vorübergehen · ἥκω *[hækō]* gekommen sein, dasein

ἔρχομαι *[ęrchomai]* (mit hell. Fut. ἐλεύσομαι *[eleųsomai]*, Aor. ἦλθον *[ælthon]* bzw. ἤλθα *[æltha]*, Perf. ἐλήλυθα *[elælytha]*) ist im profangriech. Sprachgebrauch seit Homer, auch in LXX nachweisbar. Es bedeutet *kommen, gehen*, zumeist im eigentlichen Sinn; die Bewegungsrichtung wird durch I

Präp. wie ἀπό *[apo]*, εἰς *[eis]*, ἐκ *[ek]* usw. bestimmt. Übertragen wird das Wort im zeitlichen Sinn gebraucht: ἔρχονται ἡμέραι *[erchontai hæmerai]*, *es kommen Tage* (1Sam 2,31; 2Kön 20,17 u. ö.); aber auch vom Verderben, das über die Menschen kommt (Spr 1,26; 6,15 usw.). Vom Fut. ἐλεύσομαι *[eleusomai]* ist das seltene Subst. ἔλευσις *[eleusis]* (nachweisbar bei Dionys von Halikarnass 1. Jh. vChr) gebildet; es bezeichnet die *Ankunft*, wird aber im NT nur Apg 7,52 für das Kommen Jesu verwendet (für seine Wiederkunft in Lk 21,7 und 23,42 v. l.). Das sinnverwandte ἥκω *[hækō]* (Sprachgebrauch wie ἔρχομαι *[erchomai]*) bezeichnet urspr. das *Gekommensein*, den Zustand nach dem Kommen; daher ist die Konjugation in hell. Zeit oft perfektisch: ἧκα *[hæka]* (Fut. ἥξω *[hæxō]*, Aor. ἧξα *[hæxa]*). Die urspr. perfektische Bedeutung ist nicht immer bewußt; in LXX und im NT geht der Gebrauch beider Worte ineinander über; das gilt auch vom übertragenen Gebrauch von ἥκω *[hækō]* (vgl. Jes 47,11; Ez 7,10.12).

Die griech.-hell. Frömmigkeit weiß vom Kommen der Gottheit zu dem Menschen wie vom Kommen der Menschen zu Gott. Der Gebetsruf ἐλθέ *[elthe]* (vgl. Ps 80,2 LXX) findet sich in antiken Gebetstexten und Zauberpapyri (ThWb II,663.929). Aber über die formale Gleichheit hinaus besteht kein Zusammenhang zwischen der heidnischen und der biblischen Gläubigkeit.

II In LXX sind die Worte meist im eigentlichen Sinn gebraucht. Dabei kann auch dieses Kommen – von seinem Zweck her – schon religiöse Bedeutung haben; man kommt zum Opfer (1Sam 16,2.5), zum Heiligtum, um dort anzubeten, Gott zu loben und zu preisen (Lev 12,4; 1Kön 8,42; Ps 100,2.4). Freilich gehen auch Heiden in das Haus ihres Gottes (2Chr 32,21). Für solches Kommen ist auch das Kompos. εἰσέρχομαι *[eiserchomai]* im Gebrauch.

In übertragener Bedeutung ist vom Beten und Flehen (2Chr 30,27; Ps 88,3; 119,170), vom Schreien des Menschen, das vor Gott kommt, die Rede (Ex 3,9; Ps 102,2). Im Zusammenhang mit der Heilserwartung stehen die Aussagen vom Kommen der Heiden nach Israel bzw. vor Gott (Jes 60,5f; 66,18; Jer 16,19; Hag 2,7). Häufig ist im AT von Gottes Kommen zum Gericht die Rede. Bereits Hosea sieht die Tage des Gerichts gekommen (9,7); in der prophetischen Weissagung ist der Tag Jahwes, der kommt, groß und furchtbar (Jo 3,4; Sach 14,1; Mal 3,23; Ps 96,13; 98,9). Aber Gott kommt nicht nur als Richter, sondern auch als Erretter (Jes 35,4; Ps 50,3f.15; Sach 14,5ff); er kommt als Heilbringer, der seine Herde weidet, als Erlöser, der die Sünde Jakobs wegnimmt und das Licht über Jerusalem kommen läßt (Jes 40,10f; 59,20; 60,1; → Erlösung). Mit der Hoffnung auf Gottes Kommen verbindet sich die Messias-Erwartung; der Messias kommt als der Friedenskönig (Sach 9,9), als der Gesegnete im Namen des Herrn (Ps 118,26); die Stelle Dan 7,13, die vom Kommen des »Menschensohnes« redet, bezieht sich zunächst auf das Reich, das den »Heiligen des Höchsten« gegeben wird (V. 22.27). Weil aber ein Reich ohne den König nicht zu denken ist, hat man schon in vorchristl. Zeit (aethHen 46,3.4; 48,2 usw.) hier unter dem Menschensohn den Messias verstanden. Auch in den Qumrantexten (1QS 9,11; 4QPB 3) ist die Erwartung des kommenden Messias bzw. der Messiasse lebendig (über die rabb. Messiaserwartung vgl. St.-B. IV,872ff).

III 1) Der nt. Gebrauch von ἔρχομαι *[erchomai]* und ἥκω *[hækō]* knüpft an den Sprachgebrauch der profanen Gräzität an. Die eigentliche, räumliche Bedeutung überwiegt, doch kann sie in die religiöse übergehen: Joh 1,39.47 hat das Kommen zu Jesus den Eintritt in die Jüngerschaft zur Folge; ähnlich ist die Sachlage beim Kommen der Weisen aus dem Morgenland (Mt 2,2) bzw. dem Kommen der Heiden, das mit dem Eingang in das Reich Gottes zusammenfällt (Mt 8,11; Röm 11,25). Auch der übertragene Sprachgebrauch von kommenden zeitlichen Geschehnissen findet sich, bes. in eschatologischem Zusammenhang: Es kommen Tage bzw. die Stunde (Mt 9,15; Mk 2,20; Joh 2,4 u. ö.), es kommt die Fülle der Zeit (Gal 4,4), die Botschaft vom Glauben (Gal 3,23.25), der Zorn (Eph 5,6), das Gericht (Offb 18,10) usw.

2) Die vielfache Nuancierung des Sprachgebrauches wird aber erst bei der Berücksichtigung der Komposita sichtbar; ihr Gebrauch in der profanen Gräzität und LXX stimmt im allg. mit dem von ἔρχομαι *[erchomai]* überein:

a) ἀπέρχομαι *[aperchomai]* *weggehen*, im eigentlichen Sinn Gen 18,33; Mk 1,35; 6,46; 14,39 (Jesus geht zum Gebet). ἀπῆλθον ὀπίσω *[apælthon opisō]* von der → Nachfolge Jesu Mk 1,20 (vgl. Hi 21,33); im entgegengesetzten Sinn Joh 6,66; Jud 7. In übertragenem Sinn gewinnt ἀπέρχομαι *[aperchomai]* die Bedeutung *vergehen* (Offb 9,12; 11,14; 21,1.4).

b) διέρχομαι *[dierchomai]*, *hindurchgehen, -ziehen* (1Makk 3,8; Apg 14,24 usw.) wird vom Hindurchdringen des Todes zu allen Menschen Röm 5,12, vom Hindurchschreiten des Hohenpriesters Christus durch die Himmel Hebr 4,14 gebraucht.

c) εἰσέρχομαι *[eiserchomai], hineingehen,* ist Num 14,30; 15,2 usw. vom Kommen der Israeliten in das heilige Land, Ps 24,7.9 vom Einziehen des Herrn in den Tempel gebraucht und steht im NT im eigentlichen Sinn Lk 1,9; 4,16 vom Hineingehen in den Tempel, die Synagoge usw. Das Verb συνεισέρχομαι *[syneiserchomai], mit hineingehen,* Joh 6,22; 18,15 direkt vom gemeinsamen Betreten eines Bootes bzw. Hofes gebraucht, findet sich in übertragener Bedeutung bes. für das Eingehen in das Himmelreich, das → Leben bzw. die → »Ruhe« (Mt 18,3; Hebr 3,11.18 usw.).

d) ἐξέρχομαι *[exerchomai], heraus-, weggehen,* ist in LXX wie im NT meist lokal gebraucht (Gen 4,16; Mt 14,14 usw.), steht aber in übertragener Bedeutung vom Herausgehen des Messias (Jes 11,1; Mi 5,2; Mt 2,6), sowie vom Gesetz und von der Gerechtigkeit, die aus Gottes Mund ausgehen (Jes 2,3; 45,23; 51,4). Im NT wird es gesagt auch von der Kunde, die ausgeht (Mt 9,26 u. ö.), vom Erlaß, der vom Kaiser (Lk 2,1), vom Wort Gottes, das von der Gemeinde ausgeht (1Kor 14,36), aber auch von den ausfahrenden Dämonen (Mk 1,25f usw.), von den Gedanken, die aus dem Herzen hervorgehen (Mt 15, 18f). Im johanneischen Sprachgebrauch findet es sich für das Ausgehen (= Herkommen) Jesu von Gott (Joh 8,42; 13,3 usw.; vgl. auch Mk 1,38).

e) ἐπέρχομαι *[eperchomai]* (Intensivierung von ἔρχομαι *[erchomai]*), *herankommen,* ist rein räumlich gebraucht Apg 14,19; in feindlichem Sinn Lk 11,22; zeitlich in neutralem Sinn von den kommenden Äonen Eph 2,7. Vom bevorstehenden Unheil steht es Gen 42,21; Lk 21,26.35; Jak 5,1 u. ö., vom Herabkommen des Geistes Jes 32,15 (v. l.); Lk 1,35; Apg 1,8.

f) παρέρχομαι *[parerchomai], vorübergehen,* lokal Gen 18,3; Mk 6,48; Lk 18,37; zeitlich: Mk 14,35. Es gewinnt die Bedeutungen *herankommen* (Lk 12,37), *vergehen* (Sir 42,19; 1Petr 4,3 von der Zeit; Weish 5,9; Mt 5,18; 24,35 vom Reichtum, von Himmel und Erde) und *übertreten* (der Gebote Jes 24,5; Lk 15,29).

g) παρεισέρχομαι *[pareiserchomai]* (belegt bei Polyb., 2. Jh. vChr; selten), *daneben hineinkommen:* vom Gesetz, das nur eine untergeordnete Bedeutung in Gottes Heilsplan hat (Röm 5,20); von falschen Brüdern, die sich in die Gemeinde zu Jerusalem hineinschleichen (Gal 2,4).

h) περιέρχομαι *[perierchomai], umhergehen, -ziehen* (Jos 6,6.10), ist Apg 19,13 von umherziehenden jüd. Beschwörern, 28,13 von der »Umfahrt« des Apostels an der Küste Siziliens, 1Tim 5,13 von in den Häusern umherziehenden jungen Witwen, Hebr 11,37 vom Umherirren verfolgter Glaubenszeugen gebraucht.

i) προέρχομαι *[proerchomai], vorausgehen, -ziehen* (Gen 33,3.14; Apg 20,5; 2Kor 9,5), steht in übertragenem Sinn Lk 1,17 vom Vorläufer Christi (v. l. προσελεύσεται *[proseleusetai]*).

k) προσέρχομαι *[proserchomai], hinzutreten,* ist in LXX und im NT meist in räumlichem Sinn gebraucht (Gen 42,24; Mt 5,1 usw.). Im kultischen Sinn bezeichnet es in LXX das Hinzutreten der Gemeinde (Ex 16,9) oder des Priesters (Lev 9,7.8) vor Gott. Im Hebr. entspricht dem Verb meist die Wurzel *qrb (nahe, nahen).* Auch in den Qumrantexten setzt sich dieser Sprachgebrauch fort. Im NT redet Hebr 4,16 vom Zutritt zum Gnadenstuhl (vgl. Ez 44,16); Hebr 10,22; 11,6 vom Zutritt zu Gott in weit über das Vorrecht der Priester hinausgehendem Maße, wie es sich schon in der Qumrangemeinde beobachten läßt. In allgemeinerem Sinn ist Sir 6,18f vom Hinzutreten zur Weisheit, 1Tim 6,3 von der Zuwendung zu den »gesunden Worten« die Rede.

l) συνέρχομαι *[synerchomai], zusammenkommen* (Ex 32,26; Mk 3,20; 1Kor 11,17ff; 14,23.26 von der Menge bzw. der Gemeindeversammlung); auch *zusammen reisen, begleiten* (Tob 12,1; Lk 23,55; Apg 1,21) und für die geschlechtliche Gemeinschaft (Weish 7,2; Mt 1,18; 1Kor 7,5).

3a) Grundlegende theol. Bedeutung haben im NT die Worte vom Kommen Christi bzw. dem Kommen Gottes und seines → Reiches. In den Aussagen von seinem Gekommensein spricht sich in allen Evgg. Jesu messianisches Selbstverständnis aus: Bei den

Synopt. heißt es, daß Jesus gekommen ist, das → Evangelium zu predigen; das → Gesetz nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen; die Sünder zur → Buße zu rufen; nicht den Frieden, sondern das Schwert zu bringen und einen Feuerbrand auf die Erde zu werfen (Mk 1,38f; Mt 5,17; 9,13 par; 10,34 par; Lk 12,49). Ebenso ist nach Mt 20,28 par; Lk 19,10 der Menschensohn gekommen, um sein Leben zur Erlösung für viele zu geben, das Verlorene zu suchen und zu retten.

Kritische Forschung (zB Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition, 1958⁴, 164ff) hat diese Ich-Worte Jesus abgesprochen; hier soll die spätere Gemeinde Jesus ihren Glauben in den Mund gelegt haben. Aber wie will man die Entstehung dieses Glaubens begreifen, wenn Jesus ein solches Sendungsbewußtsein nicht gehabt hat? (→ Ich bin).

Ebenso bezeugt das 4. Ev., daß Jesus als das → Licht in die Welt gekommen ist; daß er gekommen ist, damit die Seinen in ihm das → Leben und reiche → Fülle haben (Joh 1,9; 3,19; 10,10 Z); daß er gekommen ist, nicht um die Welt zu richten, sondern sie zu retten und für die → Wahrheit zu zeugen (Joh 12,46f; 18,37); daß er im Namen seines Vaters gekommen ist, von Gott ausgegangen, um wieder zu ihm zurückzukehren (5,43; 8,42; 16,28).

Johannes der Täufer geht ihm voraus (Lk 1,17); auch er ist »gekommen«, und zwar als der Elia, der wiederkehren soll (Mal 3,23; Mt 11,14.18; 17,10 par), und er selbst hat auf den Stärkeren, der nach ihm kommt (Mt 3,11 par) hingewiesen. Besonders das JohEv hebt die nur vorbereitende Bedeutung des Täufers hervor. Dieser ist nicht selbst das Licht, sondern hat die Aufgabe, von dem Licht zu zeugen; Jesus ist der Herr, der vor ihm gewesen ist, wenn er auch nach ihm kommt (Mk 1,7; Joh 1,7.15.27).

b) Das Kommen Jesu im → Fleisch (1Joh 4,2) läßt indessen Raum für den Zweifel, den schon der gefangene Täufer ausspricht: Bist du »der Kommende«, dh der verheißene Messias? (Mt 11,3 E). Wenn das Volk zu Jerusalem den zu ihm kommenden Heilskönig mit Ps 118,25f begrüßt (Mt 21,9), so ist doch durch den Kreuzestod (→ Kreuz) der messianische Anspruch Jesu in Frage gestellt (Mt 27,42). Aber durch seine → Auferstehung ist Jesus eingesetzt »zum Sohn Gottes voll Macht« (Röm 1,4 Z); diese Macht muß auch in der irdischen Welt sichtbar werden. Darum gehört zur Osterbotschaft die Gewißheit, daß Jesus mit Macht und Herrlichkeit kommen wird. Dieser Glaube an den kommenden Christus ist in den synopt. Evgg. im Anschluß an die messianisch gedeutete Stelle Dan 7,13 formuliert: Der Menschensohn wird kommen in den Wolken des Himmels (Mt 24,30 par; 26,64 par). Der kommende Christus wird der Richter sein (Mt 25,31; 2Kor 5,10 usw.). Es macht sachlich keinen Unterschied, wenn daneben auch von Gott als dem Richter gesprochen wird (Mt 10,32f). Die Stärke dieser Hoffnung, die das ganze NT erfüllt, zeigt der Gebetsruf μαραναθά *(maranatha)* in 1Kor 16,22 und die Bitte: »Amen, ja komm Herr Jesu« Offb 22,20 (→ Gegenwart).

Mit der Bitte um das Kommen des Herrn verbindet sich die Bitte um das Kommen des → Reiches Gottes (Mt 6,10; Lk 11,2); das Kommen des Messias ist von dem Kommen des Reiches nicht zu trennen (Mt 16,28; Lk 22,29f). Dem kommenden Christus gehen falsche Propheten und Messiasse, ja der Antichristus voraus (Mk 13,22f; 1Joh 2,18; 2Thess 2,3ff). Tag und Stunde dieses Kommens wissen weder die Engel im Himmel noch der Sohn, sondern nur der Vater; auch den Jüngern gebührt es nicht, sie zu wissen (Mk 13,32; Apg 1,7). Plötzlich, unerwartet wie der »Dieb in der Nacht« wird der Herr kommen (Mt 24,42; 1Thess 5,2 u. ö.); darum müssen die Jünger »wachen«, jederzeit auf dieses Kommen gerüstet sein (Mt 24,42; 25,13 u. ö.). Obgleich der Termin dieses Kommens nirgends im NT festgelegt ist, ist damit die Hoffnung auf das baldige Kommen (Offb 22,20) nicht ausgeschlossen.

c) Das 4. Ev. sieht auch das Oster- und Pfingstgeschehen unter dem Gesichtspunkt des Kommens Jesu bzw. des → Geistes. Der scheidende Jesus läßt die Jünger nicht als Waisen zurück, sondern kommt als der lebendige wieder zu ihnen. Denen, die ihn lieben, wird er sich offenbaren; der Vater und der Sohn werden zu ihnen kommen und bei ihnen Wohnung machen (Joh 14,16ff), ebenso verheißt Jesus das Kommen des Parakleten, des Beistandes (so NTD IV, Z. u. a.; L: Tröster; → Fürsprecher). Dieser hat die Aufgabe, von Christus zu zeugen, als der Geist der Wahrheit wird er die Jünger in die ganze → Wahrheit leiten (15,

26; 16,7.8.13 Z). Das bedeutet nicht, wie man gemeint hat, die Preisgabe der urchristl. Zukunftshoffnung; der Gedanke an den »Jüngsten Tag«, an die Auferstehung und das Gericht sind im Ev. festgehalten und unlöslich mit der Person Jesu verbunden (5,25.29; 6,39.44.54; 11,25f). Herausgestellt ist lediglich der enge Zusammenhang zwischen der Heilsgegenwart des gekommenen Christus und der Zukunft. Er hat in der Wendung »es kommt die Stunde und ist schon jetzt« (4,23; 5,25) seinen klassischen Ausdruck gefunden.

d) Zu diesem Herrn, der gekommen ist und kommen wird, sollen nun auch die Menschen kommen. Darauf hat Jesus zB im Gleichnis vom großen Abendmahl hingewiesen (Mt 22,1ff; Lk 14,15ff). Aber die Einladung, die ergeht, hat das Ergebnis, daß sie nicht kommen wollen (Mt 22,3; Lk 14,20). Das JohEv verwendet dasselbe Bild (Joh 5,40; 7,37). Natürlich geht es Jesus nicht um das äußere Kommen, das bloße Interesse, sondern um die → Nachfolge, das ὀπίσω ἔρχεσθαι *[opisō erchesthai]* bzw. ἀκολουθεῖν *[akolouthein]* (Mk 1,20; Mt 10,38 par; 16,24 par; im johanneischen Sprachgebrauch neben ἀκολουθεῖν *[akolouthein]* auch πιστεύειν *[pisteuein]*, glauben; → Glaube). Daß Christus schon gekommen ist, hat die Voraussetzung für diesen Zugang der Menschen zu ihm geschaffen; aber die Antwort der Nachfolge, die Jesus auf seine Einladung erwartet, kann zuletzt doch nur Werk der göttlichen → Gnade sein (Joh 6,37.44). *W. Mundle*

καταντάω

καταντάω *[katantaō]* hinkommen · ἀπαντάω *[apantaō]* begegnen · ὑπαντάω *[hypantaō]* begegnen · ἀπάντησις *[apantæsis]* Begegnung · ὑπάντησις *[hypantæsis]* Begegnung

καταντάω *[katantaō]*, profangriech. seit Polyb. (2. Jh. vChr) nachgewiesen, bedeutet urspr. *hinkommen* und bezeichnet die Bewegung zu einem Ziel hin, zunächst örtlich: zu einer Stadt usw. *gelangen*. In übertragenem Sinn bezeichnet das Wort das Erreichen eines Zieles oder einer Sache, die wir erstreben oder die – umgekehrt – auf uns zukommt. I

Der Gebrauch des Wortes in LXX ist auf 4 Stellen in 2Makk und 2Sam 3,29 beschränkt, spiegelt aber die wichtigsten Bedeutungsnuancen wider. In örtlicher Bedeutung steht καταντάω *[katantaō]* vom Kommen nach Jerusalem bzw. Tyrus (2Makk 4,21.44); übertragen wird es gebraucht vom Erlangen der hohenpriesterlichen Würde, vom Hinzugelangen der Menschen zu dem Vollmaß der Sünde (2Makk 4,24; 6,14). In 2Sam 3,29, wo es *chūl* = *losstürzen auf, treffen* wiedergibt, kommt Blutschuld auf das Haupt des Joab. II

1) Im NT findet sich das Wort nur in der Apg (9mal) und in den Paulusbriefen (4mal). In der Apg ist das Verb fast ausschließlich in direkt-räumlichem Sinne gebraucht und bezeichnet dort das Kommen zu den Stationen, zu denen Paulus auf seinen Missionsreisen gelangt, zB Derbe, Ephesus (Apg 16,1; 18,19.24). Nur einmal findet sich das Wort in der Apg im übertragenen Sinn: In der Rede des Paulus an Agrippa heißt es, daß Israel, »das Zwölfstämmevolk«, inständig und mit unermüdlichem Gebet hofft, zu der Verheißung (dh zu ihrer Erfüllung) zu gelangen, die den Vätern von Gott her zuteil geworden ist (26,7). III

2) Dieser Redeformulierung ist der Gebrauch bei Paulus verwandt, der das Wort nur in übertragenem Sinn verwendet. So bezeichnet er es Phil 3,11 als das letzte Ziel seiner christl. Existenz, zu der Auferstehung der Toten zu gelangen. In anderem Sinne faßt Eph 4,13 für die Gesamtheit der Christen das Ziel ins Auge: Sie sollen zur Einheit des Glaubens und zur Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen. Verbunden mit dem Erreichen dieses Zieles ist die Vollkommenheit, Reife, Festigkeit im Glauben und das Wachsen in der Liebe, das die Gemeinde mit ihrem Haupt Christus verbindet (V. 14–16).

Es ist bei Paulus aber auch von einer Bewegung, die von Gott ausgeht und zu den Menschen kommt, die Rede. 1Kor 10,11 sagt der Apostel, daß »das Ende der Zeiten (Äonen) zu uns gelangt ist«. Einen ähnlichen Gedanken bringt Hebr 9,26 zum Ausdruck: »Am Ende der Zeiten« (L, Z; → Zeit) ist Christus erschienen, um durch sein Opfer die Sünde der Menschen aufzuheben. Diese Bewegung ist von Gott auf das Ende hin ausgegangen; bei uns ist sie jetzt zu ihrem Ziel gelangt. In diesem Gedanken ist auch die Gewißheit enthalten, daß

mit Christus, der das Ende der Zeiten heraufführt, eine neue Weltzeit, eine neue Ordnung der Dinge beginnt; das ist freilich in der → Welt, deren Gestalt vergeht (1Kor 7,31), nur dem Glaubenden sichtbar. Diese Bewegung, die von Gott ausgeht, wird auch darin sichtbar, daß das Wort Gottes zu den Gemeinden gelangt ist (1Kor 14,36) und von ihnen weitergetragen werden soll; dieses → Wort ist die apostolische Botschaft, die bei den Gemeinden ihr Ziel erreicht, indem sie als Gottes Wort aufgenommen wird (1Thess 2,13).

3) Neben καταντάω *[katantaō]* finden sich im NT die sinn- und stammverwandten Verben ἀπαντάω *[apantaō]* (Mk 14,13; Lk 17,12) und ὑπαντάω *[hypantaō]* (Mt 8,28; Lk 8,27) im Sinne von *begegnen* sowie die zu ihnen gehörigen Subst. ἀπάντησις *[apantæsis]* (Apg 28,15; 1Thess 4,17) und ὑπάντησις *[hypantæsis]* (Mt 8,34; 25,1) = *Begegnung*. Die Worte finden sich auch im profangriech. Gebrauch und in der LXX; die Begegnung ist durchweg in räumlichem Sinn zu verstehen. Das gleiche gilt von συναντάω *[synantaō]* = *begegnen* (Lk 9,37; Apg 10,25; Hebr 7,1.10); Apg 20,22 ist von einem Geschehen die Rede, das auf Paulus zukommt.

Beachtenswert ist der Gebrauch von ἀπάντησις *[apantæsis]* 1Thess 4,17, weil hier die antike Ausdrucksweise für die triumphale Einholung des neuen Herrschers in die Hauptstadt, also zu seinem Regierungsantritt aufgegriffen und auf Christus übertragen wird. Es heißt, die Christen würden »in die Luft« entrückt werden, um dem kommenden Christus zu begegnen, dh ihn feierlich einzuholen, womit also der Antritt seiner Herrschaft und der bleibenden Gemeinschaft mit ihm gekennzeichnet ist. Denselben Gedanken finden wir auch im Gleichnis von den zehn Jungfrauen wieder: Die Jungfrauen ziehen aus εἰς ὑπάντησιν *[eis hypantæsin]* mit dem Herrn, dh zur Begegnung mit dem Bräutigam, dem sie einen festlichen Empfang bereiten wollen (Mt 25,1). *W. Mundle*

μέλλω

μέλλω *[mellō]* vermögen, beabsichtigen, müssen · μέλλων *[mellōn]* zukünftig

I μέλλω *[mellō]*, Imperf. ἔμελλον *[emellon]* oder att. ἤμελλον *[æmellon]*, seit Hom. belegt, ist ein in der griech. Sprache häufig verwendetes Verb, das in Verbindung mit folgendem Inf. oder als Part. absolut gebraucht wird. Die im Inf. bezeichnete Handlung wird dabei durch μέλλω *[mellō]* hinsichtlich ihrer Zeit, ihrer Bestimmtheit oder Möglichkeit präzisiert, wobei das Auszuführende ganz in der Reflexion des handelnden Subjektes behaftet bleibt. So heißt μέλλω *[mellō]* zunächst: ich bin *imstande, vermag, kann*. Dann häufiger (klassisch meist mit folg. Inf. Fut.): ich bin *im Begriff, habe vor, beabsichtige, gedenke zu tun*; abgeblaßt oft einfach: ich *werde* (im Sinne des Fut.). Sodann, wenn die Handlung unter göttlicher, schicksalhafter oder gesetzmäßiger Notwendigkeit gesehen wird, gewinnt μέλλω *[mellō]*, bes. im Imperf., die Bedeutung: *sollen, müssen*, im Sinne einer unausbleiblichen Bestimmung. Abgeschwächt durch Vermutung oder Wahrscheinlichkeit heißt μέλλω *[mellō]* dann: ich *muß wohl*, ich *mag wohl*. Hält die Reflexion über das Auszuführende so lange an, daß es gar nicht zur Handlung kommt, dann heißt μέλλω *[mellō]*: sich *bedenken, zögern, zaudern*.

Das Part. bezeichnet das *Künftige*, das *nahe Bevorstehende*. Bei Aischyl., Eur., Plato u. a. ist ὁ μέλλων χρόνος *[ho mellōn chronos]* = *die Zukunft* belegt, desgleichen auch subst. τὸ μέλλον *[to mellon]* = *die Zukunft*, τὰ μέλλοντα *[ta mellonta]* = *das Zukünftige*.

II In der LXX wird μέλλω *[mellō]*, oft in Verbindung mit Inf. Präs., gebraucht, am häufigsten in 2Makk, 4Makk, Weish, Hiob und 6mal bei Jes. Meistens ist dabei das hebr. Äquivalent die Imperf.-Futur-Form des hebr. Verbums. In Hi 3,8 steht hebr. *'atid* = *fertig, bereit, imstande sein*; in Hi 19,25 ist μέλλω *[mellō]* Übers. von *'acharon* = »als *der letzte*« (L.). Das hebr. *'abi-'ad* = »*Ewig-Vater*« (L.) von Jes 9,5 ist wiedergegeben mit πατὴρ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος *[patær tou mellontos aiōnos]*. Nur an dieser Stelle findet sich in LXX die Formel αἰὼν μέλλων *[aiōn mellōn]*, die dann in der Lehre von den beiden Äonen eine große Bedeutung in der jüd. Apokalyptik gefunden hat (IV Esra, Apk. Bar. 4, u. ö.) → Zeit, Art. αἰών.

III 1) Im NT findet sich μέλλω *[mellō]* in allen Bedeutungen, die es in der griech. Lit. hat: *beabsichtigen, im Sinn haben*: Mt 2,13; Lk 10,1; 19,4; Joh 6,6.15; 7,35; Apg 5,35; 20,3.7.13; 23,15; 27,30; 2Petr 1,12; Hebr 8,5. Am häufigsten steht μέλλω *[mellō]* mit dem Inf. des

Präs. (84mal) — gelegentlich mit dem Inf. Aorist — in der Bedeutung: *im Begriff stehen, gerade dabei sein, werden* = (zur Bezeichnung des Futur): Mt 24,6; Lk 7,2; 19,11; 21,7; Joh 4,47; Apg 3,3; 12,6; 16,27; 18,14 u. ö.; Offb 3,2; 10,4.7; 12,4.5; μέλλω *(mellō)*, partizipial, adjekt. oder subst. gebraucht, heißt im fut. Sinn: *künftig, Zukunft*: Lk 13,9; 2Petr 2,6; Röm 8,38 u. 1Kor 3,22; 1Tim 6,19; Hebr 11,20. — In Apg 22,16 heißt τί μέλλεις *(ti melleis)* = *was zauderst du noch?*

2) Die sich nach dem Willen und Vorsatz Gottes ereignende, von Menschen ausgeführte oder an ihnen geschehende Handlung wird hinsichtlich ihrer Notwendigkeit, Gewißheit oder Zwangsläufigkeit durch μέλλω *(mellō)* ausgedrückt im Sinn von: *müssen, sollen, gewiß . . . werden.* So bei den Aussagen über Jesu Heilshandeln, bes. im Leiden und Sterben: Mt 17,12.22; 20,22; Mk 10,32; Lk 9,31.44; 24,21; Joh 7,39; 11,51; 12,33; 14,22; 18,32; Apg 26,23. Aber auch im Blick auf Judas' Verrat: Lk 22,23; Joh 6,71; 12,4. Ferner bei Gottes Handeln in Gnade und Gericht: Mk 13,4; Apg 17,31; Röm 4,24; 8,13; Gal 3,23; 1Thess 3,4; 1Tim 1,16; Hebr 1,14; 10,27; 11,8; Offb 1,19; 3,10. Hierzu sind auch die in göttlicher Gewißheit gesprochenen Voraussagen in Apg 11,28 u. 24,15 u. 26,22 zu rechnen.

3) μέλλω *(mellō)*, partizip., adjekt. oder subst. konstruiert, wird in der Bedeutung: *kommend, zukünftig, Zukunft* gebraucht (wie unter III,1 angeführt) und wird damit — parallel zu → ἔρχομαι *(erchomai)* — zu einer wichtigen Formel eschatologischer Aussagen im NT. Vorgegeben ist dabei der Begriff und die Vorstellungswelt aus der spätjüd., auch hell. geprägten Apokalyptik. Die dort bestimmende Lehre von den beiden Äonen bildet die Grundlage der nt. Vorstellung vom → Reich Gottes, wobei dem vergehenden Äon der »Jetzt-Zeit« der Himmel und Erde verwandelnde μέλλων αἰών *(mellōn aiōn)* zeitlich und räumlich nahe gekommen ist. Die οἰκουμένη μέλλουσα *(oikumenæ mellousa)* = *zukünftige Welt* ist Herrschaftsbereich Christi allein (Hebr 2,5; Eph 1,21). Hier in der »Jetzt-Welt« haben Christen keine bleibende (μένουσα *(menousa)*) Stadt, sondern sie trachten nach der μέλλουσα *(mellousa)* = *zukünftigen* (Hebr 13,14). Diese zukünftige Stadt hat feste Grundlagen (Hebr 11,10), ist von Gott den Vätern bereitet (11,16), ist die himmlische Stadt (11,16; 12,22), ist Heimat und verheißene Ruhe (3,11.18; 4,3ff). Hier ist die »Bleibe« aus Tod und Gericht. Diese neue Welt ist auch umschrieben als *zukünftige* Herrlichkeit (Röm 8,18; 1Petr 5,1), bei Gott vorhanden und zum Offenbar-werden bestimmt und bereit. Im Blick darauf sind die notwendigen → Leiden der gegenwärtigen Zeit für nichts zu achten. Wer aber aus Leidensscheu nicht im Geist gegen sein Fleisch kämpfen will, wer nach dem → Fleisch lebt, der *muß* sterben (Röm 8,13) in zwingender Auswirkung des *zukünftigen* Gerichtes und Zornes (Mt 3,7; Apg 24,25). Christus ist der *kommende* Menschensohn (Mt 16,27) und Richter (2Tim 4,1). Im *zukünftigen* Äon gibt es keine → Vergebung für die Lästerung des Geistes (Mt 12,32). Gottesfurcht aber hat die Verheißung dieses u. des *zukünftigen* → Lebens (1Tim 4,8). Kräfte des *zukünftigen* Äons können gekostet werden (Hebr 6,5), und Christus ist der Hohepriester der *zukünftigen* Güter (so Hebr 9,11 die wahrscheinl. Lesart — gegen Nestle-Text); das sind Heilsgüter der neuen Weltzeit, die den Gläubigen durch Christi Tod erwirkt werden. Das → Gesetz hat nur den Schatten der *zukünftigen* Güter aufzuweisen (Hebr 10,1). In Kol 2,17 sind Menschensatzungen zwar auf das *Kommende* bezogen, aber doch nur sein Schatten. Dieses Kommende ist der »Leib«, der seinen »Schatten« schon in die Gegenwart wirft. Und dieser Leib — »die Wirklichkeit . . . im Gegensatz zum Schattenhaften aller Satzungen« — ist der Leib Christi, des *Künftigen* (vgl. Lohmeyer, KEK IX,122f). Als der *Kommende*, der eine neue Weltzeit einleitet, wird Christus in Röm 5,14 als Antitypos zu → Adam bezeichnet.

W. Schneider

Lit.: AvHarnack, Ich bin gekommen, ZThK 22, 1912, 1ff — JSchneider, Art. ἔρχομαι, ThWb II, 1935, 662ff; ders., Art. ἥκω, ebd., 929ff — OMichel, Art. καταντάω, ThWb III, 1938, 625ff — WMundle, Der Glaube an Christus und der historische Zweifel, 1950, 24ff — RPrenter, Art. Eschatologie im NT und Urchristentum, EKL I, 1956, 1155 — HConzelmann, Art. Eschatologie im Urchristentum, RGG II, 1958³, 665ff — RSchnackenburg, Art. Eschatologie, LThK III, 1964², 1088ff — ELohmeyer, Die Briefe an die Kolosser und an Philemon, KEK IX,2, 1964¹² — SHerrmann, Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament, 1965 — BSandvik, Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im Neuen Testament, 1970 (= AThANT, 58). — Vgl. auch Lit. zu → Gegenwart, Wiederkunft.

Kraft

Die Vokabeln dieser Gruppe, die eng mit den unter → Macht behandelten zusammengehören, bezeichnen Voraussetzungen und Mittel, mit denen jemand seinen eigenen Willen anderen gegenüber zur Geltung bringen will und kann. Die mit βία *[bia]* zusammenhängende Wortgruppe steht für die zwingende *Gewalt*, freilich auch für das freundschaftliche, aber nachdrückliche Eindringen auf jemanden; ἰσχύς *[is·chys]* bezeichnet vor allem, wenn auch nicht ausschließlich die physische *Kraft*; κράτος *[kratos]*, in seiner Bedeutung mit ἰσχύς *[is·chys]* verwandt, meint mehr die *Macht* im Sinne der Herrschaftsausübung. Zusammen mit κέρας *[keras]* *Horn*, das als Ausdruck von Machtbesitz gilt, steht ἰσχύς *[is·chys]* den Begriffen δύναμις *[dynamis]* und ἐξουσία *[exousia]* am nächsten.

βία

βία *[bia]* Gewalt · βιάζω *[biazō]* Gewalt anwenden · βιαστής *[biastæs]* der Gewalttätige

I/II 1) βία *[bia]*, seit Hom. belegt und im Rabb. als Fremdwort verwendet, meint die *Gewalt* und die *Anwendung von Gewalt*. LXX übersetzt sechs hebr. Äquivalente mit diesem Terminus, verwendet die Vokabel aber nicht sehr häufig (zB Ex 1,13f: *pæræh*). Gelegentlich wird Gottes Gewalt mit βία *[bia]* beschrieben (Jes 28,2; 30,30). LXX kennzeichnet Ez 44,18 die neue Priesterordnung als gewaltlos: καὶ οὐ περιζώσονται βίᾳ *[kai ou perizōsontai bia]* = »und sie sollen nicht mit Gewalt umgürtet sein«.

2) βιάζω *[biazō]*, im Akt. ganz selten, bezeichnet als Med. das gewaltsame Vorgehen, das sich mit der Tat und auch mit dem Wort ereignet: trans. im Sinne von *vergewaltigen*, intr. im Sinne von *Gewalt anwenden, sich gewaltsam durchsetzen*. Im Pass. meint das Wort *Gewalt erleiden*. In LXX 18mal vorkommend, tritt das Wort für 7 hebr. Äquivalente ein. Die Bedeutung des gewaltsamen Vorgehens erscheint in den Nuancen: *in jemand dringen* (als freundschaftlich gemeinte Nötigung zB Gen 33,11; Ri 13,15f; 19,7; 2Sam 13,25.27), *vergewaltigen* (Dtn 22,25.28: das Vergewaltigen eines Mädchens) und *sich mit Gewalt Zutritt verschaffen* (Ex 19,24).

3) βιαστής *[biastæs]*, in LXX nicht vorkommend, ist der *Gewalttäter*, der *Stürmende* und zwar in üblem Sinne.

III βία *[bia]* begegnet im NT nur Apg (vgl. auch βίαιος *[biaios]* Apg 2,2) und bezeichnet die *Gewalt*: 27,41 die *Gewalt* der Wellen, die ein Schiff vernichten; 21,35 die *Gewalt* des Volkes, das Paulus bedrängt, und 5,26 die *Gewalt*, die aus Furcht vor dem Volk nicht angewendet wird. In allen Fällen wirkt sich die Gewalt für die Menschen lebensbedrohend aus. Eröffnet sich von diesen lukanischen Stellen aus ein Zugang zu Lk 16,16, einem Spruch aus Q, den aber Lukas eigenständig umformuliert hat? In diesem Fall würde πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται *[pas eis autæn biazetai]* heißen: *jeder geht* gegen das Reich Gottes *mit Gewalt vor*. Im Hintergrund würde die Verfolgungssituation stehen: Seit das Reich Gottes verkündigt wird, wendet man *Gewalt* gegen das Reich Gottes an, wie es Lukas in Apg darstellt. Zu beachten ist auch der Kontext bei Lukas, der polemischen Charakter hat: die Pharisäer spotten V. 14, Jesus antwortet: was unter den Menschen hoch ist, ist vor (ἐνώπιον *[enōpion]* ist typisch lukanisch) Gott ein Greuel. Gestützt auf das εἰς *[eis]* (statt πρός *[pros]* oder ἐπί *[epi]*) vertritt die Mehrzahl der Exegeten jedoch die Auffassung, Lukas meine: jedermann drängt sich in das Reich Gottes hinein. Eine pass. Bedeutung »ein jeder wird hineingezwungen« ist wohl die unwahrscheinlichste Möglichkeit. — Für die neuere Lukas-Forschung ist Lk 16,16 von besonderer Bedeutung zur Erfassung der Eigenart des dritten Evangelisten (Conzelmann), weil man hier die Abgrenzung bestimmter Zeitepochen bes. deutlich formuliert sieht.

Die ältere Formulierung liegt bei Matthäus vor (11,12), aber auch an dieser Stelle sind verschiedene Exegesen möglich. Unwahrscheinlich ist wohl die mediale Auslegung: Das Himmelreich wendet Gewalt an, es vergewaltigt. Eher möglich ist das Verständnis: Das Himmelreich setzt sich mächtig durch (intr.), es wird mit Eifer erstrebt, und die stürmisch Drängenden reißen es an sich. — Auch die Übersetzung, das Himmelreich erleide in gutem Sinne

Gewalt, indem die stürmisch Vordrängenden es an sich zu reißen trachten, ist, obwohl sehr oft vertreten, unwahrscheinlich, da ein feindliches Tun eher zu erwarten ist. — So ist die Deutung vorzuziehen, die βιάζεσθαι *[biazesthai]* pass. in malam partem interpretiert: man geht mit Gewalt gegen das Himmelreich vor, und Gewalttäter reißen es an sich, und zwar der Art, daß man dem Himmelreich Hindernisse in den Weg legt (oder der Art, daß man es mit Gewalt herbeizwingt). Ein besonderes Problem ergibt sich in der zweiten Satzhälfte mit ἁρπάζουσιν αὐτήν *[harpazousin autæn]*. Matthäus hat es wohl (vgl. 13,19) im Sinne von *jemandem etwas wegnehmen* verstanden. Doch ist diese Interpretation nicht ohne weiteres auch für Q vorauszusetzen. In diesem Stadium der Tradition wäre die Möglichkeit zu erwägen, ob man den polemischen Vorwurf kannte, Jesus habe das Gottgleichsein an sich reißen wollen (vgl. Phil 2,6; Mk 14,61f; Mt 26,63f). Darauf könnte u. a. der Spruch Mt 11,12 Q geantwortet haben: (Nicht Jesus, sondern) die Verfolger (βιασταί *[biastaj]*) reißen das Himmelreich gewaltsam an sich (→ Entrücken, Hinwegreißen III,1d). *G. Braumann*

ἰσχύς

ἰσχύς *[is·chys]* Stärke, Kraft · ἰσχύω *[is·chyō]* stark sein, kräftig sein · ἰσχυρός *[is·chyros]* stark, heftig · κατισχύω *[katis·chyō]* stark sein, kräftig sein

I

1) Mit ἰσχύς *[is·chys]*, seit Hesiod, ist die *Stärke* und *Kraft* (vgl. → Macht) gemeint, die Lebewesen oder Dinge haben und als Eigenschaften besitzen, in den griech. Tragödien auch von Gottheiten ausgesagt. Das Wort tritt in späterer Zeit zurück.

2) ἰσχύω *[is·chyō]* meint *etwas können, etwas vermögen, Kraft haben, zu etwas fähig sein, kräftig sein, gesund sein* (zB Soph. Tr. 234G: »ich jedenfalls ließ ihn gesund und lebend und blühend und von keiner Krankheit beschwert zurück«). Es kann darüber hinaus die Betätigung der Kraft bezeichnet werden: *Gewalt anwenden, Gewalt ausüben, Macht haben.* Vor allem ist das körperliche, physische Vermögen gemeint. Schließlich kommt es, vor allem im juristischen Bereich, zu der Bedeutung *gültig sein, gelten, einen Wert haben.*

3) κατισχύω *[katis·chyō]*, seit Soph., bedeutet *anderen überlegen sein, Sieger werden, die Oberhand gewinnen, sich durchsetzen.*

4) ἰσχυρός *[is·chyros]*, seit Aischyl., ist Ausdruck für *stark*, sowohl im Sinne körperlicher als auch geistiger Stärke. Gottheiten, Lebewesen und Dinge können *stark* genannt werden.

II

1) ἰσχύς *[is·chys]* tritt in LXX für insgesamt 30 hebr. Äquivalente ein, vor allem jedoch für *kōᵃch*, und ist das am meisten vorkommende Wort für Kraftbekundungen. Es kann die *physische* (zB Ri 16,5; Ez 30,21), auch die *geistige* (Ri 3,8) *Kraft* der Menschen bezeichnen. Insbesondere kann die *göttliche Kraft* mit ἰσχύς *[is·chys]* (s. o. I) beschrieben werden (zB Num 14,13: »Da sprach Mose zum Herrn: Und es wird der Ägypter hören, daß du heraufgeführt hast mit deiner Kraft dieses Volk aus ihnen heraus«).

2) ἰσχύω *[is·chyō]* ist in LXX ein Wort für 24 hebr. Äquivalente, u. a. für *chāzaq* und bezeichnet das *Stark-Werden, Stark-Sein* in physischem Sinne von Dingen (zB Jes 28,22: »daß eure Fesseln nicht fest werden«) und von Menschen (Ri 1,28: »und es geschah, daß Israel stark wurde«, ἐνίσχυσεν *[enis·chysen]*).

3) κατισχύω *[katis·chyō]* tritt für 16 hebr. Äquivalente ein, sehr häufig für *chāzaq* qal. pi. und bezeichnet das *Überlegensein* in physischem Sinne, ausgesagt von Menschen (zB Jos 17,13: »als die Söhne Israels erstarkt waren«; Ez 30,24: »und ich werde die Arme des Königs von Babylon stark machen«), von Dingen (Jes 54,2: »mache fest deine Pflöcke«) und von Gottes Kraft (1Chr 29,12: »in deiner Hand, Allmächtiger, steht es, alles groß und stark zu machen«).

4) ἰσχυρός *[is·chyros]* tritt in LXX für insgesamt 26 hebr. Äquivalente ein und ist auch in den anderen griech. Übers. des AT häufig belegt. Das Wort ist Ausdruck für *stark:* von Personen (zB Num 13,18: ob es, nämlich das Volk, stärker ist oder schwach), von Tieren (zB Spr 30,30: Löwen), von Dingen (Jes 8,7: Wasser) und von Gott (Dtn 10,17) ausgesagt.

III

1) Die Wortgruppe (ἰσχύω *[is·chyō]* bes. häufig bei Lukas) findet sich in fast allen Schichten des NT und bezeichnet die *Stärke* und die *Macht* (ἰσχύς *[is·chys]*), die von Lebewesen oder

Dingen (zB Hebr 6,18: starker Trost) ausgehen (ἰσχύω *[is·chyō]*, κατισχύω *[katis·chyō]*) und die für Lebewesen (zB Hebr 11,34) und Dinge (ἰσχυρός *[is·chyros]* zB Hebr 5,7: das starke Geschrei) bezeichnend sind: Petrus (Mk 14,37) bzw. die Jünger (Mt 26,40) müssen sich fragen lassen: »vermagst du (bzw. vermögt ihr) nicht eine Stunde (mit mir) zu wachen?« Aus ganzer *Kraft* gilt es Gott zu lieben (Mk 12,30; in deiner ganzen *Kraft* Lk 10,27). Das Salz, das den Geschmack verloren hat, ist zu nichts *tauglich* (Mt 5,13). Der Hunger *ist* in Lk 15,14 *groß*. Das Gebet des Gerechten *vermag* viel (Jak 5,16). Die Pforten des Hades *vermögen* nichts (Mt 16,18), die Lautstärke der Stimmen *vermag* nichts (Lk 23,23). In übertragener Bedeutung können die *Gesunden* im Gegensatz zu den Kranken ἰσχύοντες *[is·chyontes]* genannt werden (Mk 2,17; vgl. auch Offb 6,15). Als juristischer term. techn. meint ἰσχύω *[is·chyō]* *gelten, gültig sein* (vgl. Gal 5,6; Hebr 9,17 von der Gültigkeit des Testaments).

2) Einige Stellen des NT erfordern besondere Aufmerksamkeit. Die synopt. Tradition verwendet die Wortgruppe im Sinne lobenswerter Tätigkeit oder Eigenschaft: Der *Starke* ist vor anderen sicher; es sei denn, ein noch *Stärkerer* käme (Mk 3,27). Da Jes 49,24f Gott es ist, der die Gefangenen befreite, kann Mk 3,27 zunächst gemeint haben: Gott als der stärkere hat den Satan, den starken, besiegt, aus dem Himmel gestürzt. Im Kontext bei Markus bedeutet die Stelle: Der Dämonensieg Jesu beweist, daß Jesus, mit Gott im Bunde, den *Starken*, nämlich die Dämonen oder die von Dämonen besessenen Menschen (vgl. Apg 10,38), besiegt hat, ihnen ihre Beute nimmt. Die Überlegenheit Jesu kommt auch auf andere Weise zum Ausdruck. Indem er Johannes dem Täufer gegenübertritt, wird Jesu Überlegenheit herausgestellt. Die größere Stärke erweist sich darin, daß der Erwartete mit heiligem Geist und (Gerichts-)Feuer taufen wird (Mt 3,11; Lk 3,16 Q) bzw. mit dem heiligen Geist als einer Heilsgabe (Mk 1,7). ἰσχύω *[is·chyō]* wird endlich an verschiedenen Stellen verwendet, um die Überlegenheit Jesu im Vergleich zum Unvermögen anderer zu schildern und damit die Größe des Wunders und des Wundertäters herauszustellen: Mk 5,4 dient die Bemerkung, keiner habe den Besessenen bändigen können, dazu, die Einsicht in die Größe des Wunders vorzubereiten. Dieses Motiv, formgeschichtlich verständlich, kehrt Lk 8,43 wieder: Die Schwere der Krankheit deutet die Größe der Heilung an (vgl. auch Offb 18,10). Auch die Gegner sind Jesus unterlegen (Lk 14,6.29f; 20,26) und bilden mit ihrem Unvermögen den Hintergrund für Jesu Überlegenheit. Das gleiche gilt bei Lukas für die entstehende und wachsende Kirche (Apg 19,20). Stephanus wird gesteinigt, obwohl er an Weisheit und Geist überlegen ist (Apg 6,10).

3) Paulus steht der Stärke und Macht, wie sie in der Wortgruppe ἰσχύω *[is·chyō]*, ἰσχυρός *[is·chyros]*, ἰσχύς *[is·chys]* nur in den deuteropaulinischen Briefen (Eph; 2Thess) zum Ausdruck kommt, kritisch gegenüber (→ Macht, Art. δύναμις). In Abwehr gegen die Gegner in Korinth, die stolz auf ihre Stärke und den Reichtum ihrer Gaben sind (1Kor 4,10), stellt Paulus der Stärke die Schwäche und das Unvermögen gegenüber: Die Menschen sind selbst der Schwäche Gottes unterlegen, so daß Gott das Starke beschämt, indem er das Schwache auserwählt (1Kor 1,25). Die Menschen sind nicht stärker als Gott (1Kor 10,22). Paulus selbst muß sich den Vorwurf machen lassen, seine Briefe seien zwar schwer und stark, er selbst aber sei schwach (2Kor 10,10). Der Apostel sieht es dennoch nicht als einen Nachteil an, nicht stark zu sein. Indem Paulus von der Stärke Gottes her argumentiert, die in der Beurteilung des Nichtglaubenden sich als Torheit, dh Schwäche, darstellt (vgl. 1Kor 1,18), kann er an anderen Stellen sagen: Beschneidung und Unbeschnittenheit, Juden und Heiden, *gelten* dann nichts, wenn man in Christi Machtbereich lebt (Gal 5,6). Wie Gottes Stärke, so ist auch Jesu Stärke entscheidend: Seine Macht überträgt sich auf die, die in ihm leben (Phil 4,13). Von diesen Voraussetzungen aus gibt es für Paulus keine auf den Menschen zurückgehende Stärke; sie kann es nur geben, indem sich Gottes Stärke in der menschlichen Schwachheit entfaltet.

4) Von der Stärke Gottes, nicht von der Stärke Christi (→ Macht, Art. δύναμις) spricht Eph 1,19; 6,10. In Aufnahme von Jes 2,10.19 führt 2Thess 1,9 die Stärke Gottes an, die sich am Jüngsten Tage Verderben bringend auswirken wird.

5) In Offb wird die Größe der Bilder mit ἰσχύς *[is·chys]*, ἰσχυρός *[is·chyros]* umschrieben: Das Lamm nimmt u. a. Stärke in Empfang (5,12), während sie 7,12; 18,8 Gott zuerkannt wird. Auch den Engeln kommt Stärke zu (5,2; 10,1; 18,21; vgl. auch 2Petr 2,11), deren Stimme gewaltig ist (18,2; vgl. auch 19,8), die dem Drachen überlegen sind (12,8; vgl. dazu die Königstitulatur bei Deißmann, Licht vom Osten, 311). Sie gehören zum himmlischen Hofstaat und damit aufs engste mit Gott zusammen, so daß ihnen im himmlischen Gottesdienst der gleiche Hymnus wie Gott gesungen werden kann. *G. Braumann*

κέρας *[kęras]* Horn

κέρας

κέρας *[kęras]*, hebr. *qæræn*, lat. *cornu* (vgl. die Urverwandtschaft mit dem dt. *Horn*), seit dem mykenischen Griech. und Homer belegt, ist im profangriech. Sprachbereich ein geläufiger Begriff. Er bezeichnet das *Horn* eines Tieres und wird später als Ausdruck für *Mut*, *Starre* oder *Tapferkeit* verwendet. I

In der antiken Religionsgeschichte, allerdings wohl nicht in Griechenland, versinnbildlichen Hörner (als Reste der ehemaligen Tierverehrung) die Stärke von Göttern und Menschen: Assyrische Fürsten wie babylonische Priester trugen zwei Hörner auf ihrer Kopfbedeckung, wie sie sonst bei Göttern üblich sind. Alexander der Große hatte den Beinamen »der mit Hörnern versehene«.

In der LXX wird κέρας *[kęras]* in zwei verschiedenen Zusammenhängen gebraucht: II

1) Es bezeichnet

a) die *Hörner von Tieren* (Dt 33,17) und findet sich in dieser Bedeutung bes. häufig in apok. und spätjüd. Lit. (Dan 7,7; 8,3; äthHen 90,9).

b) Im priesterlich-kultischen Bereich versteht man unter κέρας *[kęras]* die hornartig gewundenen *Ecken* bzw. die *Enden* und Ausläufer *des Altars* (Ex 27,2; Lev 4,7; Ps 118[117],27).

2) Aus diesen beiden urspr. Beziehungsfeldern hat sich die übertragene Bedeutung von κέρας *[kęras]* als bildlicher Ausdruck für *Macht* und *Stärke* von Menschen und Jahwe entwickelt. Wie in der prophetischen Zeichenhandlung des Zedekia (1Kön 22,11) bezeichnet das Horn bei Menschen häufig physische Kraft und Überlegenheit (Mi 4,13), dann aber auch allg. das Wohlergehen (1Sam 2,1; Hi 16,15 LXX: σθένος *[sthęnos]*). Die aus dem priesterlichen Bereich stammende Gottesanrede Ps 18,3 (= 2Sam 22,3): Horn meines Heils (κέρας σωτηρίας μου *[kęras sōtærias mou]*) versteht Jahwe als die Macht, die das Heil der Menschen schafft und gegenüber feindlichen Angriffen bewahrt.

Im NT begegnet κέρας *[kęras]* lediglich Lk 1,69 und in der Johannesapokalypse. III

1) In dem stark an at. Psalmen und Motive anklingenden Lobgesang des Zacharias (Lk 1,68–79) ist die Formulierung »Horn des Heils« aus Ps 18,3 übernommen und meint »heilschaffende Macht«. Das Verbum »aufrichten« (ἤγειρεν *[ægeiren]*) steht in Parallele zu 1Sam 2,10 »erhöhen« (ὑψώσει *[hypsōsei]*): Gott führt durch seine geschichtlichen Taten das Heil herbei. Durch den auf Ps 132,17 zurückgehenden Zusatz: »in dem Hause Davids, seines Knechtes« ist als Horn des Heils der Messias bezeichnet (vgl. äthHen 90,37f, wo der Messias als weißer Stier mit schwarzen Hörnern erscheint). Lk 1,69 preist den geschichtsmächtigen Gott, der mit der Sendung des Messias den Menschen eine heilbringende Macht aufgerichtet hat.

2) Die allegorische Verwendung der Hörner in der Offb, bei der die Hörner mit den Tieren in keiner organischen Verbindung stehen und deshalb nicht biologisch vorgestellt werden können, schließt an die at. und jüd. Apokalyptik an. Das Lamm trägt 7 Hörner (5,6), der Drache und das Tier je 10 (12,3; 17,3). »Die sieben Hörner des Lammes sind, gemäß der Symbolbedeutung der Zahl 7 und der Bedeutung des Hornbildes, Ausdruck für die göttliche Fülle der Macht« (Foerster, ThW III,670). Die 10 Hörner hat Offb (17,3 u. ö.) von Dan (7,7) ebenso übernommen wie deren Deutung auf 10 Könige (vgl. Dan 7,24), die nach Offb 17,12ff ihre Macht dem Tier unterstellen, mit ihm gegen das Lamm kämpfen und von diesem besiegt werden. Die Bedeutung der Allegorie ist umstritten. Häufig werden zeitge-

schichtlich das Tier als Nero redivivus, die 10 Hörner als Fürsten oder römische Kaiser verstanden. Denkbar ist aber auch Foersters Interpretation, nach der »sich alle Regenten der ›letzten Zeit‹ mit ihren Untertanen (vgl. Offb 19,17ff) dem Antichrist zum letzten, offenen Kampf gegen Christus zur Verfügung stellen« (670). *H. G. Link / J. Schattenmann*

κράτος

κρατέω *[kratẹo]* stark sein, sich bemächtigen, halten · κράτος *[kratos]* Kraft, Macht, Herrschaft · κραταιόω *[krataioō]* stark machen · κραταιός *[krataios]* stark, mächtig · παντοκράτωρ *[pantokratōr]* Allmächtiger · κοσμοκράτωρ *[kosmokratōr]* Allherrscher · κράτιστος *[kratistos]* hochansehnlich

I/II 1) κρατέω *[kratẹō]*, seit Hom. belegt, kann heißen: *stark sein, Macht besitzen* (zB Soph. Oed. 530: »denn was die Mächtigen tun, sehe ich nicht«), *stark sein über etwas, Herr sein über etwas* (zB Soph. Ai. 1099: wie einer, der über sich Herr ist, αὐτοῦ κρατῶν *[autọu kratōn]*); ferner: den *Sieg erlangen über jemanden*, die *Oberhand gewinnen über etwas*. Sowohl der Augenblick des Ergreifens, speziell das *Verhaften* (zB Soph. Oed. Kol. 1380f: darum ergreifen sie, nämlich die Flüche, deinen Sitz und deine Throne) als auch die Dauer, nämlich das *Festhalten, Behalten* kann mit κρατέω *[kratẹō]* bezeichnet werden. Im juristischen Bereich gewinnt das Wort den Sinn *das Besitzrecht haben*. – Außer der genannten juristischen Bedeutung kommen in LXX, sehr oft als Übersetzung für *ḥāzak* hi., alle genannten Bedeutungen vor. Philo (im Sinne von *herrschen*) und Josephus verwenden das Wort.

2) κράτος *[kratos]*, seit Hom. belegt, bezeichnet die *Kraft* und *Stärke*, etwa die *Kraft* des Körpers (zB Hom. Il. 7,142: diesen erschlug Lykurgos, nicht mit Stärke tat er es), dann die *Macht*, über die Menschen, Herrscher oder Götter verfügen (zB Hom. Il. 2,118: denn ihm ist die größte Macht). Die Vokabel gehört zur Königstitulatur (vgl. Deißmann, Licht vom Osten, 311). Schließlich hat das Wort die Bedeutung *Gewalt* (zB Hdt. III,69: der die Gewalt über die Perser hat) und *Sieg* (zB Hom. Il. 1,509: unterdessen setze auf die Troer den Sieg). In LXX ist die Vokabel Äquivalent für 9 hebr. Wörter, oft wird sie auch ohne hebr. Äquivalent verwendet. Das Wort bezeichnet die *Kraft* und *Stärke* von Menschen und Dingen (Ps 88,10 LXX), insbesondere die *Kraft* und *Stärke* Gottes (Ps 61,13 LXX), die auf den Menschen übergehen kann (Ps 85,16 LXX).

3) κραταιόω *[krataioō] stark machen, sich ermannen, die Oberhand über jemanden gewinnen*, ist erst seit LXX belegt, dort häufiger; sonst selten, etwa Philo.

4) κραταιός *[krataios] mächtig, voller Kraft* (zB Hom. Il. 11,119: das mächtige Tier) ist schon Soph. Phil. 1110 in Verbindung mit χείρ *[cheir]* belegt: *mit kräftigen Händen*. – LXX verwendet das Adj. u. a. im Hinblick auf Gott, verbunden mit χείρ *[cheir]* an 31 Stellen; fast immer ist von der mächtigen Hand Gottes die Rede.

5) παντοκράτωρ *[pantokratōr], Allmächtiger*, nicht vor LXX belegt, wird als Titel für Gottheiten gebraucht (zB von Hermes, Epigrammata Graeca 815,11; von Isis, Jg. V 2,472). – LXX übersetzt *Zebaoth* und *Schaddai* mit παντοκράτωρ *[pantokratōr]*. Die Vokabel ist auch in Zauberpapyri belegt.

6) κοσμοκράτωρ *[kosmokratōr], Allherrscher*, vorchristl. nicht belegt, ist Bezeichnung für die Planeten, dann allg. für die Beherrscher des Weltalls, von denen das Schicksal der Menschen abhängt. – LXX und Philo kennen die Vokabel nicht, als Lehnwort kehrt sie jedoch in der rabb. Lit. wieder.

7) κράτιστος *[kratistos], hochansehnlich*, seit Hom. belegt, auch in LXX, bei Philo und Josephus, ist ehrenvolle Anrede an Personen in hoher Stellung.

III 1) Die synopt. Tradition verwendet κρατέω *[kratẹō]* als term. techn. für die (versuchte) *Verhaftung:* Mk 6,17 par erzählt von der Verhaftung des Täufers; Mk 12,12; 14,1.44 par berichten von der geplanten Verhaftung Jesu; Mk 14,46 schildert die Verhaftung Jesu. Auffallend ist, daß Lukas den Ausdruck in diesem Sinne offensichtlich meidet (einzige Ausnahme: Apg 24,6.23). Ein Ergreifen, wenn auch nicht ein offizielles Verhaften, wird Mk 14,51; Mt 18,28; 22,6 erzählt.

2) Mit κρατέω *[kratẹō]* wird allg. das Moment des Ergreifens ausgedrückt: Jesus ergreift die Hand des gestorbenen Kindes (Mk 5,41 par), die Hand der kranken Frau (Mk 1,31). Zum Stil der Wundergeschichten gehört es, daß der Wundertäter die Hand be-

rührt, damit die wunderbare Kraft auf den Kranken überströmen kann. — Matthäus führt das Ergreifen eines am Sabbat in den Brunnen gefallenen Schafes (12,11) und das Ergreifen der Füße Jesu an (28,9).

3) Das Festhalten an der jüd. Tradition wird Mk 7,3f in Frage gestellt und zwar mit der Begründung, sie enthalte Menschensatzungen und nicht Gottes Gebot (V. 8). In späterer Zeit bildet sich mit dem Ausbleiben der nahe erwarteten Parusie eine christl. Tradition aus, deren verpflichtende Beachtung eingeschärft wird (2Thess 2,15; Hebr 4,14; 6,18; Offb 2,13.25; 3,11). Das Festhalten an Irrlehren wird dagegen bekämpft (Offb 2,14f). — Mk 9,10 berichtet, wie die Jünger das Wort Jesu unter sich, bei sich behielten, ohne es weiter zu sagen: das Messiasgeheimnis liegt (so Markus) über Jesus. — Die at.-jüdische Vorstellung vom Behalten der Sünde (vgl. Mt 16,19; 18,18) wird Joh 20,23 mit κρατέω *[kratẹō]* beschrieben (vgl. Sir 18,1). — Die Emmaus-Jünger sehen zwar Jesus, erkennen ihn aber nicht: ihre Augen wurden »festgehalten« (Lk 24,16). — Apg 2,24 ist es der Tod, der nicht in der Lage war, Jesus festzuhalten. Der geheilte Lahme hält sich zu Petrus und Johannes (Apg 3,11) und zeigt damit, daß er ihnen und mit ihnen Gott die Heilung verdankt. Die Dauer des Festhaltens kommt auch Apg 27,13 zum Ausdruck: sie meinten, ans Ziel ihres Vorhabens gekommen zu sein. Bei κρατέω *[kratẹō]* denkt Lukas demnach eher an die Dauer als an das Moment des Ergreifens.

4) κράτος *[kratos]* (→ ἰσχύς *[is·chys]*) gehört neben anderen Vokabeln (δύναμις *[dynamis]* → Macht; δόξα *[doxa]* → Ehre; τιμή *[timæ]* → Ehre; χάρις *[charis]* → Gnade u. a.) zur Prädikation und Titulatur, mit der Könige und Kaiser samt ihrem Hofstaat geehrt wurden und die nun in späterer Zeit auf Gott (1Petr 5,11; Offb 5,13) und Christus (1Tim 6,11; 1Petr 4,11; Offb 1,6; 5,13) übertragen wurden. Die Macht, die sich nicht direkt auf Menschen auswirkt, also keinen soteriologischen Charakter hat, dient dazu, die Erhabenheit und Größe zu beschreiben. Daß es auf die Vokabel selbst nicht ankommt, zeigt ihre Austauschbarkeit (vgl. Offb 7,12; 4,9, wo κράτος *[kratos]* fehlt). Das Halten der 7 Sterne (Offb 2,1) und der 4 Winde (Offb 7,1) und das Ergreifen des Drachen (Offb 20,2) sind Ausdruck für die Macht, die mit diesen apok.-mythologischen Worten beschrieben wird. — Anthropologisch sind dagegen die Stellen, die die Auswirkungen der Macht Gottes erkennen lassen: Im Magnifikat-Psalm setzt Gott seine Macht ein, um die Stolzen zu zerstreuen (Lk 1,51). Auch Apg 19,20 beschreibt die Macht, die sich unter Menschen auswirkt: das Wort Gottes, gemeint ist die Mission und ihre Verkündigung, hatte Erfolg, der auf Gott zurückzuführen ist. Obwohl doxologisch und hymnisch formuliert, zeigt doch das εἰς ἡμᾶς *[eis hæmas]*, daß die »Wirkung der Kraft seiner Stärke« sich auf die Glaubenden auswirkt (Eph 1,19); auch Eph 6,10 ist insofern von der »Macht seiner Stärke« die Rede, als sie in den Angesprochenen wirksam werden soll (vgl. auch Kol 1,11). Die Macht des Todes ist nach Hebr 2,14 dem Teufel genommen.

5) κραταιόω *[krataiọō]* wird in den Kindheitsgeschichten des LkEv als Bezeichnung für das *Zunehmen* und *Erstarken* an Geist (1,80) und Weisheit (2,40) im Kindesalter verwendet. Sonst ist das Wort im NT nicht geläufig: 1Kor 16,13 als Zitat (vgl. Ps 30,25; 2Kön 10,12) ist offenbar an die *männliche Stärke* gedacht. In übertragener Bedeutung kehrt das Wort Eph 3,16 wieder: in gnostischer Terminologie ist vom ἔσω ἄνθρωπος *[ẹsō ạnthrōpos]* (der *innere*, der *neue*, der *neu gewordene*; nicht: der innerliche, in sich gekehrte *Mensch*) gesagt, daß er *erstarken* solle durch Kraft.

6) κραταιός *[krataiọs]* kommt nur 1Petr 5,6 vor: Die Hand Gottes wird *gewaltig* genannt, unter die man sich beugen soll.

7) Die Bezeichnung παντοκράτωρ *[pantokratōr]*, *Allherrscher*, *Allmächtiger* ist zT als Zitat dem AT entnommen (2Kor 6,8; vgl. 2Sam 7,8) oder selbständig entwickelt (zB Offb 1,8; 4,8 u. ö.). In beiden Fällen dient die Titulatur dazu, die gewaltige Größe Gottes zu beschreiben. Er hat Macht über alle(s).

8) κοσμοκράτωρ *[kosmokratōr]* kommt nur Eph 6,12 und zwar im Plur. vor: Gemeint sind die *Weltherrscher*, die *bösen Geister*, gegen die es zu kämpfen gilt.

9) κράτιστος *[kratistos]*, *hochansehnlich* ist Lk 1,3 freundliche Anrede; Apg 23,26; 24,3 (Felix) sowie 26,25 (Festus) offizielle Anrede. *G. Braumann*

Lit.: ADeißmann, Licht vom Osten, 1923⁴ – GSchrenk, Art. βιάζομαι, βιαστής, ThWb I, 1933, 608ff – WGrundmann, Art. ἰσχύω usw., ThWb III, 1938, 400ff – WFoerster, Art. κέρας, ThWb III, 1938, 668ff – WMichaelis, Art. κράτος usw., ThWb III, 1938, 905ff – EGräßer, Das Problem der Parusieverzögerung in den synopt. Evangelien und in der Apostelgeschichte, 1960² – GStrecker, Der Weg der Gerechtigkeit, 1962 – HSchlier, Mächte und Gewalten im NT (Quaestiones Disputatae 3), 1963³ – HConzelmann, Die Mitte der Zeit, 1964⁵.

Krankheit → Schwachheit

Kreuz

Durch die historische Verbindung des *Kreuzes* als Marter- und Hinrichtungswerkzeug mit dem Tode Jesu Christi erhält das Wort eine ganz spezifisch nt. Bedeutung. Das NT beschreibt diesen Sachverhalt mit der Wortgruppe σταυρός *[stauros]* und dem Wort ξύλον *[xylon]*. σταυρός *[stauros]* meint dabei in der historisierenden Darstellung der Evgg. vorwiegend den Gegenstand, an dem die Hinrichtung vollzogen wird, während das Wort in der theol. Reflexion bei Paulus und den Deuteropaulinen auch die → Leiden des Christus selbst mitbezeichnet. ξύλον *[xylon]* ist urspr. ganz allg. das *Holz*, oft im Sinn von Nutzholz, Material, und findet sich in diesem Sinn auch mehrmals im NT. Weil es aber auf Grund der at. Stelle Dtn 21,23 die Bedeutung *Fluchholz* angenommen hatte, konnte es im NT auch das Kreuz Christi bezeichnen und mit diesem gleichgesetzt werden.

ξύλον

ξύλον *[xylon]* Holz, Baum

I ξύλον *[xylon]*, *Holz, Baum,* ist in der klassischen Lit. als Bau- oder Brennmaterial, als Werkstoff für die Herstellung von Gebrauchs- oder Kultgegenständen reich bezeugt (zB Demosth. 45,33; Hes. Op. 808). Ferner werden Prügel und Knüttel, Folter- und Strafwerkzeuge, die als hölzerner Stock, Block oder Kragen gefertigt sind und bei Sklaven, Wahnsinnigen und Gefangenen gebraucht werden, ξύλον *[xylon]* genannt (Hdt. 2,63; 4,180). Die Bedeutung *lebendiges Holz, Baum* begegnet selten und ist zuerst bei Hdt. (3,47; 7,65), Eurip. (Cyc. 572) und Xenoph. (An. 6,4,5) belegt.

II Die LXX erwähnt *Holz* als Brennmaterial (Gen 22,3), Baustoff (Gen 6,14; Ex 25,10ff; 1Kön 6,15) oder Marterblock (Hi 33,11). Stärker als in der Profangräzität tritt die Bedeutung *Baum* hervor: Fruchtbäume, Zypressen, Bäume an Wasserläufen heißen ξύλον *[xylon]* (Gen 1,11; Jes 14,8; Ps 1,3). Nach Gen 2,8f läßt Gott im Garten Eden Bäume wachsen, darunter »den Baum des Lebens mitten im Garten und den Baum der Erkenntnis«. Der Garten Eden ist Gottes fürsorgliche Gabe und der Baum mitten im Garten Gegenstand seines wohlmeinenden Gebotes (vgl. GvRad, ATD, Genesis zSt.). Gott gibt und begrenzt zugleich; er läßt, indem er den Baum der Erkenntnis als Grenze setzt, wissen, daß er der Gebende bleibt und Gehorsam fordert. Das Motiv vom Lebensbaum, dem die spätjüd. Apokalyptik im endzeitlichen Paradies überirdische Lebenskräfte beimißt (Hen 25,4.5; vgl. Spr 3,18), klingt bereits bei der Schilderung des urzeitlichen Paradieses an.

Ungehorsam verkehrt das Geschaffene zum Gott: Baum wird zum Kultgegenstand, geschnitztes Holz zum Götzenbild. Die Propheten geißeln Israels Abfall als »Ehebruch mit Baum und Stein« (Jer 3,9 Z; vgl. Jes 40,20; bes. 44,13–15; Ez 20,32).

Als Foltergerät ist Holz in der LXX unbekannt; nur Hingerichtete werden an den Pfahl gehängt und öffentlich zur Schau gestellt: »Und wenn jemand ein todeswürdiges Verbrechen begeht und getötet wird und du ihn an einen Pfahl hängst, so darf sein Leichnam nicht über Nacht am Pfahle bleiben, sondern du sollst ihn noch am selben Tag begraben. Denn ein Gehängter ist von Gott verflucht« (Dtn 21,22f Z; vgl. Jos 10,26; Est 5,14).

1) Das NT erwähnt *Holz* als Waffe und Werkstoff in Mt 26,47 par und Offb 18,12. In der Bildrede Lk 23,31 vergleicht Jesus sich mit dem grünen Holz und Israel mit dem dürren. Wenn schon er selbst vom göttlichen Gericht nicht verschont bleibt, um wieviel mehr wird Israel wie dürres Holz im Feuer des Gerichtes brennen. III

In 1Kor 3,12 erscheint *Holz* metaphorisch innerhalb der von Gold bis Stroh reichenden Materialreihe. Paulus verdeutlicht am Beispiel verschieden harter und feuerfester Baustoffe, daß Gemeindeaufbau in verschiedener Qualität möglich ist; der Wert der Aufbauarbeit wird im Feuer des Gerichtes erprobt werden.

2) Theol. wichtiger ist die Bedeutung »Fluchholz« und »Baum des Lebens«. Jesus wird »an das Holz gehängt und getötet« (Apg 5,30; vgl. 10,39). Diese an Dtn 21,23 anklingende Formulierung betont die Schande der Kreuzigung Jesu, denn als Gehängter ist er von Gott verflucht. Ähnlich zitiert Paulus in Gal 3,13: »Verflucht ist jeder, der am Holz hängt« (Z). Paulus begründet mit dem Zitat, daß Christus durch den Tod am Kreuz für uns zum → Fluch geworden ist. Er hat an unserer Stelle und uns zugute die fluchbringende Macht des Gesetzes auf sich genommen und in seinem Sterben vernichtet (vgl. 2Kor 5,21). — In Anlehnung an Jes 53,4.12 deutet 1Petr 2,24 das Kreuz Christi: Er hat unsere Sünden an seinem Leibe »an das Holz hinaufgetragen« (Z). Holz ist hier der Ort, an dem der mit unseren Sünden beladene Leib Christi getötet und im Sterben des Leibes die Sünde vernichtet wird.

In Offb 2,7 kehrt das Bild vom Baum des Lebens wieder. Was Adam und Eva verwehrt war, ist Gabe der neuen Schöpfung: Leben, Heilung, Herrlichkeit (Offb 22,2.14.19). Der Baum symbolisiert das Leben; und das Kreuz als Holz des Todes behält seine theol. Bedeutung: es ist der Ort, an dem Gott Leid und Tod aushält und übernimmt, um der todverfallenen Welt das → Leben zu schenken (Offb 22,14). *B. Siede*

σταυρός

σταυρός *[stauros]* Pfahl, Kreuz · σταυρόω *[stauroō]* aufhängen, pfählen, kreuzigen · ἀνασταυρόω *[anastauroō]* kreuzigen · συσταυρόω *[systauroō]* kreuzigen zusammen mit · κρεμάννυμι *[kremannymi]* aufhängen · ἀνασκολοπίζω *[anaskolopizō]* aufhängen

1a) σταυρός *[stauros]* ist ein *aufrechtstehender* (spitzer) *Pfahl;* dient verschiedenen Zwecken, zB zum Einzäunen (Hom. Od. 14,11), zum Fundament (Thuk. VII 25,5); spezielle Wortbedeutung *Palisade* (seit Hom.). Entsprechend meint σταυρόω *[stauroō] Pfähle einschlagen; Palisaden errichten* (seit Thuk.). I

b) Bes. Bedeutungen haben Subst. und Verb durch die strafrechtliche Praxis bekommen. Diese ist aber zT recht verschieden. Insbes. darf man den Wörtern nicht überall ohne weiteres die Einzelheiten assoziieren, die die christl. Überlieferung mit der Kreuzigung Jesu verbindet.

Das Verb kommt häufiger in der zusammengesetzten Form ἀνασταυρόω *[anastauroō]* mit gleicher Bedeutung vor. Es kann mit ἀνακρεμάννυμι *[anakremannymi]* (Hdt. III 125,3f; VII 194,1f) und ἀνασκολοπίζω *[anaskolopizō]* (Hdt. IX 78,3), immer etwa (öffentlich) *aufhängen,* ohne wesentlichen Bedeutungsunterschied wechseln. Insgesamt kommen nach der jeweils vorschwebenden strafrechtischen Anwendung als Bedeutungsmöglichkeiten des Verbs in Frage: *pfählen* (zB Hdt. VII 238,1); *aufhängen,* und zwar zur Entehrung eines Getöteten (zB Hdt. III 125,3f) wie zur Hinrichtung (Belege s. 2a); *ans Marterholz anbringen* und *kreuzigen* (s. ebd. am Ende).

Entsprechend dem häufigeren verbalen Wortvorkommen kann dann σταυρός *[stauros]* den (zT oben angespitzten) *Pfahl* bezeichnen, an dem ein Getöteter im Sinne einer zusätzlichen Strafe der Schande preisgegeben wird, sei es durch Anhängen (so wohl Diod S II 18,2) oder Aufspießen; andererseits den Pfahl als Hinrichtungsmittel (Strangulieren o. ä.). Sodann ist σταυρός *[stauros]* das *Marterholz,* etwa im Sinne des (lat.) *patibulum,* eines wohl auf den Schultern aufgelegten Quer-

balkens; schließlich ebenfalls als Marterwerkzeug das aus einem senkrechten Pfahl und einem gleichlangen Querbalken gebildete *Kreuz* im engeren Sinne: entweder in Form eines T (*crux commissa*) oder eines + (*crux immissa*).

2) Der genaue straftechnische Vollzug und seine Bedeutung ist also durch die Wörter σταυρός/(ἀνα-)σταυρόω *[stauros]/(ana-)stauroō]* als solche noch nicht ohne weiteres festgelegt. Zur Bestimmung der Wortbedeutung ist vielmehr jeweils zu klären: In welchem lokalen Bereich und von welcher gewaltausübenden Macht wird die Strafe vollzogen? Von welchem Standort aus beschreibt ein griech. schreibender Autor einen Strafvollzug mit σταυρός/(ἀνα-)σταυρόω *[stauros/(ana-)stauroō]*?

a) Ein grundlegender Unterschied im Strafvollzug und seiner Bedeutung besteht höchstwahrscheinlich zwischen Orient und Okzident. Im Orient wird das Aufhängen oder Aufspießen des (zT enthaupteten) Leichnams geübt (zB Polyb. VII 21,3). Das ist eine zusätzliche Strafe an dem zuvor Getöteten. Er wird zur Schau gestellt und damit zugleich der Schande preisgegeben.

Im Okzident wird diese Art der Strafe nicht geübt und abgelehnt (vgl. Hdt. VII 238,1f mit IX 78,3; 79,1; Plut. Per. 28,1). Das Aufhängen oder Befestigen an einem wie auch immer gearteten Pfahl, Querbalken oder Kreuz bezweckt hier die Hinrichtung eines noch Lebenden (vorausgesetzt zB Hdt. IX 120,4). Dabei ist zu unterscheiden: einmal die Exekutionsart, die einen mehr oder weniger schnellen Tod des Delinquenten zur Folge hat, etwa durch Strangulieren o. ä.; zum andern jene Hinrichtungsart, die einen langsamen, qualvollen Tod des Verurteilten bezweckt. Diesem letzteren Zweck dient insbes. die Anbringung des noch lebenden Verurteilten am Kreuz im eigentlichen Sinne. Die Hinrichtungsart der Kreuzigung ist für Griechenland und die Karthager belegt; von letzteren dürften sie die Römer übernommen haben. Von Orientalen ist diese Art der Kreuzigung hingegen nicht entwickelt und geübt worden.

b) In Palästina kommt zZt Jesu für die Verurteilung zur Kreuzigung und die Durchführung dieser Hinrichtungsart nur die röm. Besatzungsmacht in Frage. Über das bei den Römern gehandhabte Verfahren läßt sich folgendes sagen: Wie bei den Griechen und wohl im Okzident überhaupt, waren Freie, Personen mit röm. Bürgerrecht, von der Kreuzigungsstrafe – bis in die frühe Kaiserzeit – ausgenommen. Neben einigen gegen dieses geltende Recht vollzogenen Exekutionen traf die Strafe der Kreuzigung also Sklaven, Fremde und Bewohner der fremden Provinzen.

Auch als Sklavenstrafe wurde die Kreuzigung in der Regel nur bei schweren Vergehen angewandt. Von Bedeutung ist insbes., daß diese Kapitalstrafe vor allem gegen Vergehen von staatsrechtlicher Relevanz, etwa bei staatsschädigendem Verrat, eingesetzt wurde. So ist verständlich, daß sie gerade auch im palästinischen Raum ein wichtiges Strafmittel der röm. Besatzungsmacht darstellte, mit dem sie Bestrebungen, die gegen ihre Herrschaft gerichtet waren, wirksam abzuwenden versuchte.

Die Kreuzigungsstrafe ist als Ordnungsmittel im Sinne der Aufrechterhaltung der bestehenden Herrschaft weniger auf Sühne als auf Abschreckung bedacht. Dem entspricht die Aufstellung des Marterwerkzeuges an exponierter Stelle, wie überhaupt der öffentliche und betont grausame Charakter dieser Exekution für solchen Zweck konstitutiv ist. Zeitgenossen beurteilten diese Hinrichtungsart als außerordentlich grausam und schmachvoll (Cic. Verr. V 64,165 u. ö.; Tac. Hist. IV 3,11; Jos. Bell. 7,203).

Sicher ist zwar nur, daß die Römer ebendiese Art der Hinrichtung geübt haben. Höchstwahrscheinlich hat aber das dabei verwendete Marterwerkzeug des σταυρός *[stauros]* ein Querholz und damit die Form der gekreuzten Balken gehabt. Die profanen Quellen lassen allerdings nicht den Schluß auf eine bestimmte Form des Kreuzes, also der *crux immissa* (+) oder *crux commissa* (T), zu. Da die Anbringung eines τίτλος *[titlos]* (lat. Lehnwort) nicht durchweg üblich war, kann man schon aus diesem Grunde nicht unbedingt auf die Form der *crux immissa* schließen.

Zwei Arten, den σταυρός *[stauros]* zu errichten, kommen in Frage. Entweder wird der Verurteilte an der Hinrichtungsstätte auf dem am Boden liegenden Kreuz befestigt und so mit dem Marterwerkzeug aufgerichtet. Oder – wohl der Normalfall – der senkrechte Kreuzespfahl wird vor der Hinrichtung im Boden verankert, der Delinquent an den Querbalken gebunden und mit diesem horizontalen Balken hinaufgehoben und oben am senkrechten Pfahl befestigt. Da dies die einfachere Art der Anbringung ist, das Hinzukommen des Querbalkens vermutlich mit der Sklavenstrafe des *patibulum* zusammenhängt, dürfte die *crux commissa* (T) als die Regel gelten. Das Kreuz wird im übrigen eine Mannesgröße in der Höhe nicht allzu weit überragt haben.

Der Ablauf der Kreuzigung nach röm. Verfahren wäre dann folgender: Zuerst erfolgt die rechtmäßige Verurteilung; nur bei außergewöhnlichen Umständen (im Kriegsfalle u. ä.) im Schnellverfahren am Hinrichtungsort selbst. Wird die Exekution an anderer Stelle als die Verurteilung vollzogen, trägt der Abgeurteilte den Querbalken (*patibulum*) dorthin, meist aus der Stadt hinaus. Die Wendung »den *stauros* tragen«, eine typische Bezeichnung der Sklavenstrafe, hat hier ihren Ort. An der Hinrichtungsstätte erfolgen Entkleidung und Geißelung (nur hier?) des Delinquenten; letztere ist fester Bestandteil der Kreuzigungsstrafe zwischen Verurteilung und Exekution. Der Verurteilte wird mit ausgestreckten Armen am Querholz angebunden, das ihm dabei vermutlich auf den Schultern aufliegt. Annagelung ist nur vereinzelt bezeugt (Hdt. IX 120,4; VII 33); zu-

dem ist ungewiß, ob sie außer den Händen auch die Füße betraf. Der Tod des mit dem Querbalken oben am senkrechten Kreuzespfahl Aufgehängten trat langsam und unter außerordentlichen Qualen ein, wohl durch Erschöpfung oder Ersticken. Der Leichnam konnte am Marterwerkzeug der Verwesung oder dem Fraß der Raub- und Aasvögel preisgegeben werden. Auch gelegentliche Freigabe des Leichnams an Verwandte oder Bekannte ist bezeugt.

Insgesamt muß bedacht werden, daß profane Schriftsteller diese schimpfliche und grausame Exekutionsart keiner detaillierten Beschreibung gewürdigt haben. Manche Fragen müssen also offenbleiben. Das auf Grund des profanen Materials gewonnene Bild darf nicht ohne weiteres durch die Erzählung der Evgg. von der Kreuzigung Jesu ergänzt oder verändert werden.

II 1) Nach dem AT war Israel mit der bes. orientalischen Hinrichtungsart (s. o. I,2a) bekannt und verfuhr selbst teilweise entsprechend. Der tote Saul wird nach 1Sam 31,9f von den Philistern enthauptet und sein Leichnam aufgespießt (gepfählt). Joseph deutet den Traum eines königlich-ägypt. Hofbeamten: Der Pharao wird ihn enthaupten und seinen Leichnam zur Entehrung an den Pfahl hängen lassen (Gen 40,18f; übrigens kaum ein sicherer Beleg für ägypt. Strafpraxis). Nach Esr 6,11 soll Darius den Übertretern des Kyrus-Erlasses angedroht haben, sie würden an einen Balken ihres Hauses gepfählt angebracht werden. Vom Blickpunkt orientalischer Strafpraxis aus wird auch Est 5,14; 6,4; 7,9f; 9,13ff erzählt; Rückschlüsse auf spezielle persische Bräuche sind allerdings fragwürdig. Die Gesetzesbestimmung Dtn 21,22f setzt deutlich voraus, daß in Israel nach der orientalischen Strafpraxis verfahren wurde; sie wird hier auf todeswürdige Verbrechen bezogen und insbes. dahingehend eingeschränkt, daß der aufgehängte Leichnam aus Rücksichten kultischer Reinheit nicht über Nacht am Schandpfahl hängen bleiben darf. Von dieser letzteren Bestimmung aus hat der Erzähler die Überlieferung zweier durch Josua vollzogener Exekutionen (Jos 8,29; 10,26) merklich stilisiert. Nach dem AT ist Israel also weder mit dem Holzpfahl als Hinrichtungsmittel noch mit dem bes. Marterwerkzeug des Holzkreuzes bekannt geworden, noch hat es selber die Strafe der Kreuzigung geübt.

2) Die LXX verwendet σταυρός *[stauros]* nie. Zweimal hat sie das Verb σταυρόω *[stauroō]*: Est 7,9 für hebr. *tālāh, aufhängen* (an den Pfahl); Est 8,12r als LXX-Zusatz; außerdem als v. l. Klgl 5,13. Der Wortgebrauch allein erlaubt noch keine eindeutige Festlegung. Est 8,12r läßt keine sicheren Schlüsse zu. Die Formulierung Est 7,9 σταυρωθήτω ἐπ' αὐτοῦ *[staurōthētō ep autou]*, zumal unmittelbar neben κρεμάννυμι *[kremannymi]*, *aufhängen* an den Pfahl, spricht für Wiedergabe des orientalischen Brauches. Klgl 5,13 v. l. ἐν ξύλῳ ἐσταυρώθησαν *[en xylō estaurōthæsan]* könnte die Hinrichtung von Lebenden am Marterholz meinen; Esr 6,11 hingegen ist fraglich. Eindeutig hat der Übersetzer die Kreuzigung im eigentlichen Sinne, und zwar unter Verzicht auf die Wörter σταυρός/σταυρόω *[stauros/stauroō]*, nur Jos 8,29 eingetragen: dem κρεμάννυμι ἐπὶ ξύλου *[kremannymi epi xylou]*, *an den Pfahl hängen*, wird zugefügt διδύμου *[didymou]*, dh *ans zweifache, doppelte Holz*, also ans Kreuz. Die Judenschaft der hell. Diaspora kennt demnach die im Okzident geübte Strafpraxis, und der Übersetzer scheint keine Bedenken zu hegen, die durch Josua gehandhabte Exekution seiner Leserschaft als Kreuzigung verständlich zu machen.

3) Ansonsten wird nur vom jüd. Herrscher Alexander Jannäus (103–76 vChr) berichtet, er habe bei einer Massenhinrichtung Menschen lebendig am Holzpfahl (am Kreuz?) aufhängen lassen. Die heftige Polemik gegen diese Art Strafpraxis in 4QpNah 1,7f und noch bei Josephus zeigen, daß dies ein außergewöhnliches, im Judentum verabscheutes und normalerweise nicht geübtes Vorgehen war.

4) Dasselbe Bild bieten die rabb. Belege, in denen insbes. die Exekutionsart Dtn 21,22f zugrunde gelegt und weiter eingeengt wird. So wird zB das zusätzliche Aufhängen des zuvor durch Steinigung getöteten Gotteslästerers zur bloßen gesetzlich gebotenen Formalität: einer bindet fest, ein anderer macht sogleich wieder los (St.-B. I,1034f). Das sind freilich ideale Erwägungen, nicht ausgeübte Strafpraktiken: seit Mitte des 1. Jh. vChr war dem Synedrium die Ausübung der Todesstrafe faktisch genommen. Immerhin läßt sich auch noch diesen idealen, zT ausdrücklich gegen die Strafpraxis der Römer gerichteten, Erwägungen entnehmen, wie sehr das Judentum im allg. das – seit der Römerherrschaft auch in Palästina vollzogene und damit bekannte – röm. Strafverfahren der Kreuzigung verabscheute und wie wenig man die Kreuzigung als eine im Judentum rechtens geübte und von Juden befürwortete Strafart betrachten darf.

III Im NT läßt sich das Vorkommen der Wörter σταυρός *[stauros]*, *Kreuz*, ἀνα-/σταυρόω *[ana-/stauroō]*, beides *kreuzigen*, συσταυρόω *[systaurōō]*, *kreuzigen zusammen mit*, im wesentlichen zwei Text- und Sachkomplexen zuordnen:

1. der erzählenden Passionsüberlieferung der Evgg. Mk 15,1–47; Mt 27,1f.11–61; Lk 23,1–56; Joh 18,28–19,42. Hierher gehören ferner Mt 20,19 (Hinweis auf die Kreuzigung Jesu in der dritten Leidensankündigung); Mt 26,2 (nochmalige Ankündigung der Kreuzigung Jesu); die Aussagen von der Kreuzigung Jesu seitens der Juden in Lk 24,20; Apg 2,36; 4,10; schließlich Offb 11,8, wo der Nennung Jerusalems kurz beigefügt wird, »in der auch ihr Herr gekreuzigt worden ist«;

2. der theol. Reflexion des Kreuzesgeschehens in der paulinischen (bzw. auch deuteropaulinischen) Lit. (2omal). Dazu kann man aus sachlichen Gründen Hebr 6,6; 12,2 und die synopt. Worte vom »Kreuztragen« Mk 8,34 parr; Mt 10,37 par stellen.

1) Die Kreuzigung Jesu, historische und theol. Frage

An den zahlreichen Stellen, in denen Paulus, der älteste nt. Zeuge, vom Kreuz Christi spricht, erfahren wir über die näheren Einzelheiten nicht das Geringste. Wichtig ist aber 1Thess 2,15f, wo Paulus – angesichts einer Verfolgung seiner Gemeinde – wohl traditionelles Material aufgreift, das in analoger Situation seinen Sitz hat: Die Juden haben den Herrn getötet und die Propheten und die Boten Christi verfolgt. Aus solchem Situations- und Sachzusammenhang wird auch der überlieferungsgeschichtlich komplizierte Spruch Mt 23,34 stammen: »Siehe, ich sende Propheten und Weise und Schriftgelehrte zu euch; etliche von ihnen werdet ihr (erg. die Repräsentanten der Juden) töten und kreuzigen, etliche ... geißeln und ... verfolgen.«

In analoger Weise erscheinen die Juden bzw. ihre Repräsentanten bereits in der ältesten Evangelienerzählung bei Mk als die treibende Kraft und die nahezu allein Verantwortlichen bei der Kreuzigung Jesu:

Durch sie geschieht die Gefangennahme (14,43ff); Verhör und Todesurteil durch das Synedrium (14,53ff). Pilatus erkennt ihren Neid als treibendes Motiv, findet keine Todesursache und gibt schließlich wie ein um die Gunst des Volkes besorgter Schwächling dem von seinen Repräsentanten aufgewiegelten Volk nach, das vehement die Kreuzigung Jesu verlangt. Von einem wirklichen Urteilsspruch des Imperiumträgers ist keine Rede (15,1–15); die eigentlichen, theol. reflektierten Schmähungen des Gekreuzigten werden vorübergehenden Juden und den maßgebenden Vertretern von Volk und Theol. zugeschrieben: »Rette dich ...; steige jetzt herab vom Kreuz, damit wir (den Ausweis deiner wunderbaren Macht, vgl. 1Kor 1,22) sehen und glauben!« (15,29–32).

In den Erzählungen der andern Evgg. wird diese Tendenz, teilweise durch von Mk nicht gebotene Stoffe, noch verschärft:

Mt 27,19 (Frau des Pilatus: »Habe du nichts mit dem Tode jenes Gerechten zu schaffen!«); 27,20.24f (Händewaschen des Pilatus und »Unschuldig bin ich an seinem Blute; seht ihr zu!«); Lk 23,2.5.10.13–15.22b.25b.28–31 (»Weinet über euch und über eure Kinder!«); Joh 18,31.38b; 19,4.6f.12f.15b. Lukas formuliert schließlich im Typus einer Predigt an Juden: »... diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt« (Apg 2,36; vgl. 4,10; Lk 24,20).

Mag dabei auch zT schon das Motiv der Entlastung der röm. Herrschaft eine Rolle spielen – das ist jedenfalls sekundär, und das treibende Motiv sind, wie der alte, traditionelle Stoff 1Thess 2,15f dartut, aktuelle Auseinandersetzungen mit der Judenschaft. Für urspr. Sitz und Gestaltung der erzählenden Überlieferung von Verurteilung und Kreuzigung Jesu wird man solch aktuellen Anlaß einschließlich Verfolgung und Leiden der Christengemeinde in erheblichem Maße zu berücksichtigen haben.

a) Bei einer historischen Rekonstruktion ist von folgendem Sachverhalt auszugehen: »Die kapitale Gerichtsbarkeit in Judäa eignete während der Besatzungszeit einzig dem Imperiumträger und stand dem jüdischen Synedrium in Jerusalem in keiner wie auch immer eingeschränkten Form zu« (Peddinghaus). Als historisch gesichert kann gelten: 1. Maßgebend war die auf σταυρός *[stauros]* lautende richterliche Entscheidung des Pilatus. 2. Wie das Todesurteil so wurde auch die Hinrichtung von Römern nach röm. Brauch gehandhabt. 3. Jesus starb demnach am Kreuz als Marterwerkzeug, wohl langsam durch Ersticken oder Erschöpfung. 4. Die Kreuzigung nach röm. Praxis läßt die Geißelung Jesu (Ortsangabe unsicher), seine Entkleidung und Bewachung durch röm. Soldaten an der Hinrichtungsstätte als gesichert erscheinen – auch wenn die Erzählung nicht auf Augenzeugenschaft, sondern auf Kenntnis der gängigen Praxis beruht.

Wahrscheinlich wurde der Brauch des »Kreuztragens« nach außerhalb angewandt (Mk 15,20b/21). War der σταυρός *[stauros]* der Querbalken (*patibulum*), wäre die Form der *crux commissa* (T) wahrscheinlich (der τίτλος *[titlos]*, die *Aufschrift* am Kreuz, eignet sich nicht als Ausgangspunkt der Rekonstruktion). Hingegen ist das direkte Verlangen speziell der Kreuzigung Jesu seitens der Juden (Mk 15,6–15parr) angesichts der Wertung dieser röm.(!) Strafe im Judentum (s. II Ende) schwer denkbar. Pilatus wird auch kaum gegen seine

Überzeugung und aus Schwäche gegenüber dem jüd. Verlangen die Kreuzigung Jesu angeordnet haben; entscheidend war für ihn bei dieser Kapitalstrafe die Frage nach der Aufrechterhaltung der röm. Herrschaft. Als Gefahr hierfür, eben als Aufrührer — mit welchem Recht auch immer —, nicht hingegen wegen Gotteslästerung, wurde Jesus von den Römern nach ihren Maßstäben und Rechtspraktiken (s. o. I,2b) verurteilt und hingerichtet.

Das schließt ein Zusammenspiel von Jerusalemer Oberschicht (bei der Inszenierung des Geschehens) und Römern nicht aus. Dafür spräche der gegenüber anderen Strafaktionen der Römer auffallende Sachverhalt, daß ausschließlich Jesus (wohl von der jüd. Tempelpolizei) verhaftet wird, seine Anhänger dagegen fliehen können; das Eingreifen röm. Soldaten hätte nach Analogie anderer Vorfälle (vgl. zB Jos. Ant. 18,85ff; 20,97ff; 20,169ff und Bell. 2,261ff) andere Folgen gehabt. Auf jüd. Seite wären dann freilich ganz andere Gründe leitend gewesen, die die sonstige synopt. Tradition über die Gegnerschaft jüd. Theologen und frommer Laien gegen Jesu Verkündigung und Verhalten als Reflex durchaus zutreffend bewahrt haben könnte (vgl. E. Käsemann, Ruf der Freiheit, 1968², 44). Die aktuelle, bleibende theol. Auseinandersetzung zwischen Christengemeinde und Judentum ließ jene Beweggründe — verständlicherweise, doch in legendarischer Ausgestaltung — in den Vordergrund treten und die historisch maßgebliche Rolle der Römer verblassen.

b) Ein kritisch-prüfendes Abwägen in der historischen Frage fordern auch exegetisch-theol. Sachverhalte: Mt und erheblicher Lk weichen von der Mk-Erzählung ab; ganz souverän verfährt vor allem Joh mit dem Stoff der erzählenden Passionstradition. Jeweils sind sichtlich theol. Motive maßgebend. Solche Verarbeitung hat nach sonstigen Analogien der synopt. Tradition schon vor Mk begonnen. So zeigt auch der älteste, von Mk verwertete Überlieferungsbestand von der Kreuzigung Jesu ein bestimmtes theol. Anliegen. Er ist durchgehend nach Ps 22 gestaltet (Peddinghaus; vgl. jetzt auch H. Gese, Psalm 22 und das NT, ZThK 65, 1968, 1—22). Eine historisierende und harmonisierende Betrachtung würde solchen theol. Intentionen nicht gerecht. Das Interesse der Gemeinde bei der Erzählung von Kreuzigung und Leiden ihres Herrn lassen Stellen wie Hebr 2,14—18; 3,14; 4,14f; 5,7—10 erkennen: Grundlegend bekennt die Gemeinde den Getöteten als den zu Gott Erhöhten im Sinne eines weltumspannenden Heilsgeschehens. Wo sie sich auf Grund dieses Bekenntnisses selber in Anfechtung, Verfolgung und Leiden gestellt sieht, tritt ihr Interesse am irdischen Weg ihres Herrn hervor. Die gestaltete Überlieferung von Leiden und Kreuzigung Jesu ist ein Niederschlag dessen, wie sie sich jetzt auch im Weg des Irdischen verstehen lernt: der Heilbringer geht nun auch als verpflichtendes Vorbild im → Leiden den Seinen voran. So erklärt sich ebenfalls der nicht unmittelbar soteriologische Charakter der Erzählung von der Kreuzigung und vom Leiden Jesu überhaupt.

Die zunehmende, schon 1Thess 2,15f und in der Mk-Überlieferung greifbare Tendenz, die Kreuzigung Jesu von der allein entscheidungsbefugten röm. Instanz auf die Judenschaft und ihre Repräsentanten als die eigentlich Hauptschuldigen zu übertragen, läßt nur eine indirekte historische Auswertung der Erzählungen zu. Selbst wenn ein Zusammenspiel der jerusalemischen Oberschicht mit den Römern als historisch wahrscheinlich angenommen werden darf, sollte der Versuch, von hier aus die Historizität der Kreuzigungserzählungen als ganzer zu legitimieren, unterbleiben. Einmal darum, weil damit nur ein geringer Teil gedeckt wäre. Vor allem und entscheidend deswegen, weil das eigentliche — auch indirekt historisch auszuwertende — Anliegen der Texte unerkannt bliebe: Ihre Eigenart besteht darin, in Erzählform den Sachverhalt zu reflektieren, daß die Judenschaft sich größtenteils der Botschaft vom gekreuzigten Jesus als des erhöhten Kyrios verschlossen und auch seine Boten erbittert verfolgt hat. Anlaß dazu war ein ernster theol. Eifer, und man sollte das besser nicht mit Mk 15,10; Mt 27,18 durch das Motiv des Neides bagatellisieren (eine andere, theol. Interesse entsprungene Erzählungsvariante bietet Joh 11,49ff). Viel wichtiger ist, wie etwa das an der Heilsbotschaft vom Gekreuzigten scheiternde Verlangen nach der Legitimation im Wunderbeweis (1Kor 1,18—25!) erzählerisch rückblickend in Mk 15,29—32 parr reflektiert wird.

Die historische Frage nach dem Anlaß der Kreuzigung Jesu muß vorurteilslos erörtert werden. Indessen darf solche historische Erörterung nicht davon ablenken, daß die Frage nach der Schuld an der Kreuzigung Jesu die Zeiten übergreift, den Juden wie den Menschen ganz allgemein und nicht zuletzt immer erneut auch den Christen zur Entscheidung fordert. Diesen Zeit und Person überspannenden Aspekt zeigt Hebr 6,6, wo es von abfallenden, ihren Glauben nicht bewährenden Christen heißt, daß »sie sich selbst zum Schaden (Dat. comm.) den Sohn Gottes kreuzigen (Präs.!) und der Schande preisgeben« (ἀναστανρόω *[anastaurọ̄]* ist streng genommen nur = *kreuzigen* belegt). Die Frage nach der Schuld am Kreuz Jesu bleibt aktuell, wo die Rechtheit des Menschen als allein im Gnadenhandeln Gottes und darum im sich selbst preisgebenden Glauben gründend angeboten wird.

2) Die theol. Deutung der Kreuzigung Jesu

a) Paulus: Das Wortvorkommen unter diesem Aspekt hat seine breiteste Basis bei Paulus (17mal; davon σταυρός *[staurọs]* 7mal, σταυρόω *[staurọ̄]* 8mal, συσταυρόω *[systaurọ̄]* 2mal). Alle diese Aussagen sind auf etwas ganz anderes als den Vorgang der Kreuzigung im einzelnen ausgerichtet: Das Kreuz des Christus wird als ein die Welt radikal umwandelndes und in ihrem Wollen und Tun gänzlich neu bestimmendes Heilsgeschehen durchdacht.

α) Das εὐαγγέλιον *[euangelion]* ist für Paulus zentral und umfassend λόγος τοῦ σταυροῦ *[lọgos tou staurọu]*, dh Heilsverkündigung mit dem Kreuz Christi als ihrem Inhalt (1Kor 1,17f; vgl. 2,1f; Gal 3,1). Diese Formulierung (vgl. → »Evangelium« und κήρυγμα *[kærygma]*, *Botschaft*, 1Kor 1,21; 2,4) zeigt: das Kreuz Christi will nicht als ein immanenthistorisches Geschehen, sondern als Handeln Gottes verstanden werden; und zwar handelt Gott, indem das Kreuz Christi als sein → »Wort«, als seine befreiende und verpflichtende Botschaft an die Menschenwelt ergeht. Im Kerygma der Boten Christi ist das jenseitige Gotteshandeln als Kreuzeswort präsent. So malt auch die Christuspredigt nicht historisierend die Details des Kruzifixus vor Augen, sondern sie schreibt Jesus Christus als den Gekreuzigten öffentlich aus, schlägt ihn rechtsverbindlich als Heilsereignis öffentlich an, jedermann sichtbar (so ist Gal 3,1 zu verstehen; vgl. H. Schlier, Gal zSt.).

Die Kreuzesbotschaft bringt σωτηρία *[sōtæria]*, *Heil* (1Kor 1,18b; 1,21b; → Erlösung, Art. σῴζω B). Freilich den πιστεύοντες *[pisteụontes]*, den *Glaubenden* (1Kor 1,21b), dh denen, die sich dem im Kreuz Christi ergehenden Gerichtsurteil Gottes (1,19ff) über die eigenmächtige, nur sich selber wollende und auch durch religiöse Erfahrungen nur sich selber steigernde Weltweisheit gehorsam unterwerfen (1Kor passim); denen, die ihr Ich durch das Wort vom Kreuz töten lassen (Gal 6,14; vgl. 2,19). Einer irrenden Christenheit, sei sie nun in ihre religiösen Erfahrungen verliebt (1Kor) oder in eine das Kreuz Christi verleugnende Gesetzlichkeit zurückgefallen (Gal), ist diese richtende und befreiende Heilsbotschaft so töricht und »skandalös« wie Griechen und Juden (1Kor 1,18–25).

Für solche Zuspitzung des Evangeliums auf das Kreuz Christi ist Phil 2,8 bezeichnend: Der von Paulus übernommene, traditionelle Hymnus (2,6–11) spricht vom Verzicht des Gottgleichen in Erniedrigung und Gehorsam bis zum Tode. Aber die Aussage vom Tode Christi genügt Paulus noch nicht, er ergänzt: θανάτου δὲ σταυροῦ *[thanạtou de staurọu]*, *zum Kreuzestod.*

Dieser Zuspitzung auf die Kreuzestheol. korrespondiert durchgehend eine Besonderheit gegenüber einer traditionell-urchristl. Deutung des Todes Jesu: Zwar kann Paulus in einer das absurde Verhalten der Korinther aufdeckenden Frage formulieren »Ist etwa Paulus für euch (ὑπὲρ ὑμῶν *[hyper hymọ̄n]*) gekreuzigt worden?« (1Kor 1,13). Paulus hat nicht das Heil erwirkt, so daß die Korinther sein Eigentum geworden wären und also Grund zur Spaltung der Kirche als des einen Leibes Christi bestünde. Nur zu dieser Erläuterung verwendet Paulus die für die urchristl. Opfer-(Sühne-) bzw. Stellvertretungssoteriologie charakteristische ὑπέρ-*[hyper-]*Formel im Zusammenhang mit σταυρόω *[staurọ̄]*; auch interpretiert er sie sogleich anders im Sinne der Eigentumsergreifung. Sonst spielt innerhalb des gesamten

auf Christus und den Glaubenden bezogenen Wortvorkommens von *Kreuz/kreuzigen* jene andere urchristl. Soteriologie keine Rolle.

Die paulinische Kreuzestheol. interpretiert das Heilsgeschehen in einem anderen, weiterführenden Sinne. Sie begreift den Menschen als Unerlösten (den Heiden wie den gesetzesstrengen Juden!) nicht hinsichtlich seiner Unreinheit, die durch Anhäufung einzelner sündiger Taten entstand, sondern in seinem grundlegend verfehlten, gottfeindlichen Selbstseinwollen: 1. im theol. Leistungsdenken (→ Werke) und im vermessenen Anspruch, daß sich das Wort Gottes im Wunderbeweis zu legitimieren habe; 2. im Verlangen, daß sich die Botschaft Gottes nach Inhalt und Erscheinungsart als → Weisheit ausweise; daß – in christl. Gewande – ihre Kraft (dh ihre pneumatische Dynamis) den religiösen Menschen ins Übermenschlich-Göttliche steigere und überhöhe (1Kor 1,22; 1/2Kor pass.). In alledem erscheint nur jenes selbstsüchtige Ich, das sich Gottes befreiendem Anspruch in Undank und Ungehorsam verweigert (vgl. Röm 1,21f), das nicht radikal aus dem Empfangen leben will (vgl. 1Kor 4,6–8) und das Gott darum im Kreuz und in dessen Proklamation zum Heil des Menschen richtet und zunichtemacht (1Kor 1,19–21; 26–29). Weisheitliche Theol. macht nicht weniger als gesetzliche Frömmigkeit das Kreuz Christi zunichte, beide bringen es um seinen Inhalt (1Kor 1,17).

Von seiner *theologia crucis* aus wird als Einheit verständlich, wie Paulus einerseits dem jüd.-hell. verstandenen Sein im Heilsraum der (kosmisch-gesetzlichen und zugleich pneumatisch-ekstatischen) Weisheit antithetisch das Sein in Christus (oder im → Geist als der Gegenwart der wunderbaren Kraft des Gekreuzigten) und andererseits dem Judaismus seine Rechtfertigungslehre als Konsequenz seiner Botschaft vom Kreuz entgegensetzen kann. In 1/2Kor und Gal geschieht das unter Verwendung der Wörter σταυρός/σταυρόω *(stauros/ stauroō)*. Aber auch die zusammenfassende Entfaltung der Rechtfertigungsbotschaft im Röm, wo nur 6,6 συσταυρόω *(systauroō)* erscheint, ist nur auf dem Boden der paulinischen Kreuzestheol. voll verständlich. Denn das Ende jedweder Gesetzestheol. ist Christus eben nicht anders als der Gekreuzigte im Sinne des paulinischen »Wortes vom Kreuz«. Neben der Parallelität der Terminologie von 1Kor 1/2 und Rechtfertigungslehre (H. Braun, ThViat 1948/49, 26ff) beweisen auch die hier anzuführenden Stellen Gal 2,19–21 und 6,12, daß *theologia crucis* und Rechtfertigungsbotschaft eine untrennbare und sich gegenseitig interpretierende Einheit sind.

Gal 6,12 zeigt auch, wie das paulinisch als Rechtfertigungsbotschaft verkündigte Kreuz Christi Verfolgung seitens der gesetzlichen Theol. einbringt (vgl. den Hinweis auf die Stigmata Jesu am Leibe des Apostels in diesem Zusammenhang 6,17). Paulus ist aber offensichtlich der Meinung, daß solches Verfolgung bringende »Ärgernis des Kreuzes«, eben die Widerspruch weckende Botschaft von der dem Sünder ohne Vorleistung (übrigens: auch des *sacrificium intellectus*) gewährten Rechtfertigung, schlechterdings nicht umgangen werden darf (Gal 5,11), wenn nicht die Heilsbotschaft vom gekreuzigten Christus zu einem sog. andern Evangelium verkehrt werden soll (Gal 1,6ff).

Im Stadium der irrenden Kirche genügt es nicht, nur vom »Christus« zu sprechen; dieser könnte immer noch als der weltentrückte und weltentrückende Herrlichkeitschristus (1/2Kor) oder als der perfekte Mose (Gal) mißverstanden werden. Hier stellt Paulus dem Χριστός *(Christos)* betont das unmißverständlich interpretierende ἐσταυρωμένος *(estaurōmenos), als Gekreuzigter,* nach (1Kor 1,23; Gal 3,1); bes. nachdrücklich 1Kor 2,2: »Jesus Christus, und zwar diesen als Gekreuzigten«. Weitere Steigerung: Auf Grund reflektierten theol. Urteils hat Paulus bei seiner Missionstätigkeit in Korinth – und wohl überall: Gal 3,1 – außer (εἰ μή *(ei mæ)*) diesem Gekreuzigten nichts wissen und verkündigen wollen (1Kor 2,2). Allein (hier dasselbe ausschließende εἰ μή *(ei mæ)*) das Kreuz Christi ist darum Gegenstand des Rühmens und Vertrauens (Gal 6,14). Das bedeutet konkret, daß sich Paulus am liebsten der zugeschickten Schwachheiten rühmt (2Kor 12,9f).

Und die Auferstehung? Sie ist in ihrer konkreten Bedeutung ebendarin beschlossen. Sie wirkt sich darin aus, daß Paulus den gekreuzigten Christus als das entscheidende Heilsereig-

nis verkündigen kann. Der Auferstandene hat den Gekreuzigten nicht einfach abgelöst. Die Selbsterniedrigung Christi und sein Gehorsam in der Schande des Kreuzestodes sind gerade nicht durchgestrichen, sondern durch die Erhöhung als Heilszeichen in Recht und Kraft eingesetzt worden (Phil 2,8ff). Christus, der solche Schwachheit übernahm und darum gekreuzigt wurde, lebt auf Grund der neuschaffenden, Tote erweckenden Kraft Gottes (2Kor 13,4). Die Glaubenden, die in diese durch das Kreuz bestimmte Existenzweise hineingestellt werden, leben in der begründeten Hoffnung auf das gleiche Gotteshandeln (ebd.). Ja, schon jetzt wird solches todüberwindende Auferstehungsleben aus Gott in der Kreuzesexistenz des Glaubens andern zugut offenbar (2Kor 4,7–12). Ohne diese auf Grund des Kreuzes Christi offenbar und wirksam gewordene Kraft Gottes wäre die Kreuzesexistenz des Apostels (1Kor 15,30–32) der bemitleidenswerteste Selbstbetrug, der sich denken ließe (15,19).

β) Solches Wissen, daß einzig das Kreuz Christi und der im Kerygma gegenwärtige Gekreuzigte Gottes Kraft (δύναμις *[dynamis]*) und Weisheit (σοφία *[sophia]*) ist (1Kor 1,18–24) – wenn auch gerade nicht jene ungebrochene, jene die Welt und ihre Eigenmächtigkeit überhöhende Dynamis der korinthischen Theol. –, bestimmt nun in erheblichem Maße die Paränese des Paulus. Die irrenden Christengemeinden werden je in spezifischer Weise ermahnt, sich der Botschaft vom Kreuz zu unterstellen (1Kor; Gal; Phil 3). Nicht nur der Abschnitt über die Kirchenspaltungen in Korinth (1Kor 1,10–4,21), sondern der ganze 1Kor ermahnt eindringlich zu einer vom Kreuz Christi bestimmten Weise des Denkens und Handelns: zum Aufgeben von Kraft, Ruhm, Weisheit, die nur sich selber sucht und so den Leib Christi spaltet (1,10–4,21), zum Rechtsverzicht (6,1–11), zum Verzicht auf an sich berechtigte Freiheit um der andern willen (8–11,1). Nicht nur auf den im Wort gegenwärtigen Gekreuzigten selbst verweist Paulus dabei, sondern in erstaunlichem Maße auch auf seine Verkündigungs- und Existenzweise: sie repräsentieren geradezu leibhaftig die vom Kreuz Christi bewegte Daseinsweise (1,17.23; 2,1–5; 3,5ff; 4,6; vgl. bes. die jeweils größere Abschnitte beschließende Mahnung, Nachahmer des Paulus zu werden: 4,16; 11,1).

Grundlage ist Christus als Vorbild: sein Rechtsverzicht (1Kor 11,1; Kontext Kap. 6ff!), seine Erniedrigung bis zum Kreuzestod um der andern willen (Phil 2,1ff).

Obwohl jetzt anders formuliert, gehört auch Hebr 12,2 von der Tradition her strukturell in diesen Zusammenhang: Die bedrängten Christen sollen auf Jesus blicken, »welcher (a) anstatt der für ihn vorhandenen (oder b: zugunsten der ihm in Aussicht gestellten) Freude das Kreuz erduldete, die Schande für nichts achtete . . .« Zugrunde liegt wohl paralel zu Phil 2,6 die Möglichkeit a; doch dürfte im jetzigen Kontext Übers. b in Frage kommen, wodurch der Gedanke noch weiter vom paulinischen abzurücken wäre.

»Feinde des Kreuzes Christi« nennt Paulus darum Christen, die nach Irdischem trachten, deren Wandel nicht durch die Heilsbotschaft vom Kreuz Christi und die sie verkörpernde Existenzweise des Apostels bewegt ist (Phil 3,17–19); dh die nicht, um im Heilsbereich des gekreuzigten Christus zu sein, die gesetzliche Existenzweise als Dreck hinter sich lassen und dann wie Paulus mit den Leiden Christi Bekanntschaft machen und seinem Tode gleichgestaltet werden (3,7ff).

Was Paulus im 1Kor von der kirchengründenden Kreuzesverkündigung, Phil 2 vom Christushymnus, Phil 3 von der Rechtfertigungsbotschaft, und an allen drei Stellen auch vom Vorbildgedanken aus paränetisch entfaltet, kann er ebenfalls in einem eigenartigen Gedankengang von der → Taufe her ausführen (so Röm 6; Gal 2,19; jeweils als Erläuterung des Rechtfertigungsgeschehens!): Daraufhin daß Christus gestorben ist (Röm 6,10), sind auch die Glaubenden gestorben (6,2) und damit wie er von der Macht der Sünde befreit (»der Sünde gestorben« steht parallel!). Ja, in der das einmalige, umfassende Todesgeschehen vergegenwärtigenden Taufe sind sie *mit* Christus *zusammen gekreuzigt* worden (συσταυροῦσθαι *[systaurousthai]* Röm 6,6; Gal 2,19).

Während Gal 2,19 dabei von der Kreuzigung des sündigen, weil der Gesetzlichkeit ergebenen Ich spricht, schimmert anderwärts die Denkweise des religionsgeschichtlichen Hintergrundes noch deutlich durch: Mitgekreuzigt wurde ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος *[ho palaios hæmōn anthrōpos], unser alter →Mensch* (Röm 6,6a), dh der von der → Sünde be-

sessene Fleischesleib wurde vernichtet (V. 6b); damit ist die Herrschaft der Sünde gebrochen (6,2.6c). Parallel zu Röm 6,6a/b.2 heißt es Gal 6,14 in kosmischer Formulierung: durch das Kreuz Christi wurde dem glaubenden Ich zugut die machtausübende → »Welt« gekreuzigt und andererseits das Ich zum Schaden der Welt dem Tode überliefert, so daß sie ihre Operationsbasis verlor. Vor allem auch die aktivische Formulierung zeigt, daß der Gedanke nicht allein von der Kreuzigung Christi und überhaupt nicht von der im kultischen Denkbereich entwickelten Soteriologie (Sühnopfer u. ä. → Blut; → Versöhnung; Art. ἱλάσκομαι etc.) aus entworfen ist: Die Christi Eigentum gewordenen Glaubenden haben das Fleisch samt (seinen) Leidenschaften und Begierden gekreuzigt (Gal 5,24).

Zwei Gedanken sind hier kritisch angeeignet worden: 1. der, daß sich das Heil anthropologisch durch eine Tötung des Fleischesleibes als des (äußeren) »Menschen« verwirklicht; 2. der Gedanke von einer urzeitlichen Gestalt, die ebensolchen Weg zur Heilsvollendung gegangen ist, in den nun Menschen ihrer Art eintreten können. In diesem Gedankenkreis kann Paulus insbes. die radikal umwandelnde und den Glaubenden bleibend bestimmende Heilswirkung des Kreuzes Christi zur Sprache bringen; ebenso seine Aufforderung zur Nachahmung des verpflichtenden und Hoffnung weckenden Vorbildes, das sich selbst preisgab, den Gehorsam in Leiden und Kreuzesschande bewährte und gerade so eschatologisch Gottes Recht wirkungsmächtig erscheinen ließ. Solche Deutung des Kreuzesgeschehens muß freilich von der auch in anderen Kategorien vorgetragenen Rechtfertigungsbotschaft kritisch begrenzt werden; ebendies geschieht ja auch unreflektiert im Kontext von Röm 6 (Grundlage: 1,18–5,21); Gal 2,19; 6,14; Phil 3,10.17.

b) Deuteropaulinen: Kol und Eph reden anders und in andern Zusammenhängen als Paulus selbst vom Kreuz Christi; sie verwenden auch nur das Subst. (3mal).

Der Kol bleibt noch insofern in der paulinischen Tradition, als sich in der → Taufe für die Glaubenden ein Todesgeschehen ereignet: sie sind gestorben (3,3), mit Christus in der Taufe begraben worden (συνταφέντες αὐτῷ *[syntaphentes autō]* 2,12) und durch diesen Tod mit Christus (ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ *[apethanete syn Christō]*) frei von den Ansprüchen der versklavenden kosmischen Elementenmächte (στοιχεῖα τοῦ κόσμου *[stoicheia tou kosmou]* 2,20). So ergeht in teilweiser Analogie zu Gal 5,24 die Mahnung, als Auswirkung dieses grundlegenden soteriologischen Todesgeschehens nun auch aktiv die der irdischen Sphäre verhafteten Glieder, dh die sündigen Konkretionen des Fleischesleibes, selber zu töten. — Der Eph spricht hingegen nur noch von der schon geschehenen Auferweckung der Glaubenden. In beiden, Kol und Eph, ist vor allem keine Rede mehr von einer mit Christus geschehenen »Kreuzigung«. Der religionsgeschichtliche Hintergrund ist also insoweit weniger kritisch angeeignet als bei Paulus selbst. Das zeigt sich auch in der verstärkten Verwendung des parallelen Gedankens vom Ausziehen und Anziehen des »Menschen« als des fleischhaften bzw. des pneumatischen Gewandes (vgl. zB Röm 6,6 mit Eph 4,22).

In anderem Zusammenhang ist hingegen die kritische Rückbildung einer kosmischen Auslegung des Christusgeschehens zu beobachten; sie wird mit einer bei Paulus nicht vorkommenden Deutung des Kreuzes Christi vollzogen: In Kol 1,20 wird ein vorgegebener Hymnus, der die Allversöhnung durch die Erhöhung, dh mit der Herrschaftsübernahme des Inthronisierten, verwirklicht sieht, mit dem Satz »indem er durch das Blut seines Kreuzes Frieden stiftete« interpretiert. Eph 2,16 führt in dieser Richtung noch weiter, wenn hier die kosmische Friedensstiftung als die zwischen Juden und Heiden in dem einen umfassenden, neuen → Leib des Christus-Anthropos ausgesagt wird, die Christus herbeiführte, um »die beiden in einem Leibe mit Gott durch das Kreuz zu versöhnen, da er in ihm die Feindschaft getötet hatte«. Die Deuteropaulinen setzen also voraus: 1. ein von der Kosmologie her begriffenes Unheils- und Heilsgeschehen; 2. die Paulus noch fremde Verbindung der Kreuzestheol. mit der andern soteriologischen Anschauung vom blutigen Opfertod Christi, der so (gemäß dem Vollzug des blutigen Opfers am Versöhnungstag, Lev 16) Vergebung und Versöhnung schaffte. Diese Verbindung ist sekundär; die Kreuzigung ist ja auch — selbst wenn nicht angebunden, sondern angenagelt wird, was für Jesus nur die drei späten Stellen Joh

20,20.25ff (Hände) und Lk 24,39 (Hände und Füße) voraussetzen – ihrem Wesen nach eine unblutige Angelegenheit. Solche Verbindung von Kreuz und Sühnopfer läßt sich als kritisch-theol. Korrektur der vorausgesetzten verstärkten (dualistisch-)kosmischen Deutung des Heilsgeschehens begreifen: Sie sichert die geschichtliche Verankerung des Heils gegenüber einer (dualistisch-)kosmischen Christologie und bringt die weltweiten Bezüge des Heilswerkes Christi in den Relationskategorien Sünde, Vergebung und Versöhnung zur Geltung.

Nach Kol 2,14 hat Christus »unsern Schuldschein mit seinen uns verklagenden Sätzen ausgestrichen; er hat ihn beseitigt, indem er ihn ans Kreuz heftete«. Zwei Bilder sind hier miteinander verwoben: 1. das des Schuldscheins aus dem antiken Geschäftsverkehr, auf dem nun die Bestimmungen des jüd. Gesetzes und die Heilsanweisungen der Irrlehrer stehen; ihr verklagendes Zeugnis ist getilgt; 2. das Bild einer öffentlich-amtlich ausgeschriebenen, angeschlagenen Erklärung; wohl in Anlehnung an den teilweise üblichen Brauch, einen *titulus* mit der *causa poenae* des Delinquenten ans Kreuz zu heften. Die Bilder besagen dann insgesamt: Christus selbst (auch Kol 1,20 und Eph 2,16 reden anders als Paulus in solcher Weise aktiv) hat das Kreuz zu einem öffentlich-gültigen Anschlag gemacht, der die Austilgung unserer Sünden wie das Ende jedweden Anspruchs der Gesetzlichkeit proklamiert.

c) Das Wort vom Kreuztragen: Es ist 5mal bei den Synopt. überliefert, und zwar in zwei Überlieferungssträngen. Version A = Mt 10,38 und Lk 14,27, verschieden formuliert, stammt aus der Spruchquelle Q, wobei Lk der Q-Fassung am nächsten kommen dürfte. Die Version B haben Mt 16,24 und Lk 9,23 von Mk 8,34 übernommen; Lk fügt καθ' ἡμέραν *[kath hæmeran]* ein: das Aufsichnehmen des Kreuzes soll »täglich«, dh immer neu und nicht erlahmend erfolgen. Die negativ, als Bedingung der Jüngerschaft formulierte Q-Fassung wird die ursprünglichere sein: Wer nicht als Jünger sein je eigenes Kreuz trägt und so auf dem von Christus eröffneten Weg ihm nachfolgt, kann unmöglich zu seiner Jüngerschaft gehören. Die Mk-Fassung spricht positiv vom Eintritt in den Christusweg, der insgesamt das Aufsichnehmen des Kreuzes meint.

Umstritten sind urspr. Sitz und Bedeutung des Spruches. Seine Rückführung auf Jesus setzt eine entsprechende bildliche Redeweise voraus. Diese ist im Judentum nicht nachgewiesen: die ältere rabb. Lit. kennt sie nicht (St.-B. I,587); Gen R 56 (36c) (ebd.; J. Schniewind NTD Mk zSt.) ist keine wirkliche und historisch tragfähige Parallele (Alter?); die Übertragung einer (im übrigen rein hypothetischen) Redeweise des Zelotismus auf seine Anhänger durch Jesus (A. Schlatter) ist kaum denkbar. Wie die röm. Strafart der Kreuzigung dem Orient fremd und dem Judentum äußerst verhaßt war (s. o. I,2), so kennt der semitische Sprachraum die Redewendung βαστάζειν σταυρόν *[bastazein staurǫn]* im Sinne von *patibulum ferre* nicht. Es bliebe für die Annahme eines Jesuswortes nur der originelle Vorschlag von E. Dinkler: Jesus knüpfe an die in Kreuzform erfolgende kultische Signierung mit Tav oder Chi (τ oder χ) an und fordere damit das Siegel für die endzeitlich Auserwählten. Das Jesuswort hätte dann jedoch in der Gemeindeüberlieferung einen völligen Sinnwandel erfahren und nur eine rein formale Basis abgegeben. Ist das nicht doch zu sehr konstruiert und zufällig?

So bleibt als wahrscheinlichste Möglichkeit: der Spruch ist ein Wort des Erhöhten, durch Prophetenmund ergangen gegenüber Leidensscheu in der Verfolgung. Der Gemeinde wird eröffnet, daß der Gewinn des Lebens auch für sie nicht an der Selbstentsagung vorbeiführt; der Christus-Weg ist in bestimmter Weise notwendig auch Christenweg. Das Wort vom Kreuztragen ist also die synopt. Variante der Kreuzestheol.

Die auffallende Formulierung »*sein* (des Jüngers) Kreuz« bezweckt die theol. Zuordnung von Christus- und Christenweg, meint also kaum nur speziell die Kreuzesstrafe, sondern die je zugemutete Hingabe von Leben, die auch das Martyrium bedeuten kann. Lk 9,23 hat den erweiterten Sinn wörtlich zum Ausdruck gebracht (s. o.). *E. Brandenburger*

V ZUR VERKÜNDIGUNG

I. »Das Wort vom Kreuz« (1Kor 1,18), dh die Verkündigung der Heilsbedeutung des Todes Jesu, die das Zentrum paulinischer und reformatorischer, namentlich luth. Theol. ausmacht, ist heutzutage in eine Krise geraten. Altbekannte traditionsbeladene Begriffe, Formeln und Vorstellungen werden zum Verständnis des Todes Jesu verwendet. Wer aber außer

den Theologen versteht sie, und wem helfen sie zu einem befreiten Leben unter der Herrschaft des Gekreuzigten? E. Käsemann hat die Aporie treffend geschildert: »... der sterbende Jesus (wird) zum Begründer unseres Heils, indem er unsere Schuld auf sich nimmt und Gottes Zorn für uns trägt. Unzählige Prediger quälen sich jetzt zu Karfreitag damit ab klarzumachen, wie das möglich sein soll, ohne daß es ihnen gelingt« (Kreuz, 7). Die Verkündigung des Heilstodes Christi erschöpft sich weithin in unbegründeten Behauptungen und blutleeren Theorien, die keine Kraft zur Gestaltung und Veränderung der alltäglichen Praxis besitzen.

Eine zweite Schwierigkeit kommt hinzu, die H. Iwand so formuliert: »Wir haben das Ärgernis des Kreuzes mit Rosen umkränzt. Wir haben eine Heilstheorie daraus gemacht. Aber das ist nicht das Kreuz. Das ist nicht die von Gott in es hineingelegte Härte« (in: Diskussion, 288). Das profane Kreuzesgeschehen wurde sehr bald in eine kultische Abendmahlsfeier und ein sakramentales Meßopfer verwandelt. Die verfolgte *ecclesia crucis* (Kirche des Kreuzes) war nach der konstantinischen Wende nur allzu schnell bereit, die Rolle einer verfolgenden *ecclesia triumphans* (triumphierenden Kirche) zu übernehmen. Im Anschluß an mittelalterliche Traditionen konnte Anselm von Canterbury (Cur Deus homo [Warum Gott Mensch wurde]) eine Theorie über die Notwendigkeit des Todes Jesu für den Heilsprozeß entwickeln.

Das Symbol des Galgens vor den Toren Jerusalems, das einst verfolgte Christen in die Wände ihrer Katakomben meißelten, ist zum Schmuckstück kirchlicher Kunst und Grabpflege geworden, zu einer Zierde am Hals von Mädchen, zu einem Würdezeichen auf der Brust von Bischöfen und Päpsten und zu einer Ehrenauszeichnung für militärische wie staatliche Verdienste entartet. Die skandalöse Kreuzesbotschaft, die den frühen Christen den Namen ἄθεοι *(atheoi)*, *Gottlose*, »Atheisten«, eingetragen hatte, ist weitgehend zu frommer Erbaulichkeit verblaßt und zu langweiliger Orhodoxie erstarrt, die fast jedermann vertraut ist, aber niemanden mehr aufregt.

Angesichts derartiger Entfremdungen von der nt. Kreuzesbotschaft gilt es heute mit besonderer Dringlichkeit, nach Sinn und Unsinn der christl. Kreuzesverkündigung zu fragen. Noch bei Goethe klingt etwas von jenem ursprünglichen Befremden gegenüber dem »Zeichen der Unversöhnlichkeit« (Storm) an, wenn er neben Tabak, Wanzen und Knoblauch das Kreuz zu den verabscheuenswürdigen Dingen zählt (Venez. Epigr.). Nietzsche wütete gegen die »erbärmliche Eckensteher-Moral« und den »Nihilismus« der christl. Kreuzesmoral (Antichrist). Hat nicht die Kreuzespredigt vom leidenden und duldenden Menschen aus »Unfähigkeit zum Verneinen und Widerstand« (Nietzsche) dazu beigetragen, das irdische Jammertal mit einem Heiligenschein zu vergolden und die Ketten des menschlichen Elends mit imaginären Blumen zu bekränzen? Hätte sie nicht stattdessen — wie Marx (Frühschriften, ed. Landshut, 208) forderte — aus »Protestation gegen das wirkliche Elend« die phantasielosen und trostlosen Ketten abwerfen sollen, um die lebendige Blume zu brechen?

Vor allem muß gefragt werden, was es mit der Besonderheit des Todes Jesu auf sich hat. Ist das adelsvolle gelassene Sterben eines Sokrates, wie Platon es im »Kriton« beschreibt, nicht eindrucksvoller und verehrungswürdiger als der verzweiflungsvolle Todesschrei am Schandpfahl von Golgatha? Droht nicht für den Zeitgenossen solch entsetzlicher Greuel wie der von Auschwitz und Hiroshima, Vietnam und Biafra, die Qual dieses einen Gekreuzigten unterzugehen in den Schmerzen vieler Millionen, die länger und grauenvoller als Jesus haben leiden und sterben müssen? Wie soll nun dieser T o d verstanden werden? Ist er die Strafe eines Kriminellen, der sich nicht an die bestehenden religiösen und staatlichen Gesetze hielt? Das Ende eines politischen Aufrührers, der zum Aufstand gegen die röm. Vorherrschaft rief? Der selbstmörderische Freitod eines Verzweifelnden, der sich seinen Gegnern selbst ans Messer lieferte? Oder ist der Tod Jesu die Beseitigung eines unbequemen Lehrers der Wahrheit; die Beglaubigung eines Ideals, für das ein Idealist lebenslang kämpfte; das freiwillige Selbstopfer eines Märtyrers, der seiner Sache bis zum bitteren Ende treu blieb? Oder hat Paulus recht, wenn er vom Sich-aufopfern der Liebe bis zur Hingabe des eigenen Lebens spricht?

Die traditionelle christl. Verkündigung interpretiert den Tod Jesu meistens als stellvertretendes Sühnopfer für unsere Sünden. Was aber kann ein Mensch des 20. Jh. mit kultischen Begriffen wie → Blut, → Opfer oder Sühne anfangen? E. Bloch nimmt die Kritik vieler Zeitgenossen auf, wenn er dazu schreibt: ». . . nichts war in der Welt jemals vergeblicher und, qua heidnischer Analogie zum sterbenden, auferstehenden Jahrgott, zugleich apologetischer fürs Übliche dieser Art Weltregierung als die stellvertretende Genugtuung mittels der Kreuzes- und Opfertodsmagie« (Religion im Erbe, 1967, 92). Vor allem aber: Ist Stellvertretung für unsere Sünden angesichts des neuzeitlichen Personverständnisses überhaupt denkbar und vollziehbar? Schon Kant machte dagegen geltend, diese ursprüngliche Schuld könne »nicht von einem anderen getilgt werden, denn sie ist keine transmissibele (übertragbare) Verbindlichkeit . . . wie eine Geldschuld . . ., sondern die allerpersönlichste, nämlich eine Sündenschuld, die nur der Strafbare, nicht der Unschuldige tragen kann« (Die Religion innerhalb, ed. Vorländer 1961⁶, 77).

Die christl. Tradition spricht auch von Versöhnung der Welt durch Christi Tod. Doch hat solcher Enthusiasmus die Frage nach der Theodizee (si Deus, unde malum [wenn Gott da ist, woher stammt das Böse?]) nicht zum Schweigen bringen können. Dostojewski läßt Iwan Karamasow die Klage erheben: »Was ist das für eine Harmonie, wo es solche Hölle (Qual und Leiden unschuldiger Kinder) gibt?« — Zudem wird der Tod Jesu als Gottes eigene Tat verkündigt. Bedeutet das nun, daß seit Karfreitag Gott selber tot ist, so daß wir eine »Theologie nach dem Tode Gottes« (D. Sölle) zu entwickeln haben? — Eine verantwortliche Kreuzespredigt wird sich diesen Fragen unserer Zeit nicht entziehen können, wenn sie nicht Gefahr laufen will, der Hochstapelei und dem »leeren Geschwätz« (Eph 5,6) zu verfallen.

II. Der Tod Jesu stellte bereits seine Zeitgenossen vor quälende Fragen, um deren Lösung in nt. Zeit zäh gerungen wurde. Die Juden betrachteten die Hinrichtung Jesu als legitime Strafe und göttlichen Fluch über einen Gotteslästerer (Dtn 21,23; Gal 3,13); die Römer hatten sich mit der Kreuzigung einen angeblich staatsgefährdenden Aufrührer vom Hals geschafft. Aber für die Anhänger Jesu bedeutete sein schmachvoller Verbrechertod das katastrophale Ende ihrer messianischen Hoffnungen, ein Schock, der ihre sofortige Flucht nach Galiläa zur Folge hatte. Das Leben Jesu endete »außerhalb des Lagers« (Hebr 13,12f) unter Gottlosen (Lk 22,37) mit der offenen Frage, ob Gottes eschatologische Herrschaft in seinem Wort und Werk angebrochen war oder nicht. —

Die Antwort auf jene offene Frage hat nach nt. Zeugnis niemand anders als Gott selbst gegeben, indem er sich durch die Auferweckung (→ Auferstehung) Jesu von den Toten zu dem Gekreuzigten bekannte und seinem Wirken recht gab. Die Kontinuität zwischen Karfreitag und Ostern liegt weder in dem Glauben der Jünger noch in der Macht Jesu, sondern allein in der schöpferischen Tat Gottes begründet, der sich damit als der, »der die Toten erweckt und das Nichtseiende ins Sein ruft« (Röm 4,17), erwiesen hat. Erst im Licht des Ostermorgens erschloß sich der urchristl. Gemeinde nach und nach der Sinn des schockierenden Todes und des fragwürdigen Lebens Jesu. Dh die Heilsbedeutung des Kreuzes Christi kann nicht allein im Horizont seines Lebens, sondern nur von Ostern her recht verstanden und verkündigt werden. »Der Tod Jesu wird verkündigt, weil der Gekreuzigte lebt« (Leitsatz der EKU-Stellungnahme). Kreuz und Auferweckung Jesu sind zwar zu unterscheiden, aber nicht voneinander zu trennen. Eine Karfreitagspredigt, die das Ostergeschehen nicht einbezöge, könnte wohl als fromme Gesetzesverkündigung, kaum aber als evangelische Christusverkündigung gelten. —

Die Auferweckung des Gekreuzigten gab dem Weg des irdischen Jesus recht, der Zöllnern und Sündern Gottes Nähe und Vergebung zusagte, indem er sich mit ihnen an einen Tisch setzte (Mk 2,1ff.13ff). Sie bestätigte das Recht Jesu, an die Stelle der Gottlosen zu treten und sein Leben als Lösegeld zugunsten der Menschen in die Schanze zu schlagen (Mk 10,45; 14,24b). Die judenchristl. Gemeinde hat den Tod Jesu mit Hilfe der at. Schrift als stellvertretendes Sterben des Gottesknechtes (Jes 53) und im Horizont der jüd. Sünden- und Sühnetheol. mit kultischen Kategorien als Passalamm (1Kor 5,7), Sühnopfer (Röm 3,25)

etc. gedeutet. Damit ist das göttliche → Gericht über die menschliche Schuld ebenso zum Ausdruck gebracht wie das stellvertretende Eintreten Christi zu unserem Heil, das sich kein Mensch selber beschaffen kann. Der Tod in der Gottesferne, in dem der Richter das Gericht für die Gerichteten übernahm (Barth), um ihnen damit die Gottesnähe zu ermöglichen, ist hier als Vollzug des neuen göttlichen Bundes verstanden. Wenn Paulus und der Hebräerbrief an dem Gedanken der exklusiven Stellvertretung festgehalten haben, dann wird auch heute eine ev. Kreuzesverkündigung darauf nicht verzichten können, wenn sie nicht Gefahr laufen will, in eine gesetzliche Kreuzesethik umzuschlagen. Gerade in einer Zeit, in der das autonome Personverständnis viele Menschen in starre Selbstbehauptung und in einen quälenden Zwang zur Selbstverwirklichung der eigenen Existenz getrieben hat, kommt es entscheidend darauf an, das evangelische »du darfst« gegenüber einem gesetzlichen »du sollst« zur Geltung zu bringen.

Hier aber stellt sich das entscheidende Problem heutiger Kreuzestheol., wie das *prae* und *extra nos* (vor und außer uns) Christi verstehbar und aussagbar werden kann. Denn die jüd. Opfer- und Sühnetheol. sowie dogmatische Theorien über Strafleiden und Genugtuung Christi sind weithin weder verständlich noch übernehmbar. Vielleicht kann der andeutende Versuch einer Neuinterpretation hilfreich sein: Die Heilsbedeutung des Todes Jesu liegt darin, daß »der Mensch für andere« (Bonhoeffer) an die Stelle getreten ist, wo unsere verfallene Existenz in der Verzweiflung und Bodenlosigkeit des Nichts zu versinken droht. Das Kreuz Jesu, das wir weder tragen können noch brauchen, hat uns damit ein neues Leben in befreiter und befreiender Menschlichkeit eröffnet. Dieses Zentrum ev. Kreuzesverkündigung meint auch Luther, wenn er in seiner Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen« schreibt: »So hat Christus alle Güter und Seligkeit: die sind der Seele eigen; so hat die Seele alle Untugend und Sünde auf sich: die werden Christi eigen. Hier erhebt sich nun der fröhliche Wechsel und Streit« (Clemen-Ausgabe II,15). —

Unter der Herrschaft des Gekreuzigten zu leben, bedeutet für seine Nachfolger, vor das Lager hinauszugehen und ebenfalls die Schmach Christi zu tragen (Hebr 13,13). Die verfolgten hell. Christen erfuhren sehr bald, daß das Kreuz keineswegs nur ein vergangenes historisches Ereignis ist; vielmehr lernten sie das Leben und → Leiden des irdischen Jesus als den auch ihnen vorgezeichneten Weg des Kreuzes verstehen (Mk 8,31.34). Sie haben das mit dem Gedanken der → Taufe in den Tod Christi zum Ausdruck gebracht (Röm 6,3ff). Das Kreuz der Christen besteht zunächst darin, den eigenen selbstsüchtigen alten Adam zu kreuzigen, um als neue Menschen für andere eintreten zu können (Röm 6,6). Sie werden dadurch von dem Zwang befreit, sich selbst zu rechtfertigen und zu bestätigen und erhalten die Freiheit »eigene und kollektive Schuld einzugestehen, statt sie zu verbergen . . . oder fremde Schuld gegen eigene aufzurechnen« (EKU-Stellungnahme, 21). Die Geburt des wahren Menschen geschieht nicht anders als unter Schmerzen.

Nach paulinischem Zeugnis führt die missionarische Existenz der Boten Christi in die Gemeinschaft mit seinen Leiden (Phil 3,10). Das bedeutet für eine gehorsame Kirche, nicht für sich selber dazusein, sondern einen entschlossenen Exodus aus den eigenen Mauern zu beginnen, um mit der Provokation des Kreuzes im Alltag der Welt das Ärgernis und die Kraft ihrer Botschaft zu erfahren (1Kor 1,18ff). »Wenn sie das Wort vom Kreuz predigt und bereit ist, ihr Kreuz auf sich zu nehmen, dann braucht sie um ihre Wirkung nicht besorgt zu sein« (EKU-Stellungnahme, 23).

Der irdische Jesus machte sich zum Fürsprecher der Armen, Ausgestoßenen und Verachteten seines Volkes und zog damit Haß, Verfolgung und Feindschaft der maßgeblichen jüd. Gesellschaftskreise auf sich. Ebenso gehört es zur »Praxis« seiner Nachfolger, sich für das Recht der Entrechteten, die Befreiung der Unterdrückten einzusetzen, Hilflosen Hilfe, Verachteten Verständnis und Schuldiggewordenen Barmherzigkeit entgegenzubringen, auch wenn sie Unverständnis und Feindschaft der Gesellschaft dafür ertragen müssen.

Die universale Tendenz des Kreuzesgeschehens stellt nicht nur einzelne Menschen, sondern auch Gruppen, Gesellschaften, Völker und schließlich die ganze Menschheit unter das

→ Gericht und die → Verheißung Gottes. Insofern enthält das Kreuz Christi nicht nur einen personalen, sondern auch einen politischen Aspekt. Weil der Tod Christi Überwindung der Feindschaft, Versöhnung und Frieden zwischen Gott und der ganzen Menschheit in Aussicht stellt, sind seine Nachfolger damit beauftragt, als Avantgarde der Versöhnung und des Friedens unter verfeindeten oder gar kriegführenden Völkern zu wirken.

Auch die gegenwärtige Erfahrung der Abwesenheit und Unwirksamkeit Gottes in einer nicht-versöhnten, unversöhnlichen Welt steht unter dem Zeichen des Kreuzes. Die Qual der Gottverlassenheit, die gerade Jesus nicht erspart blieb (Mk 15,34), hat das wahre Elend der Menschen und die tiefe Gottlosigkeit der Welt zutage treten lassen. Mit der Auferweckung des Gekreuzigten gerät aber auch diese Welt in das Licht des Ostermorgens und unter die Verheißung der Neuschöpfung (Röm 8,18ff). Dennoch bleibt der Auferstandene der Gekreuzigte, und das zukünftige → Reich Gottes ist vorläufig nur in der Gestalt des Kreuzes als → Hoffnung gegenwärtig. So läßt gerade die Spannung zwischen der Negation des Kreuzes und der Position der Auferweckung die Differenz zwischen dem gegenwärtigen Chaos und der neuen Welt Gottes, zwischen dem Elend dieser Zeit und dem verheißenen Heil der Zukunft, zwischen der erfahrenen Abwesenheit und der in Aussicht gestellten Anwesenheit Gottes deutlich werden. Angesichts des verheißenen und erhofften Reiches ruft das gegenwärtig erfahrene Kreuz Leiden, Kritik und Widerstand gegenüber Menschen und Verhältnissen hervor, die der Zukunft des Reiches nicht entsprechen. Das Kreuz Christi wird damit zum Signal des Protestes gegen diese nicht »gottfarbene« Welt. *H.-G. Link*

Lit.: HFHitzig, Art. crux, Pauly-Wissowa IV, 1901, 1728ff – VSchultze, Art. Kreuz und Kreuzigung, RE 11, 1902³, 90ff – KLatte, Art. Todesstrafe, Pauly-Wissowa Suppl. VII, 1940, 1599ff – EDinkler, Zur Geschichte des Kreuzessymbols, ZThK 48, 1951, 148ff (= Signum Crucis, 1967, 1ff) – ders., Jesu Wort vom Kreuztragen, BZNW 21, 1954 (= Nt. Stud. f. R. Bultmann, 1957², 110ff = EDinkler, Signum Crucis, 1967, 77ff) – JSchneider, Art. ξύλον, ThWb V, 1954, 36ff – St.-B. I, 1034f; III,792; IV, 1121ff, 1954ff – LMorris, The Apostolic Preaching of the Cross, 1955 – WMichaelis, Zeichen, Siegel, Kreuz, ThZ 12, 1956, 505ff – HLietzmann, Der Prozeß Jesu, Kl. Schriften II, 1958, 251ff – ders., Bemerkungen zum Prozeß Jesu, ebd., 264ff – GEichholz, Paulus im Umgang mit jungen Kirchen, Exegetische Beobachtungen zu 1Kor 1,18–25, in: Basileia, Festschr. f. WFreytag, 1959, 49ff (= TB 29, 1965, 99ff) – UWilckens, Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgesch. Unters. zu 1Kor 1,18–2,16, 1959 (= Beitr. z. hist. Theol. 26) – JBlinzler, Der Prozeß Jesu, 1960³ – ders., Art. Kreuzigung, LThK VI, 1961², 621ff – OGlombitza, Das Kreuz. Eine nt. Studie, in: Festschr. MMitzenheim, 1961 – PWinter, On the Trial of Jesus, 1961 (= Studia Judaica 1) – WMarxsen, Erwägungen zum Problem des verkündigten Kreuzes, NTS 8, 1961/62, 204ff – JJeremias, Der Opfertod Jesu Christi, 1963 (= Calwer H. 62) – ELohse, Märtyrer und Gottesknecht, 1963² – GDelling, Der Tod Jesu in der Verkündigung des Paulus, in: Apophoreta, Festschr. EHaenchen, 1964, 85ff – FJOrtkemper, Das Kreuz in der Verkündigung des Paulus, 1964 (Stuttg. Bibelstud. 24) – JSchneider, Art. σταυρός, ThWb VII, 1964, 572ff – GBornkamm, Art. Kreuz, Theol. f. Nichttheologen III, 1965, 5ff – EDinkler, Das Kreuz als Siegeszeichen, ZThK 62, 1965, 1ff (= Signum Crucis, 1967, 55ff) – CDPeddinghaus, Die Entstehung der Leidensgeschichte, 1965 (Diss. Heidelberg) – KMüller, 1Kor 1,18–25. Die eschatologisch-kritische Funktion des Kreuzes, BZ 10, 1966, 246ff – OWeber, Das dogmatische Problem der Versöhnungslehre, EvTh 26, 1966, 258ff – HGollwitzer, Von der Stellvertretung Gottes, 1967 – EKäsemann, Die Gegenwart des Gekreuzigten, in: Protestantische Texte, 1967, 85ff – ders., Das Kreuz, in: Christus unter uns, 1967 – Zur Bedeutung des Todes Jesu, Exegetische Beitr. v. HConzelmann u. a., EKU 1967 – Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils, Beitr. v. EBizer u. a., EKU 1967 – CFBrandon, The Trial of Jesus of Nazareth, 1968 – BKlappert (Hrsg.), Diskussion um Kreuz und Auferstehung, 1968³ – WKreck, Zum Verständnis des Todes Jesu, EvTh 28, 1968, 277ff – DSölle, Stellvertretung, 1968⁵ – Zum Verständnis des Todes Jesu, Stellungnahme d. theol. Ausschusses u. Beschluß d. Synode d. EKU, EvTh 28, 1968, 293ff – WDMarsch, Logik des Kreuzes, EvTh 28, 1968, 57ff – FViering, Der Kreuzestod Jesu, 1969 – RWeth, Heil im gekreuzigten Gott, EvTh 31, 1971, 227ff – GDelling, Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung, 1972 – JMoltmann, Gesichtspunkte der Kreuzestheologie heute, EvTh 33, 1973, 346ff – HWKuhn, Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jh.s, ZThK 72, 1975, 1ff – MHengel, Mors turpissima crucis, in: Rechtfertigung, Festschr. EKäsemann, 1976, 125ff (Lit.).

Laie

ἰδιώτης *[idiōtæs]* Laie

ἰδιώτης

ἰδιώτης *[idiōtæs]* (von ἴδιος *[idios]* *eigen, persönlich, privat*) bezeichnet im Griech. (seit Hdt. bezeugt) a) den *Privatmann* im Gegensatz zum Inhaber eines öffentlichen Amtes (zB Herrscher) oder den einzelnen *Bürger* im Gegensatz zum Staat oder der Gesamtheit; b) den *Nichtkenner* gegenüber dem Fachmann (je nach Sachgebiet zB dem Priester, Richter oder Philosophen), im allg. Sinn den *Ungebildeten* gegenüber dem Wissenden; c) den *Außenstehenden* im Gegensatz zum Zugehörigen. I

In der LXX findet sich ἰδιώτης *[idiōtæs]* nur Spr. 6,8b ohne hebr. Äquivalent (nicht in dt. Übers.). Die Rabbinen haben den Begriff *hædjōt* als Lehnwort aus dem Griech. übernommen. Er wird ähnlich verwendet für a) die *Privatperson* gegenüber dem König; b) den *Laien* im Gegensatz zum Sachkundigen, bes. zum Gesetzeskundigen (*hædjōt* = *'am ha'ārez*); c) den *Menschen* im Gegensatz zu Gott. II

Im NT ist ἰδιώτης *[idiōtæs]*, das nur 5mal vorkommt, im Sinne der Bedeutungen b) und c), nicht von a) verwendet: III

Apg 4,13 gebraucht das Wort im Sinne von *ungebildet, ungeschult* (»Als sie . . . inne wurden, daß sie ungelehrte und unbeholfene Leute waren, verwunderten sie sich« Z). Ebenso 2Kor 11,6: »Bin ich (Paulus) aber auch ein Unkundiger in der Rede, so doch nicht in der Erkenntnis« (Z).

In 1Kor 14,16 sind mit den ἰδιῶται *[idiōtai]* alle die gemeint, welche die Gabe der Zungenrede nicht besitzen und wegen der Unverständlichkeit der Zungenrede das Amen auf die Danksagung der Gemeinde nicht mitsprechen können. Ebenso bezeichnet 1Kor 14,23–24 mit dem Wort die in das Zungenreden »Uneingeweihten« (Z). Es sind Ungläubige (ἄπιστοι *[apistoi]*), Nichtchristen also, die offenbar gelegentlich an den Gemeindeversammlungen der Christen teilgenommen haben. Ihretwegen soll der Gottesdienst nach der Meinung des Paulus verständlich bleiben. Die Annahme, daß es sich bei den ἰδιῶται *[idiōtai]* in 1Kor 14 um »Halbgewonnene« (Proselyten, Katechumenen) handelt (so Bauer, S. 17), findet im Zusammenhang des Textes keine Stütze. — Übersetzt man ἰδιώτης *[idiōtæs]* mit *Laie*, so ist darauf zu achten, daß dieses Wort im NT nicht zur Abhebung der Gemeindeglieder von den Priestern oder Klerikern verwendet wird, die die nt. Gemeinde noch nicht kennt. Es handelt sich vielmehr um »Kirchenfremde«, Außenstehende, im Unterschied von den Christen. (Zur Unterscheidung des Kirchenvolkes von den Klerikern hat zum ersten Mal Clemens von Rom 95 nChr den Gläubigen mit dem — urspr. den Akzent auf seine Zugehörigkeit zum Volk legenden — Wort λαικός *[laikos]*, von λαός *[laos]*, → Volk, bezeichnet. Vgl. RGG, aaO.)

O. Flender

Lamm

Schafe gehören in der antiken Kultur zur Kategorie der Kleinviehherden und werden deshalb meist im Plur. genannt. Das auch im NT relativ häufige Wort πρόβατον *[probaton]* umfaßte urspr. als allg. Begriff alle vierbeinigen Tiere, bes. zahme Haustiere, und wurde erst später auf die Bedeutung *Schaf* eingegrenzt. ἀμνός *[amnos]* bezeichnete von vornherein das junge, häufig einjährige Schaf, das *Lamm*, insbesondere als Opfertier bei zahlreichen kultischen Anlässen. Tritt der kultische Bezug zurück, so wird das Lamm als Schlachttier ἀρήν *[aræn]* genannt; dessen Diminutiv ἀρνίον *[arnion]* meint urspr. das *Lämmlein*, später wie ἀμνός *[amnos]* das *Lamm*. In übertragenem theol. Zusammenhang werden Israel und die christl. Gemeinde öfter (vor allem bei Mt und Joh) mit Schafen (πρόβατα *[probata]*), der Gottesknecht und Jesus gelegentlich (Joh und 1Petr) mit einem Lamm (ἀμνός *[amnos]* [Joh] bzw. ἀρνίον *[arnion]* [Offb!]) verglichen.

ἀμνός

ἀμνός *[amnos]*, ἀρήν *[arēn]*, ἀρνίον *[arnion]* Lamm

I ὁ ἀμνός *[ho amnos]*, seit Soph. und Aristoph. belegt, aber selten, bezeichnet das *Lamm* im Unterschied zu → πρόβατον *[probaton]* = Schaf. Neben ἀμνός *[amnos]* wird in LXX auch ἀρήν *[arēn]* gebraucht. ἀρνίον *[arnion]*, urspr. *Lämmlein*, wird schon in LXX und dann im NT nicht mehr als Deminutiv empfunden.

II Im AT wird ἀμνός *[amnos]* (hebr. *kæbæs*) hauptsächlich von der Priesterschrift und Ez gebraucht, dh von priesterlich-kultisch orientierten Schriften. Demnach spielt das *Lamm* im Bereich des israelischen Kultus als Opfertier eine wichtige Rolle. Lämmer werden als Brand- und Schlachtopfer dargebracht (Lev 9,3; Num 15,5), um das Volk oder einzelne Personen (zB Aussätzige Lev 14,10) am Heiligtum zu entsühnen bzw. zu reinigen. Nach Ex 12,5 verzehrt jede Familie am jährlichen Passafest zur Erinnerung an den Auszug aus Ägypten ein fehlloses männliches einjähriges Lamm und bestreicht mit seinem Blut die Türpfosten. Ez erwähnt in seiner Weissagung vom neuen Tempel die Lämmer als Gaben für Sabbat- und Festopfer (46,4.11). Bes. aufschlußreich ist DtJes 53,7, wo der geduldig leidende Gottesknecht mit einem Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird und vor seinen Scherern verstummt, verglichen wird. Damit wird die Funktion der Opfertiere erstmalig auf eine Person übertragen. Apg 8,32 zitiert DtJes 53,7 und bezieht die Stelle auf das »Evangelium von Jesus« (Apg 8,35).

III 1) Im NT wird Jesus 4mal als ἀμνός *[amnos]* bezeichnet (Joh 1,29.36; Apg 8,32; 1Petr 1,19). — In Joh 1,29.36 bezeichnet der Täufer den von ihm getauften Jesus als ἀμνὸς τοῦ θεοῦ *[amnos tou theou]* = *Lamm Gottes*. Es wird nicht nur ein Vergleich gegeben (wie ein Lamm), sondern Jesus i s t das Lamm Gottes (Apg 8,32 und 1Petr 1,19 steht ὡς *[hōs]*, dagegen Joh 1 nicht!). JJeremias (ThWb I,343) weist darauf hin, daß Jes 53, aber auch die Passalammvorstellung dieses Wort veranlaßt haben kann. Im Blick auf Jes 53 weist Jeremias auf das aram. Wort *talja* hin, das sowohl *Lamm* als auch *Knabe, Knecht* bedeutet. Die Bedeutung *Knecht* mache den Gen. verständlich: Jesus, der Knecht Gottes. Daraus sei später die mögliche (aber wohl nicht ursprüngliche) Übers. ἀμνὸς τοῦ θεοῦ *[amnos tou theou]* entstanden.

So interessant und nachdenkenswert die Erwägungen von JJeremias sind, scheint es mir doch richtiger, die merkwürdige Gen.-Verbindung ἀμνὸς τοῦ θεοῦ *[amnos tou theou]* aus dem Relativsatz in Joh 1,29 ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου *[ho airōn tēn hamartian tou kosmou]* im Vergleich mit Jes 53,7 zu erklären: *Das Lamm (Gottes) trägt die Sünde der Welt.*

Wenn man einmal für Lamm einsetzt »Opfergabe«, dann wird das Ungeheuerliche der Aussage des Täufers deutlich: Alle Opfergaben der Menschen bringen nicht die Beseitigung der Sünde der Welt. Aber Gott bringt selbst eine Opfergabe dar, die die Sünde der Welt fortschafft. Er gab seinen einzigen Sohn und schonte ihn nicht (vgl. Röm 8,31–32, wahrscheinlich Anklang an Gen 22). Der Kontrast des Täuferwortes Joh 1,29 zu den synopt. Täuferworten über den Kommenden (Worfschaufel, Fegen der Tenne) ist groß, aber das johanneische Täuferwort (1,29) setzt die Taufe Jesu voraus (1,32–34). Die Taufe Jesu ist sein Ja zum Kreuz. Gott gibt den Christus in den Tod, damit beginnt die eschatologische Heilszeit.

In dreifacher Hinsicht wird Jesus im NT als Lamm bezeichnet. a) Apg 8,32 hebt die Geduld seines Leidens hervor; b) 1Petr 1,19 betont durch die Adj.e »untadelig und unbefleckt« die Sündlosigkeit und Vollkommenheit des Opfers Jesu; c) Joh 1,29.36 bezeichnen die sühnende Kraft des Todes Jesu, der die Sünde der Welt trägt, dh tilgt (vgl. JJeremias, ThWb I,343).

2) ἀρήν *[arēn]* kommt 1mal im NT vor: Lk 10,3, wo von den Jüngern gesagt wird, daß sie wehrlos wie Schafe unter den Wölfen sein werden.

3) ἀρνίον *[arnion]*: Joh 21,15 βόσκε τὰ ἀρνία μου *[boske ta arnia mou]*, die Gemeinde ist Eigentum Christi, sie bedarf der Hirtentreue des Jüngers (vgl. Augustin: *oves meas pasce sicut meas, non sicut tuas*). Außer Joh 21,15 begegnet ἀρνίον *[arnion]* ausschließlich in der Offb (27mal). Wichtig ist der kurze Hinweis von JJeremias (ThWb I,344), daß in nt. Zeit dies Wort nicht mehr als Diminutiv empfunden wird. Das Verniedlichende der Lämm-

lein-Theol. ist also nicht biblisch begründet. Vielmehr wird ausgesagt, daß der Weltrichter derjenige ist und bleibt, der für uns starb. Man sieht an dem Herrscher noch die Todeswunde (Offb 5,6).

Offb 5 kommt ἀρνίον *[arnion]* 4mal vor. Schon hier ist beides deutlich: Er ist der die Siegel öffnende, der anzubetende Herr, und zugleich ist und bleibt er derjenige, der als ἐσφαγμένον ἀρνίον *[esphagmenon arnion]*, als *geschlachtetes Lamm*, mit seinem Blut Menschen aus allen Geschlechtern für Gott erkauft und zu Königen und Priestern gemacht hat (Offb 5,9.10). Er ist beides, ἀρνίον *[arnion]* und λέων *[leōn]*, *Löwe*. Der eschatologische Zorn, vor dem die Könige, Obersten und Gewaltigen, alle Knechte und Freien sich verstecken möchten, ist ὀργὴ τοῦ ἀρνίου *[orgæ tou arniou]*, *Zorn des Lammes* (Offb 6,16). In Kap. 7 heißt es, daß das Blut des Lammes reinigende Kraft hat. Nicht das Martyrium, so schwer es war, sondern das Blut des Lammes brachte Reinigung. Das Lamm wird zugleich mit Gott angebetet (7,10). — Offb 19,7.9 spricht von der Hochzeit des Lammes. Die Gemeinde ist die Braut. Die 12 Apostel heißen Apostel des Lammes. Gott und das Lamm erleuchten die Gottesstadt (21,14.23).

4) Zusammenfassend kann man sagen: ἀμνὸς τοῦ θεοῦ *[amnos tou theou]* bezeichnet die Opfergabe Gottes, den Christus, den Gott bestimmt hat, die Sünde der Welt zu tragen. ἀρνίον *[arnion]* betont die Identität des eschatologischen Herrschers mit dem am Kreuz für uns getöteten Christus. *J. Gess*

πρόβατον *[probaton]* Schaf

πρόβατον

In der griech. Antike bezeichnet der Begriff πρόβατον *[probaton]* in seiner umfassendsten Bedeutung alle *vierfüßigen Tiere* (bes. die zahmen Haustiere) im Gegensatz zu schwimmenden und kriechenden Tieren. Im Sinne einer möglichen Rückführung des Wortes πρόβατον *[probaton]* auf das Verb προ-βαίνω *[pro-bainō]* = *vorangehen* ist häufig das *Kleinvieh* gemeint: bei gemischten Herden läuft das schwächere Kleinvieh (vor allem das Schaf) vor den übrigen Tieren. Während in früher Zeit der Terminus nur im Plur. gebräuchlich ist (Schaf als Herdentier), taucht später auch der singularische Gebrauch auf (speziell: das *Schaf*). In übertragener Bedeutung wird es zB von Aristoph. (Nu 1203) als Scheltwort gebraucht: Minderwertiges oder Dummes, zB ein einfältiger Mensch wird mit dem Schaf (»Schafskopf«) verglichen. Eine positive Bedeutung hat πρόβατον *[probaton]*, wenn es als Bild für einen Menschen verwandt wird, der auf Führung und Leitung durch einen anderen angewiesen ist (Epict. Diss. III,22,35). I

Als Wiedergabe von *ṣ'ōn* (*Kleinvieh*) meint πρόβατον *[probaton]* im AT vor allem das *Schaf* als Nutz- und Herdentier (Gen 30,38; Jes 7,21; Am 7,15), weniger als Opfertier (Lev 1,2; dafür häufiger → ἀμνός *[amnos]* = hebr. *kæbæs*, das opferfähige Lamm). πρόβατον *[probaton]* (nahezu ausschließlich im Plur. πρόβατα *[probata]*) dient in übertragener Bedeutung als Bezeichnung für *Volk* (unter dem König als ποιμήν *[poimæn]*, → Hirte; 2Sam 24,17), speziell Volk Gottes (Ps 74,1 Gemeinde; 77,21; 78,52). Maßgeblich für diesen Gebrauch ist das Wissen um die Schutzbedürftigkeit des Schafes. Ohne die Führung des Hirten zerstreut sich die Herde (Ez 34,5); jedes Schaf sieht auf seinen Weg (Jes 53,6); die Schafe irren umher und erliegen den Gefahren der Wildnis (Ez 34,5f); sie müssen von dem kundigen Hirten zu den richtigen Weideplätzen geführt werden, um leben zu können (Ps 23). So ist das führerlose Volk Israel in der Wüste wie »Schafe, die keinen Hirten haben« (Num 27,17); auch der einzelne ist ohne die Weisung Gottes »verirrt wie ein verlorenes Schaf« (Ps 119,176). Jahwe selbst sorgt sich um seine zerstreute Herde, indem er Hirten einsetzt (den messianischen König: Jer 23,1ff; Ez 34,23; Moses: Ps 77,21; Jes 63,11) oder selbst der Hirte seines Volkes sein will (Ps 78,52f; 80,2; Jes 40,11). Wenn sich also Israel wiederholt als »Schafe Gottes« bezeichnet, so liegt darin einmal die Erkenntnis seiner Schutzlosigkeit, sofern es auf sich selbst gestellt ist, und zum anderen das Vertrauen zu der Führung des guten Hirten Jahwe (Ps 23; 95,7; 100,3). II

Im NT findet sich πρόβατον *[probaton]* auffallend häufig bei Mt (11mal) und bei Joh (17mal) im Gegensatz zu den anderen Schriften. III

1) Die eigentliche Verwendung des Begriffes in Gleichnis und Erklärung Jesu zeigt, wie selbstverständlich es dem Zeitgenossen Jesu ist, daß das Schaf, auf sich selbst angewiesen, ohne die Aufsicht des Hirten verloren ist (Lk 15,4), daß darum das Schaf des spontanen

und aufopfernden Schutzes bedarf (Mt 12,11; Lk 15,4). Dieses Verständnis ist tragend und bestimmend, wenn πρόβατον *[prọbaton]* im übertragenen Sinne verwendet wird: Das Schaf ohne Schutz des Hirten ist »abgequält und erschöpft« (Mt 9,36), es »verirrt sich« (1Petr 2,25) und ist »verloren« (Mt 10,6; 15,24). Vergleicht also Jesus (in Anlehnung an den at. Gebrauch) sein Volk mit einer hirtenlosen Schafherde (Mk 6,34 par), so sieht er es ohne Rettung dem sicheren Untergang preisgegeben. Ebenfalls werden die Gemeinden des 1Petr im Blick auf ihre vorchristl. Zeit angeredet als irrende Schafe (1Petr 2,25), als Menschen also, die unter falschen Hirten (vgl. Ez 34,5) in heilloser Verirrung lebten. Demgegenüber ist Jesus selbst der »große Hirte der Schafe« (Hebr 13,20), dessen Sendung zuerst »den irrenden Schafen des Hauses Israel« gilt (Mt 15,24).

2) Andererseits nennt Mt die von Jesus gesammelte exklusive Jüngerschar »Schafe Jesu«. In der Aussendungsrede werden die Jünger Jesu (10,16) mit wehrlosen Schafen verglichen, die der Hirte unter reißende Wölfe schickt. Das Bild kennzeichnet die Bedrohung und Zerstreuung der endzeitlichen Gemeinde (Mt 26,31). Erst beim großen Weltgericht wird der Hirte Jesus die Schafe, die bewußt oder unbewußt den Willen Gottes getan haben, von den Böcken trennen (Mt 25,32f).

3) Während Mt mehr an die Sammlung der Herde aus den verlorenen Schafen innerhalb des Volkes Israel denkt (10,6; 15,24), bezeichnet der Begriff πρόβατον *[prọbaton]* bei Joh die erwählte Gemeinde Jesu, die »Seinen« (10,14 τὰ ἐμά *[ta emạ]*). Die Schafe kennen die Stimme ihres Hirten, hören seinen Ruf und folgen ihm nach. Als der gute Hirte kennt Jesus seine Schafe, ruft sie, bewahrt sie vor dem Wolf und gibt sein Leben für sie hin (Hirtenrede Joh 10). Im Unterschied zu Mt ist das Verhältnis zwischen Hirt und Herde nicht als Verhältnis von König und Gottesvolk, sondern von offenbarendem Sohn und hörender Gemeinde verstanden, — Gedanken, die von gnostisch-hell. Tradition geprägt sind. Wo »e i n e Herde und e i n Hirt« sein werden (Joh 10,16; vgl. 17,20f), dh wo endlich Juden und Heiden unter einem Herrn zu einer Kirche versammelt werden, da kommt das missionarische Heilshandeln Jesu zu seinem Ziel.

4) Im Sinne von *Opfertier* spielt πρόβατον *[prọbaton]* ähnlich wie im AT keine wesentliche Rolle (nur Joh 2,14; Apg 8,32; Röm 8,36). Dafür gebraucht das NT hauptsächlich die Wörter → ἀμνός *[amnọs]* und ἀρνίον *[arnịon]*, vor allem in ihrem übertragenen Bezug auf Christus als den stellvertretend Leidenden und als den Weltherrscher. *R. Tuente*

Lit.: Art. ἀμνός, ThWb I, 1933, 342ff — CKBarrett, The Lamb of God, NTSt 1, 1955/56, 210ff — WTooley, The Shepherd and the Sheep Image in the Teaching of Jesus, NovTest 7, 1964/65, 15ff — HPreisker/SSchulz, Art. πρόβατον, ThWb VI, 1959, 688ff — KKoch, Das Lamm, das Ägypten vernichtet. Ein Fragment aus Jannes u. Jambres u. sein geschichtl. Hintergrund, ZNW 57, 1966, 79ff — JJeremias, Das Lamm, das aus der Jungfrau hervorging (TestJos 19,8), ebd., 216ff — ChBurchard, Das Lamm in der Waagschale, ebd., 219ff — FGryglewicz, Das Lamm Gottes, NTSt 13, 1966/67, 133ff.

Last

Die Bedeutungsbreite des deutschen Wortes *Last* reicht von dem Gewicht, das als Traglast auf einen Wagen geladen wird, bis zu feinsten seelischen Störungen, die als Last empfunden werden. Die griech. Sprache kennt dagegen mindestens vier Wörter, um die versch. Arten von Lasten und Belastungen genau zu kennzeichnen. βάρος *[bạros]* und seine Wortgruppe betont die physische Schwere, das *Gewicht* (vgl. das Adj. βαρύς *[barys]*, *schwer*), während φόρτος *[phọrtos]* bzw. φορτίον *[phọrtịon]* den Akzent auf die Angemessenheit der Last legt,

die Tiere, Menschen oder Dinge (zB Wagen, Schiffe) zu tragen bekommen. πόνος *[ponos]* bezeichnet urspr. die körperliche Anstrengung im Krieg, gewann bald allgemeinere Bedeutung im Sinn von *Arbeit* und *Mühe* des Lebens (vgl. auch das seltenere μόχθος *[mochthos]*, *Anstrengung, Mühe*). In die gleiche Richtung weist κόπος *[kopos]*, eigentlich der *Schlag*, dann dessen Folgen: *Zerschlagenheit, Müdigkeit*, schließlich ganz allg. *Mühe* und *Beschwerden*, die sowohl durch körperliche Gebrechen als auch durch seelische Schmerzen verursacht sein können. Der Gebrauch der Vokabeln im NT zeigt dabei, daß die übertragene Bedeutung der Wortgruppe (zB Last der Gebote) nicht so sehr zu einer inneren seelischen oder spirituellen Verflüchtigung des Begriffsinhaltes geführt, sondern vielmehr die Hoffnung auf die eschatologische Überwindung der alltäglichen Lasten geweckt hat.

βάρος

βάρος *[baros]* Last · βαρύς *[barys]* schwer · βαρέω *[bareō]* beschweren · φορτίον *[phortion]* Traglast

βάρος *[baros]* bedeutet im klassischen und hell. Sprachgebrauch (seit Xenoph. und Eur.) die *Schwere*, das *Gewicht*, die *Last*. Hingegen meint φορτίον *[phortion]* (Diminutivform des seit Hom. belegten φόρτος *[phortos]*, derjenigen Last, die ein Mensch, ein Tier usw. tragen kann, also: zugewiesene, angemessene Last) die *Traglast*; es ist vorhanden seit Sappho, auch in LXX; der Sprachgebrauch ist hell. Die Bedeutung beider Wörter geht jedoch ineinander über. — Das Adj. βαρύς *[barys]*, *schwer*, entspricht im allgemeinen griech. Sprachgebrauch im wesentlichen dem Bedeutungsumfang des Subst. — Schon seit Platon ist auch das Verb βαρέω *[bareō]*, *beschweren, bedrücken*, belegt. I

In der LXX kommen βάρος *[baros]* (Übers. von hebr. *kābōd*) und βαρέω *[bareō]* (hebr. *kābēd*; Ex 7,14; 2Makk 13,9) nur sehr selten vor; häufiger dagegen βαρύς *[barys]* (für *kābēd*). — Mit ἀκούω *[akouō]*, *hören*, verbunden bezeichnet das Adv. βαρέως *[bareōs]* das Schwerhörigsein (Jes 6,10). So wird es Mt 13,15 und Apg 28,27 zitiert. II

1a) Im NT ist βάρος *[baros]* Mt 20,12 von der Last der Tagesarbeit gebraucht; Apg 15,28 von der Last gesetzlicher Bestimmungen. Man hat auch Offb 2,24 so verstanden; doch kann man hier auch an die Last drohender Trübsal denken. Vom *Beschwertwerden* (βαρεῖσθαι *[bareisthai]*) durch die Last der Trübsal ist 2Kor 1,8; 5,4 die Rede. βαρεῖσθαι *[bareisthai]* ist außerdem gebraucht von den Augen, die im Schlaf beschwert sind (Mt 26,43; Lk 9,32), von der Beschwernis der Herzen durch die irdischen Dinge (Lk 21,34) und von finanzieller Beschwerung (1Tim 5,16). III

b) Während das Verb βαρέω *[bareō]* im NT nur passivisch gebraucht wird, treten für das Aktiv die Komp. ἐπιβαρέω *[epibareō]* (2Kor 2,5; 1Thess 2,9; 2Thess 3,8) und καταβαρέω *[katabareō]* (2Kor 12,16) ein. Das gleichbedeutende im profanen griech. Sprachgebrauch und LXX häufige βαρύνω *[barynō]* findet sich im NT nur als v. l. (Lk 21,34; Apg 3,14; 28,27; 2Kor 5,4). Die Beschwerde in 2Kor 1,8; 5,4 wird durch das Vertrauen auf den Gott, der die Toten erweckt, und durch die Hoffnung auf die Vollendung überwunden. Darum kann der Apostel dieser Leidenslast die überschwengliche, ewige βάρος τῆς δόξης *[baros tæs doxæs]*, Last, dh *Gewicht* der Herrlichkeit, entgegenstellen (2Kor 4,17); mit dieser Herrlichkeit verglichen ist alle irdische Trübsal »zeitlich und leicht«. — Gal 6,2 mahnt der Apostel die Christen zum Tragen der gegenseitigen Lasten. Sie sollen einander zurechthelfen, wenn einer von einem Fehler ereilt wird; das Mittragen der Leidenslasten ist indessen nicht ausgeschlossen. Solches Mittragen hebt die Eigenverantwortlichkeit der Christen nicht auf, derzufolge jeder vor Gott seine eigene Last (φορτίον *[phortion]*) zu tragen hat (V. 5). — 1Thess 2,7 bezeichnet βάρος *[baros]* das Gewicht der apostolischen Autorität, mit der Paulus in Thessalonich hätte auftreten können; man kann das Wort auch von der finanziellen *Belastung* verstehen, die der Apostel der Gemeinde erspart hat, indem er durch Arbeit für seinen Unterhalt sorgte (V. 9).

2a) Das Adj. βαρύς *[barys]* kommt im NT nur 6mal vor; Apg 20,29 werden die Irrlehrer, die in die Gemeinden einbrechen, als schwere, dh *gefährliche* Wölfe bezeichnet, vor denen gewarnt werden muß. Apg 25,7 bringen die Juden »schwere« Beschuldigungen gegen

Paulus beim Statthalter vor. Umgekehrt haben die Gegner des Apostels in Korinth seine Briefe als βαρεῖαι *[bareiai]*, als *gewichtig* und für sie *belastend* empfunden (2Kor 10,10).

b) Neben der Leidenslast spielt im NT bes. die Auseinandersetzung Jesu mit den Schriftgelehrten und Pharisäern über die Last des → Gesetzes eine wichtige Rolle. Mt 23,4 (Lk 11,46) redet Jesus von den schweren Lasten, die die »Heuchler« den Menschen auflegen, ohne selbst einen Finger zu rühren. Indem sie auf die Vielfalt äußerlicher Gebote Nachdruck legen, lassen sie *das Wichtigste* (τὰ βαρύτερα *[ta barytera]*) des Gesetzes, »das Recht und die Barmherzigkeit und die Treue« außer acht (Mt 23,23 Z). Jesus berührt sich hier mit der altprophetischen Forderung Mi 6,8. Verglichen mit dem Joch der Gesetzesausleger, unter dem das Judentum steht, ist Jesu Joch (ζυγός *[zygos]*; → Sklave) mild und seine *Last* (φορτίον *[phortion]*) leicht; darum kann er die Mühseligen und *Beladenen* (πεφορτισμένοι *[pephortismenoi]*) zu sich rufen (Mt 11,28ff). Gebote gibt es auch für die Jünger Jesu; aber diese Gebote sind nicht schwer, da mit der Liebe zu Gott den Christen die Kraft zu ihrer Erfüllung geschenkt ist (1Joh 5,3). *W. Mundle*

κόπος

κόπος *[kopos]* Arbeit, Mühe · κοπιάω *[kopiaō]* arbeiten, sich mühen · πόνος *[ponos]* Anstrengung, Mühe

I 1) κόπος *[kopos]* (wohl urverwandt mit »Hammer«), seit den Tragikern überliefert, heißt *Schlag* (so Eur. To. 784); auch das Schlagen an die Brust als Ausdruck des Wehklagens wird mit κόπος *[kopos]* bezeichnet; dann die leibseelische Folge eines Schlages: *Müdigkeit, Zerschlagenheit* (so Aischyl. Suppl. 206; Plato Leg. 537b). Damit hängt zusammen, daß auch alles, was dazu führt, *Arbeit, Anstrengung, Mühe* und *Beschwerden* κόπος *[kopos]* genannt werden kann. Ähnlich verhält es sich mit dem Verb κοπιάω *[kopiaō]* (seit Aristoph.). Es beschreibt sowohl den Vorgang des Sich-Abarbeitens: *sich mühen, plagen* (Aesop Fab. 391 P) und das damit verbundene Müdewerden: *sich erschöpfen* (bes. bei Aristoph., Jos. Bell. 6,142 und Philo Cher. 41), als auch das Ergebnis: die *Ermüdung* und die *Mattigkeit*, in der man sich zerschlagen fühlt.

2) Häufig begegnet πόνος *[ponos]* (seit Hom.) als Synonym zu κόπος *[kopos]*. πόνος *[ponos]* bezeichnet bei Hom. die körperliche *Anstrengung* im Krieg (πόνος μάχης *[ponos machēs]*, Il. 16,568; 17,718 u. ö.); allgemeiner bedeutet es die Arbeit und Mühe des Lebens (Plato Soph. 230 A); bei Xenoph. hat es die Bedeutung *Schmerz* (Mem. 2,2,5). πόνος *[ponos]* wird schließlich zum Lieblingswort der Stoiker (Epict. Diss. I,2,15; 7,30; II,1,10.13f u. ö.). Im NT kommt es nur 4mal vor (3mal in Offb). Das Verb πονέω *[ponēō]* (seit Pindar), *sich abmühen*, begegnet im NT dagegen nicht. – Gelegentlich wird neben κόπος *[kopos]* auch μόχθος *[mochthos]* (seit Hes.), *Anstrengung, Mühe*, genannt (im NT nur 3mal bei Paulus).

II Die LXX übersetzt mit κόπος *[kopos]* hauptsächlich hebr. *'āmāl, Mühsal* (Gen 31,42), *Mühe* (Pred 1,3; 2,18–22 LXX: μόχθος *[mochthos]* u. ö.), *Mißgeschick* (Ri 10,16), *Unheil* (Ps 10,7.14; 94,20; Hi 5,6f). κοπιάω *[kopiaō]* gibt häufig hebr. *jāga'*, *müde werden* (Jes 40,28.30), *sich mühen um* (Jes 43,22), *sich abmühen* (Jes 49,4; Hi 20,18) wieder. Die Begriffe begegnen im AT vorwiegend in späteren Texten wie DtJes, TritoJes, Pss sowie in Hi, Sir und Pred. Sie werden nicht – wie bei Philo – spiritualisiert, sondern in ihrem nüchternen Realitätsgehalt zum Ausdruck von Lebenspessimismus und Resignation, die in Israels Spätzeit immer stärker vordringen: »Das meiste (unseres Lebens) ist Mühsal und Beschwerde« (Ps 90,10 κόπος καὶ πόνος *[kopos kai ponos]*; vgl. Hi 3,10; 5,6f). »Was hat der Mensch für Gewinn von all seiner Mühe, womit er sich abmüht unter der Sonne?« (Pred 1,3 LXX μόχθος *[mochthos]*; vgl. 2,18ff). Selbst der Gottesknecht beklagt seine vergebliche Mühe: »Umsonst habe ich mich gemüht, um nichts und nutzlos meine Kraft verzehrt« (DtJes 49,4). Auf diesem Hintergrund wird das Anwachsen der eschatologischen Hoffnung auf eine Heilszeit verständlich, in der sich die Menschen nicht mehr umsonst zu mühen brauchen (TritoJes 65,23) und in der überhaupt die Mühsal des Lebens überwunden sein wird (Jes 33,24). Darüber hinaus gibt DtJes seiner Zeit die Verheißung: »Jünglinge werden müde und matt (κοπιάω *[kopiaō]*), Krieger straucheln und fallen, aber die auf den Herrn harren, empfangen immer neue Kraft (ἰσχύς *[is·chys]*), daß ihnen Schwingen wachsen wie Adlern, daß sie laufen und nicht ermatten, daß sie gehen und nicht müde werden« (DtJes 40,30f).

III Im NT kommt κόπος *[kopos]* (κοπιάω *[kopiaō]*) nicht weniger als 40mal vor, in den Evgg. spärlich, bei Paulus häufig. Folgende Bedeutungen lassen sich erkennen:

1) Der Vorgang des Sich-Abarbeitens: *sich mühen.* κοπιάω *[kopiạō]* wird zunächst unreflektiert von der alltäglichen *Arbeit* gebraucht (zB Mt 6,28; Lk 5,5; Röm 16,6; 1Kor 3,8 κόπος *[kọpos]*). Joh 4,38 und 2Tim 2,6 beziehen sich auf die Feld- und Erntearbeit, die als Gleichnis für die Arbeit am Reich Gottes verstanden wird. Offb 2,2 und 14,13 (κόπος *[kọpos]*) sind eschatologisch ausgerichtet: sie sprechen von der *Mühsal,* die in der Ewigkeit aufgehoben und beendet wird.

2) Das Ergebnis des Sich-Abarbeitens: die *Ermattung.* In Joh 4,6 wird, wie oft in der Antike, von der Ermüdung durch die Anstrengung einer Reise gesprochen. Die Gemeinde in Ephesus wird dafür gelobt, daß sie viele Verfolgungen ertragen hat und dennoch im Glauben nicht müde geworden ist (Offb 2,3). Eschatologisch ist Mt 11,28 zu verstehen: Christus will denen, die sich unter dem Anspruch des Gesetzes bis zur Erschöpfung abmühten, endgültige → Ruhe von dieser gesetzlichen Arbeit geben.

3) Das Besondere des paulinischen Sprachgebrauchs: die *Arbeit* in dem Herrn. Paulus verwendet zunächst κόπος *[kọpos]* und κοπιάω *[kopiạō]* zur Bezeichnung seiner eigenen Handarbeit (zB 1Kor 4,12; 1Thess 2,9). Diese handwerkliche Tätigkeit übt er im Rahmen seines missionarischen Berufes aus, um unabhängig von den Gemeinden zu sein. Sie steht also in einer inneren Beziehung zu seiner von Gott aufgetragenen Missionsarbeit. Diese Missionstätigkeit bezeichnet Paulus gelegentlich ebenfalls mit κόπος *[kọpos]* bzw. κοπιάω *[kopiạō].* Sie bedeutet für ihn einerseits drückende Last und sogar Schläge (2Kor 6,5; 11, 23.27), begleitet von der Gefahr der Erfolglosigkeit (Gal 4,11), — andererseits aufrichtende Freude (1Kor 15,10; Phil 2,16). Ihr Ziel ist es, jeden Menschen vollkommen in Christus vor Gott hinzustellen (Kol 1,29; vgl. 1Tim 4,10).

Mit Paulus zusammen arbeiten andere Missionare (Röm 16,12; 1Kor 16,16; 1Thess 5,12), deren Dienst »im Wort und in der Lehre« (1Tim 5,17) das gleiche will und das gleiche wirkt: nämlich die mühevolle Arbeit der Liebe (1Thess 1,3). *M. Seitz / H.-G. Link*

Lit.: AvHarnack, κόπος im frühchristlichen Sprachgebrauch, ZNW 27, 1928, 1ff — GSchrenk, Art. βάρος, ThWb I, 1933, 551ff — FHauck, Art. κόπος, ThWb III, 1938, 827ff — St.-B. I,608ff; 911ff; II,728; III,577, 1954ff[3] — ELohmeyer, Der Brief an die Kolosser und an Philemon, KEK IX,2, 1964[12], 89

Leben

Der Begriff *Leben* bezeichnet allg. die Lebendigkeit der organischen Natur (Pflanzen, Tiere), speziell das Dasein der Menschen. Leben und → Tod sind die gegensätzlich einander zugeordneten Grundkategorien alles Lebendigen; sie sind aufeinander bezogen und interpretieren sich wechselseitig. Zum Besonderen des menschlichen Lebens gehört, daß es nicht einfach naturhaft gegeben, sondern zur Gestaltung und Verwirklichung aufgegeben ist. Die griech. Sprache unterscheidet zwischen dem mehr naturwissenschaftlich-vital verstandenen Leben (ζωή *[zōæ]*) und der stärker ethisch orientierten Lebenshaltung bzw. Lebensführung (βίος *[bịos]*). Es ist aufschlußreich, daß im NT gerade der naturhaft-vitale Begriff aufgenommen und für die bes. Gottesgabe und -gemeinschaft verwendet wird.

Zur Ergänzung des griech. und biblischen Lebensverständnisses sei ausdrücklich auf die Artikel unter → Tod verwiesen.

βίος

βίος *[bios]* Leben · βιόω *[biōō]* leben · βιωτικός *[biōtikos]* zum Leben gehörig

I Das Subst. βίος *[bios]*, seit Hom., abgeleitet von dem entsprechenden Verb βιόω *[biōō]*, *leben*, urverwandt mit dem lat. *vivere* und dem dt. *quick*, bezeichnet das *Leben* in seinen konkreten Erscheinungsweisen und Äußerungen. Allg. ist von βίος *[bios]* als *Lebensdauer* und *Lebenszeit* die Rede (Plato Symp. 181d, 203d; Leg. VI,770a; VII,802a). Speziell meint βίος *[bios]* die individuelle Lebensweise des einzelnen, die aber nicht als geschichtliche Einmaligkeit verstanden wird, vielmehr als eine typische überzeitliche Verhaltensweise neben anderen typischen Gestaltungsmöglichkeiten des Lebens (Plato Leg. II,663b; Resp. 617dff). Bei Aristot. kommt das spezifisch griech.-ethische Lebensverständnis bes. klar zum Ausdruck, wenn er zwischen der genießenden (ἀπολαυστικός *[apolaustikos]*), handelnden (πρακτικός *[praktikos]*) bzw. politischen (πολιτικός *[politikos]*) und betrachtenden (θεωρητικός *[theōrētikos]*) Lebensform unterscheidet (Eth. Nic. I,3p 1095b 14ff). Später gewinnt βίος *[bios]* die konkreten Bedeutungen *Lebensunterhalt, Gewerbe, Vermögen* (vgl. βιωτικός *[biōtikos]*, *zum Leben gehörig, alltäglich*, Polyb. 4,73,8; Diog Laert. 7,22; Epict. Diss. I,26,3.7).

II In LXX übers. βίος *[bios]* – sofern es überhaupt ein hebr. Äquivalent wiedergibt – meist den Plur. von *jōm, Tag: jamin, Tage*. At. Geschichtsdenken entsprechend hat die LXX in erster Linie die zeitliche Bedeutung von βίος *[bios]* als *Lebensdauer* im Sinne der *vita quam vivimus* (hebr.: *die Tage des Menschen*) übernommen. Im Pentateuch und bei den Propheten kommt βίος *[bios]* überhaupt nicht vor. Hhld 8,7 begegnet βίος *[bios]* in der Bedeutung *Vermögen*, Spr 31,14 als *Lebensmittel*.

Sein spezifisches inhaltliches Gepräge erhält der Begriff in den Klagen des Hi (13mal). Hier erfährt ein Mensch im Elend des Daseins sein ganzes Leben als Frondienst (7,1), Schatten (8,9), Nichtigkeit (7,16) und Sorge (15,20). – Dem steht die Erkenntnis der Weisheit gegenüber, die dem Frommen langes Leben verheißt (Spr 3,2), das sie in ihrer Rechten hält (Spr 3,16), während die Gottlosen mit einem kurzen, schattenhaften Leben bestraft werden (Weish 2,1.4.5).

Der urspr. auf at. Hintergrund zeitlich orientierte βίος *[bios]*-Begriff wird in 4Makk unter hell. Einfluß ethisch umgeprägt. In Analogie zu den griech. Adj. (vgl. o. I: Aristot.) wird der βίος *[bios]* als gesetzestreue (νόμιμος *[nomimos]* 5,36; 7,15), gerade (ὀρθός *[orthos]* 1,15), angenehme (ἡδύς *[hædys]* 8,23) und sogar göttliche (θεῖος *[theios]* 7,7) Lebensweise verstanden.

III Im Gegensatz zu → ζωή *[zōæ]* begegnet βίος *[bios]* überraschend selten im NT (11mal, βιόω *[biōō]* kommt nur 1Petr 4,2 vor). Zwar finden sich alle drei im Profangriech. üblichen Bedeutungen auch im NT, aber mit charakteristischen Akzentverschiebungen.

1) Ausgesprochen zeitlichen Sinn als *Lebensdauer* hat βίος *[bios]* lediglich in der Koine-Version von 1Petr 4,3, ebenso wie βιόω *[biōō]* 1Petr 4,2; 1Tim 2,2 und 2Tim 2,4 begegnet βίος *[bios]* in der blasseren und allgemeineren Bedeutung (*alltägliches*) *Leben*, die gelegentlich auch ζωή *[zōæ]* annehmen kann.

2) Am häufigsten (6mal) verwendet das NT βίος *[bios]* in seiner konkreten, etwas äußerlichen Prägung der spätantiken Zeit als *Vermögen*. In diesem Sinn ist Mk 12,44 parr von der armen Witwe die Rede, die ihr ganzes Vermögen in den Opferstock gelegt hat, und Lk 15,12.30 von dem jüngeren Sohn des Hauses, der seine Habe mit Dirnen vergeudet hat. Ebenso konkret bewährt sich nach 1Joh 3,17 die wahre Liebe darin, daß sie die eigenen »Güter der Welt« mit dem notleidenden Bruder teilt.

3) Die spezifisch griech. Ausprägung von βίος *[bios]* als ethische *Lebensführung* (vgl. I) findet sich im NT nur andeutungsweise am Rande. 1Joh 2,16 spricht von Prahlerei in der Lebensweise und Lk 8,14 von Sorgen, Reichtum und Genußsucht des Lebenswandels – also nur negativ. Der Grund dafür, daß das NT den eigentümlich griech. βίος *[bios]*-Begriff nicht übernommen hat, liegt darin, daß nach nt. Verständnis der Mensch sein Leben nicht für sich und seine Tugenden lebt, sondern mit seinem Leben für andere und vor Gott verantwortlich ist.

H.-G. Link

ζωή

ζωή *[zōæ]* Leben · ζάω *[zaō]* leben · ζῷον *[zōon]* Lebewesen · ζωογονέω *[zōogonęō]* zeugen, lebendigmachen · ζωοποιέω *[zōopoięō]* Leben schaffen

ζάω *[zaō]*, kontrahiert zu ζῶ *[zō]*, seit Hom., heißt ganz allg. *leben*, ebenso bezeichnet das entsprechende Subst. ζωή *[zōæ]*, seit Hom., das *Leben* schlechthin (vgl. das urverwandte dt. *keck*). Aus der etwas jüngeren Zeit der Vorsokratiker und Hdt.s stammt das Subst. ζῷον *[zōon]*, das Menschen und Tiere im Unterschied zu leblosen Gegenständen als *Lebewesen* zusammenfaßt, die wiederum in λογικὰ ζῷα *[logika zōa]* (Menschen) und ἄλογα ζῷα *[aloga zōa]* (Tiere) differenziert werden können. Im NT begegnet ζῷον *[zōon]* (mit Ausnahme von Hebr 13,11 und 2Petr 2,12) nur in der Offb als Bezeichnung der vier Wesen am himmlischen Thron. – Noch jüngeren Datums, seit Aristot. und Theophr. gebräuchlich, sind die beiden zusammengesetzten Verben ζωογονέω *[zōogonęō]* und ζωοποιέω *[zōopoięō]*, die beide das *Beleben* und *Lebendigmachen* der Natur, meist das Zeugen der Tiere und *Wachsen* der Pflanzen bezeichnen. Das stärker naturhaft geprägte ζωογονέω *[zōogonęō]* findet sich im NT nur beiläufig und ganz selten, während das technische ζωοποιέω *[zōopoięō]* gelegentlich in soteriologische, nicht naturhafte Aussagen übernommen wird. I

1) In der klassischen Gräzität versteht man unter Leben zunächst die Lebendigkeit der → Natur, die Menschen, Tieren und Pflanzen in gleicher Weise zu eigen ist (vgl. zum Folgenden Bultmann, ThWb II,833ff). Insofern ist das Leben, das durch die Kraft der Selbstbewegung (κίνησις *[kinæsis]*) – im Unterschied zur mechanischen Bewegung – gekennzeichnet ist, für den Griechen ein naturwissenschaftlicher Begriff (Plato Leg. X,895cff; Phaedr. 245cff; Aristot. An. II,2 p 412b,16f; p 413a,22ff). Als Ursache des Lebens gilt die ψυχή *[psychæ]* (→ Seele), die sich Diogenes von Apollonia als ätherische Substanz (ἀήρ *[a·ær]*) vorstellt, während sie Xenoph. als wehenden Hauch (πνεῦμα *[pneuma]*) denkt (Diels, Vorsokratiker I,425,42). Ebenso wie ψυχή *[psychæ]* und ζωή *[zōæ]* gehören für griech. Denken auch ψυχή *[psychæ]* und σῶμα *[sōma]* (→ Leib) engstens zusammen (Plato Phaedr. 105cff; Aristot. An. II,1 p 412b,7ff): Das naturhafte Leben setzt sich aus den Bestandteilen Seele und Leib zusammen.

Nicht nur das einzelne Individuum, auch der ganze Kosmos gilt als lebendiger Organismus (ζῷον ἔμψυχον *[zōon empsychon]* Plato Tim. 30b) und beseelte Welt (κόσμος ἔμψυχος *[kosmos empsychos]*). Selbst die Götter werden großenteils in Analogie zu dem menschlichen Leib-Seele-Dualismus als Lebewesen (ζῷα *[zōa]*) vorgestellt (Aristot. Metaph. XI,7 p 1072b,28ff); Plato unterscheidet daher zwischen sterblichen (θνητά *[thnætą]* = Menschen) und unsterblichen (ἀθάνατα *[athanata]* = Götter) Lebewesen (Tim. 38cff).

Das Spezifikum des menschlichen Lebens sieht der Grieche in der dritten Komponente gegeben, die zu Seele und Leib dazukommt: die → Vernunft bzw. der Verstand, der νοῦς *[nous]*. Während σῶμα *[sōma]* und zT auch ψυχή *[psychæ]* mit dem Vorhandensein des naturhaften Lebens identisch sind, kommt der νοῦς *[nous]* von außen als göttliches Element in das menschliche Leben hinein, das dadurch über das naturhafte Dasein zB der Tiere hinaus zu einem Sein mit verschiedenen Möglichkeiten qualifiziert wird (→ βίος). Das kommt nicht nur in den verschiedenen Dativkonstruktionen zum Ausdruck, mit denen ζάω *[zaō]* verbunden werden kann (zB für das Vaterland: πατρίδι *[patridi]* Demosth. Or. 7,17; für den Vater: πατρί *[patrì]* Dion. Hal. 3,17,7), sondern ebenso in den adjektivischen, adverbialen und präpositionalen Zusätzen, die das Leben als gut (ἀγαθή *[agathæ]*), ordentlich (κοσμίως *[kosmiōs]*), vernünftig (κατὰ λόγον *[kata logon]*) oder schlecht (αἰσχρά *[ais·chra]*) charakterisieren (Plato Resp. 521a; Leg. VII,806e; III,689d; XII,944c).

2) In der Stoa wird die Parole »naturgemäß leben« (κατὰ φύσιν ζῆν *[kata physin zæn]*) **vertreten**. Damit ist jedoch nicht das naturhafte Dasein gemeint, vielmehr das vernunftgemäße (κατὰ λόγον *[kata logon]*) bzw. tugendsame (κατ' ἀρετήν *[kat aretæn]*) Leben, das dem Menschen, der sonst »tot« ist, erst zu der Erfüllung seines Seins (εὖ ζῆν *[eu zæn]*, *gut leben*) verhilft (vgl. Epict. Diss. I,9,19; II,9,7f; III,1,25f; IV,11,3 u. a.). In diesem Sinn kann auch von einem → βίος κατὰ φύσιν *[bios kata physin]* gesprochen werden. Fand der Grieche der klassischen Zeit die Verwirklichung seines Lebens meist in der Teilnahme an dem öffentlichen Geschehen in der Polis, so propagiert jetzt die Stoa im hell. Zeitalter die Abwendung von allem äußerlichen Treiben der Welt und stattdessen die Hinwendung zu dem inneren Leben der eigenen Person als das neue Lebensideal.

3) Während die Stoa zwischen äußerem und innerem Leben unterscheidet, differenziert der Neuplatonismus zwischen diesseitigem und jenseitigem Leben. Zwar besitzt nach Plotin der Mensch das naturhafte Leben, aber das vollkommene (τελεία *[teleia]*) und wahre (ἀληθινή *[alæthinæ]*) Leben findet sich in der einen göttlichen Welt (ἕν *[hen]*). Der Weg zu diesem eigentlichen Leben führt über die Abwendung vom Leib, die Reinigung (κάθαρσις *[katharsis]*) von allem Irdischen zu dem Augenblick der Schau (θέα *[theą]*), in der der Mensch das wahre Leben erreicht und mit ihm eins wird (vgl. Plotin Enn. I,4,3; VI,7,31 u. ö.).

4) Denkt der Neuplatonismus das Leben in einer Bewegung, die von unten nach oben aufsteigt, so beschreitet die Gnosis den umgekehrten Weg von oben nach unten. Leben (ζωή *[zōæ]*),

häufig mit dem → Licht (φῶς *[phōs]*) zusammengenannt (zB Corp. Herm. I,12), ist etwas schlechthin Göttliches, ein substanzhaftes Fluidum in der göttlichen Welt, durchaus ein physisches Etwas, aber zugleich von unzerstörbarer Dauer und lebenwirkender Kraft: die Unsterblichkeit (ἀθανασία *[athanasia]* Corp. Herm. I,28). In der menschlichen Welt ist dieses reine göttliche Leben nur in der Vermischung mit der Materie, im Gefängnis des Körpers, also nicht in Fülle, sondern nur in Form von versprengten kleinen Lebensfunken vorhanden. Deshalb gilt es, sich von der Fessel des Körpers zu befreien, um in der ekstatischen Schau (γνῶσις *[gnōsis]*; → Erkenntnis) wenigstens zeitweilig zur Einheit der inneren Lebensfunken mit dem Leben der göttlichen Welt zu gelangen (Corp. Herm I,6). Dieses wahre Leben wird irdisch nur punktuell in der Ekstase erreicht, während es sich in seiner Fülle erst zukünftig verwirklichen kann, wenn alle in der Materie versprengten Licht- und Lebenskörperchen wieder in die göttliche Welt zurückgekehrt sein werden (Corp. Herm. XII,15; XIV,10 u. ö.).

Damit wird im Verlauf der griech. Geistesgeschichte einerseits das eigentliche Leben zunehmend von dem konkreten alltäglichen Geschehen gelöst und in eine jenseitige göttliche Welt verlagert, andererseits der naturwissenschaftliche substanzhafte Lebensbegriff immer stärker in den Vordergrund gerückt, so daß sich das wahre menschliche Leben nicht so sehr in der Kontinuität geschichtlicher Ereignisse, als vielmehr in der Punktualität einer ungeschichtlichen ekstatischen Schau erschließt.

II 1) Der Israelit versteht unter *Leben*, verbal *ḥajāh*, subst. *ḥajjīm*, adj. *ḥāj*, durchaus etwas Natürliches, Vitales, Diesseitiges. Dagegen ist ihm die griech. Aufspaltung des Lebens in die Bereiche Leib, Seele und Vernunft völlig fremd. Zwar können im Hebr. anstelle der *ḥajjīm* auch *næphæsch*, *Seele* (zB Jos 10,28), oder *bāsār*, *Fleisch* (zB Gen 6,13), genannt werden, aber dabei handelt es sich nicht um griech.-analytische Begriffe, sondern um orientalisch-synthetische pars-pro-toto-Aussagen, die jeweils unter einem bestimmten Gesichtspunkt das ganze menschliche Leben umfassen. Wenn Lev 17,14 (vgl. Gen 9,4) das → Blut als der Träger des Lebens gilt (LXX: ἡ ψυχὴ πάσης σαρκὸς αἷμα αὐτοῦ *[hæ psychæ pasæs sarkos haima autou]*, dann ist das nicht als naturwissenschaftliche Feststellung, vielmehr als Annahme auf dem Hintergrund altorientalischer Riten zu verstehen (vgl. den Passaritus Ex 12): Sie zielt nicht so sehr auf Erkenntnis des verfügbaren, als vielmehr auf Anerkennung des unverfügbaren Lebens. Das israelitische Denken erfaßt das Leben nicht als ein naturhaftes oder naturwissenschaftliches Phänomen, sondern primär in der zeitlichen Dimension als Dauer, als die Tage der Lebenszeit, die einem Menschen von Jahwe, dem Herrn des Lebens, geschenkt werden (Gen 25,7; 47,28; Dtn 32,39; → βίος II). Langes Leben gilt als ein bes. Erweis göttlichen → Segens, der dem Gehorsamen verheißen wird (Gen 15,15; 25,8; Dtn 5,16; 30,19; Spr 3,1f; vgl. 2Kön 20,1ff). Demgegenüber bricht durch Krankheit, Feindschaft oder Einsamkeit die Macht des Todes in die Sphäre des Lebens ein (Ps 18,5f; 33,19; 56,14; 116,8; → Tod, vgl. die Abt. II der Art.). Vor allem kennt der Israelit, wie überhaupt der Orientale, nicht das griech. Ideal eines distanzierten und betrachtenden Lebens (θεωρητικός *[theōrætikos]*); stattdessen vollzieht sich nach orientalischem Verständnis das Leben im Engagement und so vitalen Äußerungen wie Hunger und Durst (zB Ri 15,18f), Haß und Liebe (zB Gen 24; 27), Wünschen und Begierden (zB 1Sam 1; 2Sam 13). Der Israelit kann das Leben in seiner Vitalität, Konkretion und Vielfalt nicht hoch genug schätzen (1Kön 3,11ff; Spr 3,16; Hi 2,4), es ist gleichbedeutend mit Gesundheit, Heil und Glück (Mal 2,5; Spr 2,19; Ps 56,14; Pred 9,9). Zum israelitischen Lebensverständnis gehört indessen nicht nur diese gemeinorientalische Vitalität, sondern auch der Besuch des Heiligtums, um in der Gemeinschaft der Lebendigen Jahwe, den Schöpfer des Lebens, zu loben und gelegentlich sogar zu schauen (Ex 33,18ff; Ps 27,4; 65,5; 84,5; 142,6; s. u. II,5). Nur in der äußersten Verzweiflung taucht der Gedanke an den Tod auf, der einem unerträglich gewordenen Leben ein Ende setzt (Jer 20,14ff; Hi 3,11ff; Tob 3,10).

2) Während es zur einhelligen Überzeugung des israelitischen Glaubens gehört, Jahwe als den Urheber und die Quelle des Lebens zu preisen (Jer 17,13; Ps 36,10; 139,13ff), stellen die Reflexionen des Jahwisten über den Ursprung des Lebens einsame und einzigartige Aussagen in einem Grenzbereich dar, der sonst im AT nicht angesprochen wird. Nach Gen 2,7 bildet Jahwe den Menschen aus Erde vom Ackerboden und haucht dem leblosen Leib göttlichen Odem ein, so daß er zu einem lebendigen Wesen (*næphæsch ḥajjāh*) wird. Hier wird nicht, wie die Übers. der LXX: ψυχὴ ζῶσα *[psychæ zōsa]* nahelegt, zwischen Leib und Seele unterschieden, vielmehr zwischen → Leib und Leben. Das gesamte physische, psychische und geistige Leben stammt von Gott; nimmt er seinen Lebensodem zurück, so zerfällt der Mensch zu Staub (Ps 104,29f; Hi 34,14f; vgl. v. Rad zSt.).

Die elementaren Dissonanzen des gegenwärtigen Lebens: Mühsal und Leerlauf der Arbeit, Schmerzen der Geburt, Scham und Angst bringt der Jahwist in einen ursächlichen Zusammenhang mit einer Urverfehlung und Schuld des Menschen (Gen 3). Nicht so sehr den Tod, den der vorexilische Israelit mehr als etwas Gegebenes hinnimmt (vgl. dazu Gen 2,17; 3,19), wohl aber die Verkürzung der Lebenszeit (Gen 6,3) und vor allem die Risse und Brüche im vorhandenen Leben versteht der Jahwist als göttliche Strafe und negatives Vorzeichen vor dem ganzen menschlichen Dasein, das

nun in einem gebrochenen Verhältnis zu der Harmonie des urspr. menschlichen Lebens gelebt werden muß.

3) Am charakteristischsten kommt die spezifisch israelitische Lebensauffassung im Deuteronomium zum Ausdruck. Jahwes Wort und Weisung stellt die Kultgemeinde beim Bundeserneuerungsfest vor die Wahl zwischen Leben und Tod (Dtn 30,1–20). Dem Gehorsamen wird Segen, Glück und Leben verheißen, während dem Ungehorsamen Fluch, Unglück und Tod in Aussicht gestellt werden (Dtn 30,15.19). Bis in die physische Existenz hinein reicht die Lebensmacht des göttlichen Wortes: »Nicht vom Brot allein lebt der Mensch, sondern von allem, was das Wort Jahwes schafft« (Dtn 8,3). Mit unerhörter Eindringlichkeit schärft das Dtn ein, daß der Gewinn des eigentlichen Lebens nicht von magischen Riten und Mysterien, sondern einzig von Jahwes Wort abhängt: »denn dieses Wort ist kein leeres Wort, sondern es ist euer Leben« (Dtn 32,47; vgl. Lev 18,5).

4) Ebenso rufen die Propheten Israel zu Jahwe zurück, von dem allein es noch eine Lebenschance angesichts des drohenden Unterganges erhalten kann (Am 5,4.14). Jes klagt über die Spötter im Volk, die mit dem Tod einen Bund geschlossen haben (Jes 28,15); Jer legt dem abtrünnigen Israel, das die Quelle des Lebens verlassen hat (Jer 2,13; 17,13), noch einmal den Weg des Lebens und des Todes vor (Jer 21,8). Am weitreichendsten hat Ez die physische Existenz mit dem Gehorsam gegenüber Jahwes Willen verbunden. Immer wieder betont er, daß der Gerechte am Leben bleiben darf, während der Gottlose sterben muß (Ez 3,18ff; 14,20; 18,4.9.13.17.20ff; 33,11; 37,5). Hier ist die Gabe des natürlichen Lebens ganz in das Bundesverhältnis (→ Bund) hineingenommen, dessen gehorsame Entsprechung Glück und Segen bedeutet, während der Übertreter sein Lebensrecht verwirkt hat. In den Visionen des Ez begegnet gelegentlich auch der Begriff des *rūªch hªchajāh* (LXX: πνεῦμα ζωῆς *[pneuma zōæs]*), der die schöpferische, lebendigmachende göttliche Macht umschreibt (Ez 1,20f; 10,17; 37,5.10).

Jeremias Unterscheidung zwischen den beiden Wegen wird in der Weisheitsliteratur aufgenommen, in der die → Weisheit den Weg zum Leben führen will, während die Wege der → Torheit in den Tod führen (Spr 2,18f; 3,2.18; 4,4.10.22; 5,6; 6,23; 8,35; 9,11.18 u. a.).

5) Selbstverständlich sind auch in den Psalmen die Traditionen von Jahwe, dem Geber des Lebens und Erretter vom → Tod lebendig (Ps 16,11; 27,1; 30,4f u. ö.). Indessen gerieten die Erwartungen der Frommen auf das verheißene lange und gute Leben zunehmend in einen unaufhebbaren Widerspruch zu den Erfahrungen des täglichen Lebens. So meldet sich in späteren Pss eine Auffassung zu Wort, die den traditionellen Lebensbegriff relativiert und das eigentliche Leben in der Verbundenheit mit Jahwe erblickt: »Deine Gnade ist besser als Leben« (Ps 63,3). Es kommt zu einem übertragenen Verständnis des Lebens in Gestalt einer spiritualisierenden »Lebensmystik« (vRad, Gerechtigkeit und Leben, 240ff), die ihre Sättigung und Zuflucht in einer bes. Lebensgemeinschaft mit Jahwe sucht und findet (Ps 16,5.9ff; 23; 36,8ff). Ps 73 geht noch einen Schritt darüber hinaus. Die Gewißheit der Nähe und Geborgenheit bei Jahwe bringt den Beter zur Hoffnung über den Tod hinaus: »Mag hinschwinden mein Fleisch, mein Herz! So bleibt Jahwe doch mein Teil für immer« (Ps 73,26). Das Festhalten an Jahwes Bundeszusage führt den at. Frommen unter dem Zwang der Theodizeefrage zu einer Jenseitshoffnung und damit zu einem eschatologischen Verständnis des Lebens. »Absolut unmagisch und unmythologisch wuchs hier eine Zuversicht, die sich allein aus der Gewißheit der Unzerstörbarkeit einer Lebensgemeinschaft ergab, die Gott angeboten hatte« (vRad, ebd 245; vgl. Ps 49,16; Hi 19,25ff).

In der Apokalyptik ist die individuelle Jenseitshoffnung der Psalmisten zu einer das ganze Volk umfassenden Auferstehungserwartung universalisiert (Jes 26,19; Dan 12,2; vgl. St.-B. I,885f).

6) Die Übers. der LXX hat in vielen Fällen das at. Lebensverständnis zugunsten des griech. ζωή *[zōæ]*-Begriffes uminterpretiert (vgl. LXX Dtn 32,39; Ps 55,14; 118; Spr 16,15; Hi 19,25; 33,30).

Das Spätjudentum hat zwar noch weitgehend das at. Lebensverständnis übernommen (Meg 27b; Taan 20b; Ber 55a; vgl. St.-B. IV,267.275.629), aber unter hell. Einfluß wird das wahre Leben mehr und mehr als Gabe des ewigen Lebens (ζωὴ αἰώνιος *[zōæ aiōnios]*), eines Lebens ohne Ende verstanden (4Makk 7,19; 15,3; 16,25; 17,12; 18,19 u. ö.). So kann das *ewige Leben* – wie dann auch im NT – ohne weiteren Zusatz einfach als ζωή *[zōæ]* (TestJud 25,1) oder ζῆν *[zæn]* (Ps Sal 15,15) bezeichnet werden. Seit der Makkabäerzeit ist der Glaube an ein Jenseits, → Auferstehung und ewiges Leben in weiten Kreisen jüd. Theol. verbreitet (vgl. St.-B. III,481ff). Wie in der Gnosis findet sich auch im Spätjudentum häufig die Verbindung von ζωή *[zōæ]*, φῶς *[phōs]* Licht, und γνῶσις *[gnōsis]* Erkenntnis (vgl. LXX Hos 10,12).

Im hell. Judentum ist der Glaube an die → Auferstehung der Toten vielfach durch die Lehre von der Unsterblichkeit der → Seele ersetzt (vgl. Weish 8,19f; Jos. Bell. 7,347f). Das irdische Leben verliert an Bedeutung (Weish 4,8f) oder wird gar als Fessel der Seele aufgefaßt (Philo Leg. All. II,57; III,21,151), das Sterben gilt mehr und mehr als sinnvolle Tat (4Makk 15,12; 2Makk 8,21; Jos. Bell. 7,337.341ff), und das eigentliche Leben wird als ἀθάνατος *[athanatos]*, *unsterblich*, in die jenseitige Welt verlegt (4Makk 15,3; Ps Sal 3,16; Philo Op. Mund. 155f).

Dagegen entspricht der Sprachgebrauch der Qumrantexte bezeichnenderweise ganz dem im AT. Neu ist nur eine gewisse Formelhaftigkeit, mit der der Begriff *Leben* als Heilsgut genannt wird (1QS III,7; IV,7; 1QH II,20.31; IX,66; 1QM I,9; XII,3; CD III,20).

III Es versteht sich fast von selbst, daß ein so zentraler Begriff wie der des Lebens substantivisch, verbal oder adjektivisch in allen Schriften des NT anzutreffen ist. Seine deutlichsten Ausprägungen hat das nt. Lebensverständnis in der Theol. des Paulus und des Johannes erhalten. Ebenso einleuchtend ist es, daß der nt. Lebensbegriff Elemente der at., jüd. und auch griech. Lebensauffassung in sich aufgenommen hat.

1a) Bei den Synoptikern finden sich die stärksten Anklänge an das at. Lebensverständnis. Das natürliche Leben gilt als ein unbezahlbares Gut (Mk 8,37). Die Macht Jesu wird häufig in Anspruch genommen, um Kranke oder vom Tod bedrohte Menschen am Leben zu erhalten (Mk 5,23, Aorist von ζῆν *[zæn], gesund werden*; vgl. Joh 4,47ff) oder sogar bereits Gestorbene in das irdische Leben zurückzuholen (Mk 5,35ff; Lk 7,11ff; Joh 11,1ff). Wie im AT wird das Leben in zeitlichen Kategorien erfaßt (Lk 1,75; vgl. Hebr 7,3; Röm 7,1ff) und als vital, begrenzt und vergänglich verstanden (Apg 17,28; Jak 4,14). Es ist kein Naturereignis, sondern ein Geschehen, das gelingen oder mißraten kann (Lk 15,13 ἀσώτως ζῆν *[asōtōs zæn], heillos leben*; 2Tim 3,12 εὐσεβῶς ζῆν *[eusebōs zæn], gottesfürchtig leben*). Das wahre Leben hängt von dem Wort Gottes ab (Mt 4,4 nimmt Dtn 8,3 auf), ein Leben in der Gottesferne wird als tot bezeichnet (Lk 15,25.32). Die Grundelemente der Lebenserhaltung, Nahrung und Kleidung, werden keineswegs gering geachtet, vielmehr dankbar als Gaben des Schöpfers empfangen (Mt 6,25ff; Lk 12,15). Gott, der töten und lebendig machen kann (Mt 10,28; Röm 4,17), ist der unumstrittene Urheber (Apg 17,25), Herr (Lk 12,20; Apg 10,42; Jak 4,15) und Inbegriff des Lebens: *der Lebendige* (θεὸς ζῶν *[theos zōn]* Mt 16,16; 20,63 u. ö.).

b) Dem gegenwärtigen Leben steht das zukünftige gegenüber (Mk 10,30; 1Tim 4,8 νῦν – μέλλουσα ζωή *[nyn – mellousa zōæ]*), das als unvergängliche Dauer vorgestellt wird (ζωὴ αἰώνιος *[zōæ aiōnios]* Mk 10,17 par; Mt 25,46; vgl. 2Tim 1,10: ζωὴ καὶ ἀφθαρσία *[zōæ kai aphtharsia], Leben und Unvergänglichkeit*). Es wird nicht durch die Unsterblichkeit der Seele erlangt – dieser griech. Gedanke ist dem NT völlig fremd –, sondern durch die Auferweckung der Toten von Gott geschenkt (Mk 12,26f). Die gelegentliche Bezeichnung jenes zukünftigen Lebens ohne erläuterndes Attribut als ζωή *[zōæ]* (s. o. II,6) läßt erkennen, daß es als das eigentliche, ursprüngliche, göttliche Leben gilt (Mk 9,43.45 par). Das bedeutet jedoch nicht, daß das irdische Leben – wie im späteren Griechentum – entwertet würde; im Gegenteil entscheidet sich am gegenwärtigen Verhalten gegenüber dem Willen Gottes die Teilnahme an jenem zukünftigen Leben (Mk 10,17 par; Lk 10,25; Mt 7,13f nimmt das Zwei-Wege-Schema von Jer 21,8 und der Weisheit auf). Am eindrücklichsten wird dieses Verhältnis zwischen gegenwärtigem und zukünftigem Leben in dem Gleichnis vom Endgericht dargestellt (Mt 25,31ff): die Ungehorsamen werden ewige Strafe erleiden, während die Gerechten in das ewige Leben eingehen werden (Mt 25,46).

2a) Das Lebensverständnis des Paulus ist entscheidend durch die Auferweckung Jesu Christi von den Toten bestimmt (1Kor 15,4). Seine geschehene Auferweckung hat die Macht des göttlichen Lebens über den Tod erwiesen (Röm 14,9). Damit ist Christus für Paulus zum Inbegriff der todüberwindenden und totenerweckenden göttlichen Lebensmacht geworden (2Kor 13,4). Leben bedeutet unvergängliches Leben Christi aus dem Tod und über den Tod hinaus.

Christus ist durch seine Auferweckung als zweiter Adam zugleich zum Anfänger eines neuen Lebens der Menschheit geworden (Röm 5,12ff; 1Kor 15,20ff). Das Leben der Christen ist nicht ihr eigenes Leben, sondern das Leben Christi: Christus lebt in ihnen (Gal 2,20; Phil 1,21), sie leben das Leben Christi (2Kor 4,10). Durch Christus ist ihr Leben gerechtfertigt (Röm 5,18), durch sein Leben werden sie gerettet werden (Röm 5,10). Das Leben Christi vermittelt sich den Christen nicht als gnostische naturhafte Kraft, auch nicht in mystischer

Vereinigung, vielmehr durch das → Wort des Lebens (Phil 2,16; vgl. 2Tim 1,10; Tit 1,2f) und die schöpferische Macht des lebendig machenden → Geistes (Röm 8,2.6.10f; 1Kor 15,45).

b) Das neue geistgewirkte Leben der Glaubenden (Röm 6,4) flüchtet sich nicht — wie in der Stoa und der Gnosis — aus dem konkreten Alltag in Indifferenz und Askese, vielmehr stellt es nach paulinischem Verständnis in den Dienst und die Verantwortung der jeweiligen und jemeinigen geschichtlichen Situation. Als ein Leben, das nicht mehr für sich selbst (Röm 14,7; 2Kor 5,15), sondern für Gott (Röm 6,10f) bzw. Christus (Röm 14,8; 2Kor 15,5) gelebt wird, führt es zu einem konkreten Handeln und Wandeln (Gal 5,25), das sich in der → Nachfolge und Übernahme des → Kreuzes Christi bewährt (2Kor 4,9f). So kommt Paulus zu der paradoxen Aussage: »Als die Sterbenden leben wir« (2Kor 6,9), weil das Leben aus dem Tod und durch den Tod gewonnen wird. Nicht für sich selbst zu leben, bedeutet zugleich, in Liebe für andere Menschen dazusein (Röm 13,8–10; 14,1ff). Bezeichnend sind in diesem Zusammenhang die Dative und σύν*(syn)*-Konstruktionen, die Paulus mit ζῆν *(zæn)* verbindet, um die Für- und Mit-Struktur des Lebens zum Ausdruck zu bringen.

c) Das neue Leben vollzieht sich gegenwärtig in der Dialektik von Schon-jetzt und Noch-nicht, von Indikativ und Imperativ (Gal 5,25): es ist schon vorhanden, aber noch nicht voll in Erscheinung getreten (Kol 3,3), schon Gegenwart, aber zugleich noch zukünftig. Christi → Auferweckung ist das Unterpfand unserer Auferweckung zu einem ewigen Leben ohne Tod und ohne die Gebrochenheit der vorhandenen Schöpfung (Röm 8,18ff). »Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus auch alle *lebendig gemacht werden*« (ζωοποιηθήσονται *[zōopoiæthæsontai]*, 1Kor 15, 22).

Das neue Leben erschöpft sich nicht in der geschichtlichen Zeit, es zielt auf die Überwindung des letzten Feindes, des Todes, und damit auf ewiges Leben (1Kor 15,26.28; Röm 6,22; Gal 6,8). Paulus stellt sich den Übergang vom zeitlichen zum ewigen Leben in der Tradition der Apokalyptik als kosmisches Weltdrama und wunderbare Verwandlung bzw. Entrückung vor (1Thess 4,13–17; 1Kor 15,20ff.35ff.51ff), — religionsgeschichtliche Vorstellungen, denen wir heute nur teilweise zu folgen vermögen. Im Unterschied zu spätjüd. Spekulationen beschränkt sich Paulus jedoch auf bildhafte Andeutungen der Gestalt des zukünftigen Lebens: es wird auch leibliches Leben sein (1Kor 15,35ff; 2Kor 5,1ff) — ein leibloses Leben ist für jüd. Denken nicht möglich —, ein Schauen von Angesicht zu Angesicht (1Kor 13,12; vgl. 2Kor 5,7), Gerechtigkeit, Friede und Freude (Röm 14,17), Herrlichkeit (δόξα *[doxa]* 2Kor 3,8f) bzw. Verherrlicht-Werden (Röm 8,17), vor allem aber ein Mit- und Bei-Christus-Sein (1Thess 4,17; 2Kor 5,8; Phil 1,23).

3a) Johannes versteht bereits den präexistenten Christus als ewiges Leben bei Gott und für die Menschen (Joh 1,4; 1Joh 1,1f), dh als lebenschaffende göttliche Kraft der alten wie der neuen Schöpfung. Der fleischgewordene Offenbarer Gottes bringt nicht nur mit seinem Wort ewiges Leben (Joh 6,68; 10,28; 12,50; 17,2), vielmehr ist er selber das wahre Leben (1Joh 5,20), wie es die Ich-bin-Worte in immer neuen Variationen umschreiben: »Ich bin das Brot des Lebens« (Joh 6,35.48), »das Licht des Lebens« (Joh 8,12), »die Auferstehung und das Leben« (Joh 11,25), »der Weg, die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,6). Der präexistente Sohn des ewigen Vaters ist in die Welt gesandt, um den Menschen mit seinem Wort und seiner Person das Leben zu geben (Joh 6,33; 10,10; 1Joh 4,9).

b) Das Leben aus und von Gott wird durch den → Glauben empfangen. Wer an den Sohn glaubt, der hat das Leben (1Joh 5,12), ewiges Leben (Joh 6,40.47), der ist schon vom Tod zum Leben hinübergeschritten (Joh 5,24; 1Joh 3,14). Das ewige Leben, das den Glaubenden geschenkt wird, äußert sich in der Liebe (Joh 15,9–17) und in der Freude (Joh 16, 20–24). Nach 1Joh 3,14 ist die Bruderliebe das Kriterium des wahren Lebens: »Wer nicht liebt, der bleibt im Tod. Wir wissen, daß wir vom Tod zum Leben hinübergeschritten sind, weil wir die Brüder lieben.«

c) Trotz mannigfacher Berührungspunkte mit dem gnostischen Lebensverständnis beschreitet Joh einen entgegengesetzten Weg. Während in der Gnosis das ewige Leben in ein fast unerreichbares Jenseits transponiert wird, holt Joh das göttliche Leben ganz in die Ge-

genwart herein und verbindet es – im Gegensatz zu gnostischen Spekulationen – unauflöslich mit dem Wort, dem Gebot und der Person Christi (Joh 17,3!). Dieses diesseitige ewige Leben scheint den Tod nicht mehr zu kennen, jedenfalls spielen Tod und Gericht für die Glaubenden keine Rolle mehr (Joh 5,24; 11,25). Dieses Leben aus Gott trägt eine »ewige Zukunft« in sich (Joh 4,14; 6,27; 12,25), und den Jüngern Christi wird lediglich noch die vollendende Schau der göttlichen Herrlichkeit in Aussicht gestellt (θεωρῶσιν τὴν δόξαν *[theōrōsin tæn doxan]*, Joh 17,24; vgl. Bultmann, ThWb II,872).

4) Die Offenbarung verbindet die Menschensohntradition mit dem Bild des geschlachteten Lammes: »Ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige. Ich war tot, und siehe, ich bin lebendig in alle Ewigkeit und habe die Schlüssel des Todes und des Totenreichs« (Offb 1,17f; vgl. 1,13ff; 4,9f). – Während das dem Hell. nahestehende JohEv. sich ganz auf das gegenwärtige Leben konzentriert, ist in der auf jüd. Traditionen zurückgreifenden Offb ausschließlich vom zukünftigen Leben die Rede. In der Vision vom neuen Jerusalem tauchen die altorientalischen, auch aus der Paradieserzählung (Gen 2,9–17) geläufigen mythischen Bilder des Lebensbaumes (Offb 22,2.14.19) und Lebenswassers (Offb 21,6; 22,1.17) wieder auf, um die ursprüngliche Fülle des Lebens in der neuen Stadt Gottes zu schildern. Am weitesten greift die Vision des neuen Himmels und der neuen Erde, in der die Überwindung des letzten Feindes, des Todes (vgl. Paulus 1Kor 15,26), und die Vollkommenheit des zukünftigen ewigen Lebens bei Gott verheißen wird: »Und Gott selbst wird bei ihnen sein, und er wird alle Tränen von ihren Augen abwischen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid noch Geschrei noch Mühsal wird mehr sein; denn das Erste ist vergangen« (Offb 21,3f). *H.-G. Link*

V ZUR VERKÜNDIGUNG

I. Unsere Lebenslage ist dadurch gekennzeichnet, daß das menschliche Leben keine einfach natürliche Vorgegebenheit oder selbstverständliche Gegebenheit mehr ist, sondern in weitestem Umfang beeinflußbar und dadurch radikal fraglich geworden ist.

1) Trotz bleibender Begrenzung sind die Grenzen des Lebens dem menschlichen Zugriff nicht mehr entzogen. Wir sind heute nicht nur in der Lage, durch vielfältige Möglichkeiten der Geburtenkontrolle den Beginn eines neuen Lebens selber zu planen, sondern durch biochemische Eingriffe in die Genstruktur (Genmanipulation) sogar die physischen Eigenarten und charakterlichen Eigenschaften werdenden menschlichen Lebens zu beeinflussen. Der Aufschwung der medizinischen Wissenschaft hat die Dauer und die Fähigkeit menschlichen Lebens in für vergangene Zeiten ungeahnter und unvorstellbarer Weise dem Zufall der Natur wie der scheinbaren Unabänderlichkeit des Schicksals entrissen und in die Hände ärztlicher Kunst gelegt. Namentlich die seit Dez. 1967 vorgenommenen Herztransplantationen haben Meinungen, die dieses Organ als das unauswechselbare göttliche Zentrum des menschlichen Lebens betrachteten, hinfällig werden lassen. Selbst die Möglichkeit, selber Leben zu produzieren und damit den Homunculustraum der Menschheit zu verwirklichen, scheint nicht mehr ausgeschlossen.

In ähnlicher Weise hat der Mensch die Verantwortung für das Ende des Lebens in seine Hand genommen. Heutzutage brauchen nicht mehr, wie in antiker und mittelalterlicher Zeit, Tausende von Menschen durch Hungerkatastrophen oder Seuchen zu sterben; wenn es dennoch geschieht, so liegt das weder an einem gottgewollten Schicksal noch an fehlenden menschlichen Möglichkeiten zur Vorbeugung und Hilfe, vielmehr an einem falschen Verständnis und Verhalten dem eigenen und fremden Leben gegenüber. Vor allem verfügen wir durch die Entwicklung von Atomwaffen über die grauenerregende Möglichkeit, in kürzester Zeit das gesamte pflanzliche, tierische und menschliche Leben auf der Erde zu vernichten.

2) In einem eigentümlichen Kontrast läuft mit der fast ins Unbegrenzte wachsenden Fähigkeit, gestaltend in das Leben einzugreifen, die zunehmende Unfähigkeit parallel, den Sinn des Lebens zu begreifen. Das sinnlose und grauenhafte Morden und Sterben in den beiden Weltkriegen hat für zahllose Menschen das Widerfahrnis des Todes zur beherrschen-

den Lebenserfahrung werden lassen und damit in einer bis dahin ungekannten Tiefe eine radikale Krise des Lebensverständnisses heraufbeschworen. Es ist als Reflexion dieser fundamentalen Lebenskrise des 20. Jh. zu verstehen, wenn Martin *Heidegger* in seiner Existentialanalytik des menschlichen Daseins das Leben als ein »Sein zum Tode« definiert (Sein und Zeit, 1960⁹, §§ 51–53). Jene grundstürzende Verunsicherung unseres gesamten Lebensverständnisses, -verhaltens und -gefühls, der keine traditionelle Lebensphilosophie (zB Dilthey) oder idealistische Lebensverklärung Stand zu halten vermag, ist keineswegs überwunden. Vielmehr zeigt sich gegenwärtig jener »Verlust der M i t t e« lediglich in anderem Gewand, wenn die einen sich blindlings ins Vergnügen stürzen, während andere sich resigniert in die Einsamkeit eines langweiligen Alltags zurückziehen. Je größer unsere Möglichkeiten zur Gestaltung des Lebens werden, desto weniger wissen wir, was wir mit ihnen anfangen und wie wir mit ihnen umgehen sollen. Wir wissen vielleicht zuviel ü b e r das Leben und verstehen zu wenig z u leben. So kommt es, daß wir uns den Zumutungen des Lebens nur allzu häufig — unsicher, orientierungslos, abgestumpft — verweigern, sei es in der stoischen Distanz bürgerlicher Selbstgenügsamkeit oder durch die gnostisierende Flucht in einen christlichen, wissenschaftlichen bzw. selbstgezimmerten Elfenbeinturm oder durch die radikale Verneinung im Selbstmord.

II. In einer solchen Situation kann das biblische und namentlich das at. Lebensverständnis einige wegweisende Orientierungspunkte geben, die zwar nicht die Lösung aller heutigen Lebensprobleme bedeuten — man sollte sich vor derartigen übertreibenden und unglaubwürdigen Behauptungen in acht nehmen —, die aber dazu helfen können, sich in der Vielfalt von Lebensmöglichkeiten und dem Chaos von Lebensunfähigkeit zurechtzufinden.

1) Da es heute alles andere als selbstverständlich ist, das eigene oder das Leben anderer zu akzeptieren und zu achten, vielmehr Verachtung, Angst und Verneinung des Lebens um sich greifen, gehört es mehr denn je zum Evangelium der christlichen Botschaft, das natürliche Leben als gute G a b e und Geschenk des Schöpfers zu verstehen und das geschichtliche sinnentleerte oder zerrüttete, weil verschuldete Leben, das seine Existenzberechtigung verwirkt hat, als von Christus übernommenes und vergebenes Leben zu verkündigen, das durch ihn von neuem bejaht und zu Stand und Wesen gebracht wird. Es bedarf eines bewußten Glaubensaktes, das eigene und fremde Leben mit seinen Irrungen und Wirrungen anzunehmen (vgl. Max Frischs Roman »Stiller« zum Problem des Sich-annehmens) und als Chance zu be- und ergreifen. Wir können heutzutage gar nicht genug von der at. L e b e n s b e j a h u n g (vgl. → ζωή *[zōæ]* II,1) lernen, weil sie uns am meisten fehlt. Auch die Klage über ein vergebliches, nichtiges Leben (vgl. Pred 1,2f) gewinnt erst auf dem Hintergrund der bejahten Gabe (vgl. Pred 3,12f) ihre Dringlichkeit und Tiefe (vgl. Miskotte 249ff; 457ff). *Kierkegaard* nennt die Verzweiflung die eigentliche Lebenssünde der Christen (Die Krankheit zum Tode II) und *Nietzsches* Vorwurf, den man nicht mit dem billigen Hinweis auf die Unsichtbarkeit des Glaubenslebens abtun sollte, weist in ähnliche Richtung: »Bessere Lieder müßten sie mir singen, daß ich an ihren Erlöser glauben lerne: erlöster müßten mir seine Jünger aussehen« (Also sprach Zarathustra, II, Von den Priestern). Wenn Lebensmut und Lebensfreude Gaben des Evangeliums sind, warum leben dann so viele Christen ängstlich und verkrampft?

S e l b s t m o r d ist freilich keine Lösung der Lebensprobleme. Aber angesichts der großen Schuld von Christen am Tod unzähliger Menschen haben wir kein Recht mehr, Selbstmörder zu verurteilen (vgl. die Verurteilung der Selbstverbrennung von Jan Palach am 17. 1. 1969 in Prag durch Papst Paul VI.) und ihnen generell ein christl. Begräbnis zu verweigern. Wie Jeremia (20,14ff) und Hiob (3,11ff) sich mit Selbstmordgedanken herumgetragen haben, kann ein ausweglos gewordenes Leben in einer verzweifelten Grenzsituation zu jenem verzweiflungsvollen Schritt führen (vgl. J. Klepper).

2) Es kann heute nicht mehr genügen, mit dem antiken Griechentum oder einem neuzeitlichen Naturalismus das Leben als einen zeitlosen, immer wiederkehrenden Rhythmus

eines ewigen »Stirb und Werde« zu verstehen oder sich mit Goethe an den Busen der holden und guten Mutter Natur zu schmiegen (vgl. die Gedichte »Sendschreiben«, »Auf dem See«, »Natur und Kunst«). Der Gott Israels weist sein Volk mit der Gabe des kreatürlichen Lebens in die Aufgabe der geschichtlichen Verwirklichung ein. Leben bedeutet also, einen zeitlich begrenzten, einmaligen und unumkehrbaren Weg zu gehen, der sein Ziel erreichen wie verfehlen kann. Lebenserfüllung gewinnen wir nicht in stoischer Distanz auf der Zuschauertribüne (»ohne mich«), sondern im Engagement des Interesses (*interesse* = dabei-, dazwischensein) für das Leben anderer. Das konkrete Eintreten Jesu für die Befreiung des unterdrückten, verdrängten, verratenen und »lebensunwerten« Lebens versperrt den Christen die Flucht in weltabgewandte fromme Selbstgenügsamkeit oder jenseitssüchtige Schwärmerei und verpflichtet sie stattdessen zur Teilnahme an dem konkreten gegenwärtigen Leben der Zeitgeschichte. »Die Sünde taugt nicht länger als Alibi für die Verleumdung des Lebens und der Welt« (H. P. Schmidt in: Leben angesichts des Todes, 216). Jesu Sterben für das Leben seiner Feinde läßt die Menschen nicht länger »ohne Hoffnung ihr Leben der Großen Weigerung . . . hingeben« (H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 268), vielmehr ruft und befreit es zur Annahme der Zumutungen des Alltags.

3) Das einsame »gezeichnete Ich« G. Benns kann nach biblischem Verständnis nicht als die Regel, sondern lediglich als Grenzfall des Lebens gelten. Vielmehr leben wir in der Gemeinsamkeit aller Geschöpfe, des Volkes, der Gesellschaft, der Kirche, der Familie und des Gegenübers von Mann und Frau. Damit ist die Sozialität des Lebens gegeben. Wir leben nicht als geschlossene und voneinander isolierte Monaden nebeneinander, sondern in Angewiesenheit aufeinander, Offenheit füreinander und Gesellschaftlichkeit miteinander (vgl. ζωή III 2b). Angesichts der heutigen Möglichkeiten, hilfreich oder zerstörend in das menschliche Leben einzugreifen, haben wir in weitaus höherem Maß als frühere Zeiten die Gestaltung und Vernichtung des Lebens für- und miteinander zu verantworten. Diese soziale Verantwortung werden wir nur in der Dankbarkeit für die Gabe des Schöpfers und in der durch Christus neubegründeten Bejahung des Lebens recht übernehmen, ertragen und zum Guten wenden können.

4) Zum menschlichen Leben gehören auch → Leib und → Geist. Dabei handelt es sich nach bibl. Verständnis nicht um zwei konkurrierende Begriffe, die auf einen griechischen Geist-Leib-Dualismus hinauslaufen, vielmehr um zwei zusammengehörige Ganzheitsaussagen über das Leben.

a) Das bibl. Denken kennt kein leibloses Leben, das — wie etwa im Griechentum — als unsterbliche Seele dem vergänglichen materiellen Leib gegenübergestellt werden könnte. Der Mensch hat nicht einen Leib, sondern er ist Leib (vgl. R. Bultmann, Theol. NT, § 17). Asketische Negation, christlich-gnostische Abwertung sowie fromme Verdächtigung des leiblichen Lebens und seiner schöpfungsmäßigen Funktionen haben keinen Anhalt an dem Hauptstrom der bibl. Überlieferung. Warum verstehen gerade häufig die Christen so wenig den Schrei der hungernden Völker nach »Notdurft und Nahrung des Leibes und Lebens« (Luther, Kl. Kat., Erkl. z. 1. Art.) angemessen zu beantworten?

b) Entsprechend ist mit dem geistlichen Leben nach bibl. Verständnis keine abstrakte innerliche Weltabgewandtheit gemeint, sondern die belebende Macht des gesamten geistigen, psychischen und physischen Lebens, die schöpferische Kraft zur Verwirklichung des neuen Menschen im Alltag der Welt (Paulus!). Zu dem geist-vollen Leben der neuen Geschöpfe Gottes (vgl. 2Kor 5,17) gehören neben der → Liebe auch »Tugenden« wie zB Humor, Phantasie und Fähigkeit zum Spiel.

III. Das Joh-Wort: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,6) weist die Richtung, in der der »Sinn« des Lebens zu suchen und zu finden ist. Jesus Christus löst nicht alle unsere Lebensprobleme, aber er läßt uns teilnehmen an seinem Eintreten für das wahre Leben und verheißt darin Sinn und Erfüllung in einem bejahten, geschichtlichen, sozialen, leiblichen und geistvollen Leben (vgl. II).

Dieser Teilnahme an dem Weg Jesu, dh der Lebensgemeinschaft mit Gott, ist zugleich verheißen, den → Tod zu überdauern: »Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt« (Joh 11,26 Z). In der Tat setzt der Tod dem Leben seine unübersteigbare Grenze (vgl. Gen 6,3). Es ist durchaus nicht christlich, mit den korinthischen Schwärmern den Tod in einem himmelstürmenden Enthusiasmus überspringen zu wollen oder mit den griech. Idealisten von einer unsterblichen Seele zu träumen. Die Kraft des göttlichen Lebens liegt darin, daß es den Tod nicht überspielt, sondern Leben aus dem Tod und über den Tod hinaus bedeutet. Christen hoffen daher auf die Auferweckung von den Toten und die Beseitigung des letzten Feindes, des Todes (vgl. 1Kor 15,26). Erst dann wird das Leben aus Gott und mit Gott seine volle Erfüllung finden.

Das ewige dh göttliche Leben beginnt in der Gegenwart. Von dem zukünftigen Leben sollten wir sehr viel zurückhaltender als frühere Generationen reden; schon deshalb, weil das NT im Gegensatz zu schwelgenden spätjüd. Ausmalungen sich in diesem Punkt einer keuschen Zurückhaltung befleißigt. Wie das künftige ewige Leben vorzustellen ist, läßt sich gegenwärtig mehr in Negationen des Vorhandenen als in Positionen des Zukünftigen umschreiben. Es meint weder die Fortsetzung des irdischen Lebens in unbegrenzter Dauer noch ein platonisches jenseitiges Doppelleben, sondern die Gemeinschaft mit dem todüberwindenden Gott unter Bedingungen und Verhältnissen, die die Brüche des gegenwärtigen Lebens und den letzten Feind, den Tod, hinter sich gelassen haben (vgl. Offb 21,4f).

In der Teilnahme an dem Weg Jesu, dh in der Gemeinschaft mit Gott wandelt sich das gegenwärtige Leben von einem Sein zum Tode zu einem Dasein fürs Leben. *H.-G. Link*

Lit.: GQuell, Die Auffassungen des Todes in Israel, 1925 – LDürr, Die Wertung des Lebens im AT und antiken Orient, 1926 – OProcksch, Der Lebensgedanke im AT, in: Christl. Wiss. 4, 1928, 145ff. 193ff – EEbeling, Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier, 1931 – HPribnow, Die johanneische Anschauung vom »Leben«, 1934 – GvRad/GBertram/RBultmann, Art. ζάω, ζωή, ThWb II, 1935, 833ff – GvRad, Alttestamentliche Glaubensaussagen von Leben und Tod, in: Allg. ev.-luth. Kirchenzeitg. 71, 1938, 826f – OMichel, Der Mensch zwischen Tod und Gericht, DTh 8, 1941, 10off – HThielicke, Tod und Leben, 1946 – FMußner, ΖΩΗ. Die Anschauung vom »Leben« im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe, MThS I,5, 1952 – JNSevenster, Leven en dood in de evangelien, 1952 – ChrBarth, Art. Leben und Tod, EKL II, 1958, 1040ff – GvRad, »Gerechtigkeit« und »Leben« in der Kultsprache der Psalmen, ThB 8, 1958², 225ff – ThCVriezen/ELohse/DGeorgi/HConzelmann/PAlthaus, Art. Ewiges Leben, RGG II, 1958³, 799ff – KBarth, KD III,2, 1959², 714ff – AHultkrantz, Art. Leben, RGG IV, 1960³, 248f – FDelekat, Tod, Auferstehung, ewiges Leben, EvTh 21, 1961, 1ff – GvRad, Das erste Buch Mose, Genesis, ATD 2–4, 1961⁶ – BSteffen, Art. Ewiges Leben, EKL I, 1961², 1217ff – RBultmann, Das Urchristentum, 1962, 42f.124 – GvRad, Theologie des AT I, 1962⁴, 402ff – RBultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK II, 1964¹⁸ (s. v. ζωή) – WEichrodt, Theologie des AT II.III, 1964⁵, § 24, 346ff – HMiskotte, Wenn die Götter schweigen, 1964², 362ff (Erkenntnis und Leben); 457ff (Leben und Licht) – RBultmann, Theologie des NT, 1965⁵, § 18; § 40 – GBornkamm, Taufe und neues Leben bei Paulus, in: Das Ende des Gesetzes, 1966⁵, 34ff – DHill, Greek Words and Hebrew Meanings, Studies in the Semantics of Soteriological Terms, 1967, 162ff – GDautzenberg, Sein Leben bewahren, 1966 – DHill, Greek Words and Hebrew Meaning, SNTSMS 5, 1967, 163ff – Leben angesichts des Todes, hrsg. v. MLHenry u. a., HThielicke z. 60. Geb., 1968 – ESchweizer, Die Leiblichkeit des Menschen, EvTh 29, 1969, 40ff – FMußner, Jesu Lehre über das kommende Leben nach den Synoptikern, Conc 6, 1970, 692ff.

Leer, Eitel

Das Wort *leer* bezieht sich konkret auf Sachen, übertragen auf Personen. κενός *(kenos)* meint zunächst den fehlenden Inhalt bei Dingen (zB ein leerer Brunnen, leeres Haus etc.), dann bei Menschen ein intellektuell inhaltloses und ethisch nichtiges Leben, das εἰς κενόν *(eis kenon)* (*wirkungslos*) gelebt wird. Das Wort μάταιος *(mataios)* mit seinen Derivaten ist von vornherein stärker anthropologisch orientiert; es kennzeichnet einen Menschen, der göttlichen oder menschlichen Normen nicht entspricht und deshalb trügerisch, grundlos, zwecklos, frevelhaft oder töricht lebt.

κενός

κενός *[kenos]* leer · κενόω *[kenoō]* leer machen, zunichte machen · κενόδοξος *[kenodoxos]* prahlerisch · κενοδοξία *[kenodoxia]* Prahlerei, Irrtum

I 1) κενός *[kenos]*, häufig seit Hom. belegt, heißt urspr. *leer, ohne Inhalt*, und ist der gegensätzliche Begriff zu πλήρης *[plæræs]* bzw. μεστός *[mestos]*, *voll* (→ Fülle). In dieser wörtl. Bedeutung wird κενός *[kenos]* meist in Verbindung mit Sachen, gelegentlich auch mit Personen gebraucht: ein leerer Krug, eine leere Zisterne (vgl. Gen 37,24), ein leeres Haus etc.; bei Personen bedeutet κενός *[kenos]*: mit leeren Händen (vgl. Gen 31,42).

In übertragenem Gebrauch bezeichnet κενός *[kenos]* bei Sachen entweder den fehlenden Inhalt (zB κενοὶ λόγοι *[kenoi logoi]*, *leere Worte*, Plato Laches 196b) oder die fehlende Wirkung, auf die bes. die Formulierung εἰς κενόν *[eis kenon]*, *umsonst*, hinweist (PapPetr II,37,1b,12; Jos. Ant. 19,96). Bei Personen heißt κενός *[kenos]* zunächst *hohl, nichtig* als intellektuelles Urteil (κενὸς τοῦ νοῦ *[kenos tou nou]* Soph. Oed. Col. 931), dann im ethisch-moralischen Sinn *nichtig, eitel* (Soph. Ant. 709).

2) κενόω *[kenoō]*, seit Hdt., bedeutet *leer machen*, entweder im Sinne von *berauben* (Aischyl. Suppl. 660; vgl. Phil 2,7) oder von *zunichte machen* (Vettius Valens II,22p,90,7).

3) κενόδοξος *[kenodoxos]* ist ein Mensch, der sich ein unbegründetes Ansehen (κενὴ δόξα *[kenæ doxa]*) zu verschaffen sucht: *prahlerisch, aufschneidend* (Polyb. 27,6,12).

4) κενοδοξία *[kenodoxia]* meint entweder *eitle Prahlerei* und *nichtige Ruhmsucht* (Polyb. 3,81,9) oder den *Irrtum* bzw. *Irrwahn* (Epic. p 78,7).

II 1) Das Hebr. hat kein bestimmtes Wort, das dem griech. κενός *[kenos]* entspräche. Das zeigt sich daran, daß LXX 19 verschiedene hebr. Wörter mit κενός *[kenos]* übers., am relativ häufigsten das hebr. *riq, leer, nichtig, haltlos*. Das Schwergewicht der Belege liegt einerseits bei den Propheten (Jes, Jer), andererseits bei den späten Schriften des AT (bes. Pss, Hi, Sir).

2) κενός *[kenos]* begegnet durchaus häufig im wörtl. Sinn (leere Krüge Jer 14,3; mit leeren Händen Ex 3,21; Dtn 15,13 u. ö.), gewinnt aber seinen bes. Akzent in der Verschärfung der übertragenen Bedeutung. Ri 9,4; 11,3 ist von ἄνδρες κενοί *[andres kenoi]* die Rede, *nichtsnutzigen Leuten*, die nicht zur Jahwegemeinde zählen und zu allen Untaten bis zum Mord fähig und bereit sind. – Die Propheten verkündigen das Sich-abwenden von Jahwe als Sich-preisgeben an das Nichtige: Israel sucht bei den Ägyptern nichtige Hilfe (Jes 30,7), es hat Jahwe vergessen und opfert dem Nichtigen (= den Götzen, Jer 18,15). Das Nichtige wird in der prophetischen Verkündigung verschärft als trügerische Macht des Nichts, auf die man sich nicht verlassen kann (Jes 29,8), und als Sinnlosigkeit des Lebens entlarvt, der gegenüber allein Jahwe Bestand verleiht: Die Erwählten des Herrn werden sich nicht umsonst mühen (Jes 65,23).

3) Am häufigsten begegnet der Begriff in den Klagen des Hiob. Er empört sich über das eitle Reden (27,12) und den haltlosen Trost (21,34) seiner Freunde. Aber er sieht nicht nur seine Umgebung, sondern auch sein eigenes Leben im Nichtigen versinken. Er klagt über sinnlose Monate (7,3) und vergebliche Hoffnung (7,6) bis zu dem Aufschrei: »Laß ab von mir! Denn mein Leben ist ein Nichts« (7,16). Hier sieht sich ein Israelit grundlos dem Fluch der Nichtigkeit ausgeliefert, in der er nur umkommen kann, wenn Jahwe ihn nicht herausreißt.

III κενός *[kenos]* findet sich fast ausschließlich bei Paulus, gelegentlich in den Deuteropaulinen, bei den Synopt. so gut wie nicht, κενόω *[kenoō]* nur bei Paulus.

1) Während κενός *[kenos]* in der wörtl. Bedeutung *leer* nur im Gleichnis von den treulosen Weingärtnern verwendet wird (Mk 12,3 par), hat Paulus dem Begriff seine spezifische Prägung gegeben, wobei er bes. häufig die negative Formulierung μὴ εἰς κενόν *[mæ eis kenon]*, *nicht vergeblich* (wörtl.: *ins Leere hinein*), braucht. Deutete in der LXX die Vokabel bes. die inhaltliche Leere und Nichtigkeit an, so jetzt mehr die Wirkungslosigkeit. Subj. der paulinischen Aussagen sind die Gnade (2Kor 6,1), das Kerygma (1Kor 15,14), die Missionsarbeit (1Thess 3,5) oder der Apostel selbst in seiner Wirksamkeit (Gal 2,2; Phil 2,16). Es geht also – positiv formuliert – um die Macht und Kraft der paulinischen Mission. Als Gottes Werk geschieht sie in Vollmacht (ἐν δυνάμει *[en dynamei]*; → Macht) im Gegensatz zu heidnischem, wirkungslosem und leerem Geschwätz (Eph 5,6). Für den Apostel steht mit der Wirkung seiner Verkündigung die Macht der göttlichen Gnade auf dem Spiel; deshalb soll und darf die Missionsarbeit (die Gnade, das Kerygma) *nicht wirkungslos* sein (μὴ εἰς κενόν *[mæ eis kenon]*).

2) Demgegenüber legt das Verb κενόω *[kenọō]* den Akzent auf die inhaltliche Leere und das Zunichtewerden. Bezeichnenderweise formuliert Paulus wieder negativ und dazu passivisch: Inhalte, die nicht entleert werden dürfen, sind der → Glaube (Röm 4,14), das → Kreuz Christi (1Kor 1,17) und der missionarische Ruhm (2Kor 9,3; s. o. 1); Kreuz und Glaube sind die inhaltliche Mitte des Ev., seine Kraft. Deshalb soll der richtende und rettende Anstoß des Kreuzes Christi nicht durch Weisheit der Rede zunichte gemacht (1Kor 1,17) und der Heilsweg des Glaubens nicht durch Gesetzesgerechtigkeit zerstört werden (Röm 4,14).

3) Umstritten ist die Bedeutung von ἐκένωσεν ἑαυτόν *[ekẹnōsen heautọn]* in dem vorpaulinischen Christuslied Phil 2,6–11 (V. 7). E. Käsemann (Ex. Vers. u. Bes. I,71ff) interpretiert die Stelle im Anschluß an A. Oepke (ThWb III,661) vom hell. Hintergrund der gnostischen Urmensch-Erlöser-Lehre her als das Ereignis der Menschwerdung (Inkarnation) des präexistenten Christus: Er entäußerte sich selbst, dh er vertauschte freiwillig seine präexistente göttliche Seinsweise (V. 6) mit der allg. menschlich-irdischen (vgl. 2Kor 8,9; so auch Barth, Phil., zSt). Diesem Verständnis von Phil 2,7 steht die Interpretation von E. Lohmeyer (aaO, 35ff) und J. Jeremias (ThWb V,708f) gegenüber, die das Christuslied aus der palästinensischen Urgemeinde herleiten und von Jes 53 her verstehen. Nach Jeremias ist »die im Griechischen nirgendwo belegte und grammatisch außerordentlich harte Wendung ἐκένωσεν ἑαυτόν *[ekẹnōsen heautọn]* die genaue Wiedergabe von (hebr.) *hæʿærāh naphschō* (Jes 53, 12)« (aaO, 708). Demnach wäre zu übers.: er goß sein Leben aus (hebr. Jes 53,12), dh er schüttete sich selbst aus (griech. Phil 2,7); dann meint die Stelle die Preisgabe und Hingabe des Lebens Jesu am Kreuz. Da aber der Kontext (V. 7) vom allg. Menschsein spricht und erst V. 8 von Erniedrigung und Gehorsam bis zum Tod am Kreuz die Rede ist, wird der ersten Deutung der Vorzug zu geben sein. *E. Tiedtke / H.-G. Link*

μάταιος

μάταιος *[mạtaios]* nichtig · ματαιότης *[mataiọtæs]* Nichtigkeit · ματαιόω *[mataiọō]* zunichte machen · μάτην *[mạtæn]* vergeblich · ματαιολογία *[mataiologia]* leeres Geschwätz · ματαιολόγος *[mataiologos]* Schwätzer

μάταιος *[mạtaios]*, abzuleiten von μάτη *[mạtæ]* = *Fehler, Vergehen*, und ματία *[matia]* = *vergebliches Bemühen*, bedeutet *nichtig*, der Ursache und der Wirkung nach, daher sowohl *trügerisch, erdichtet, grundlos* als auch *vergeblich, wirkungslos, zwecklos*. I

In der griech. Lit. stehen bei μάταιος *[mạtaios]* und Wörtern derselben Wortgruppe bestimmte Werte, sittliche Normen, religiöse Wirklichkeiten, erkannte Wahrheiten und Tatsachen auf dem Spiel. Wer sie wissend oder unwissend ignoriert, an ihnen vorbeilebt, sie verletzt, dessen Verhalten fällt unter das Urteil μάταιος *[mạtaios]*. Während dadurch das Sein des Menschen in trügerischen Schein verwandelt wird, legt das in ähnlichen Zusammenhängen verwendete → κενός *[kenọs]* den Akzent auf die inhaltliche Leere von Sachen wie Personen, die deshalb als *nichtig, wertlos* oder *eitel* gelten. Besonders häufig findet sich der Begriff bei den Tragikern. Kreon, durch Machtgier und Haß verblendet, fühlt sich vom Schicksal genarrt und bezeichnet sich selbst zuletzt als einen ἀνὴρ μάταιος *[anær mạtaios]*, was mit »Tor«, aber auch mit »Frevler« übersetzt werden kann (Soph. Ant. 1339); denn er hat die göttliche Warnung verachtet und seine Freiheit mißbraucht. Das Griechentum rät zur Einsicht und Besonnenheit, um sich vor solchen Verirrungen zu schützen.

Gegen das Vordringen der ματαιότης *[mataiọtæs]* prägt Aischyl. (Suppl. 197f) den Gegenbegriff des μὴ μάταιον *[mæ mạtaion]*, der sich in der σωφροσύνη *[sōphrosynæ]* (→ Zucht, Besonnenheit) erweist. – Im späteren Griechentum tritt der Begriff überraschend in den Hintergrund. Die griech. Antike hat sich weder von der Skepsis zu einem konsequenten Relativismus oder gar Nihilismus hinreißen lassen, noch besaßen ihre Götter die Kraft zur wirksamen Überwindung der negativen ματαιότης *[mataiọtæs]*. Offenbar ist in späterer Zeit der Kampf zwischen μάταιος *[mạtaios]* und μὴ μάταιον *[mæ mạtaion]*, zwischen Schein und Sein des Menschen erlahmt.

LXX verwendet μάταιος *[mạtaios]*, μάτην *[mạtæn]* etc. zur Übers. mehrerer hebr. Wörter, die *Nichtigkeit* in verschiedener Hinsicht bezeichnen: am häufigsten für *hæbæl* (*Hauch, Nichts, Wahn*), *schāw'* (*das Nichtige, Lüge*), *kāzāb* (*Wahn, Täuschung*), auch *tōhu* (*Leere*, adv. *umsonst*), *chinnām* (adv. *grundlos, umsonst*), *'āwæn* (*Sünde*). Damit sind die vielen Möglichkeiten genannt, mit denen der Mensch sich der Wirklichkeit Gottes, seiner Offenbarung, seiner Forderung widersetzen kann. II

Schon diese verschiedenen hebr. Ausdrücke zur Bezeichnung des Nichtigen lassen erkennen, daß in der LXX zahlreichere, aber vor allem schärfere und radikalere μάταιος *[mataios]*-Aussagen gemacht werden als bei den griech. Tragikern. Exemplarisch für die kompromißlose Konfrontation Jahwes mit dem Nichtigen steht Ex 20,7 »du sollst den Namen Gottes nicht heben ins Nichtige« (falscher Schwur? urspr. Bedeutung von *schāw'* = *Zauber?*; s. GvRad, Theol. I,185).

μάταιος *[mataios]* wird im AT hauptsächlich in drei Gedankenkreisen verwendet: 1) zur Bezeichnung lügnerischer Worte falscher Propheten; 2) polemisch gegen die Götzen fremder Völker; 3) in Aussagen über die Menschen und ihr Leben.

1) Die Propheten, die ohne Auftrag reden, die eingebildete Offenbarung als Gottes Wort verkündigen, treiben Nichtiges, lügen, täuschen. Sie fallen unter Gottes Gericht. Wer ihnen folgt, verfällt selbst dem Nichtigen. Er erfährt es in der richterlichen Bezeugung Gottes, die das Wort der falschen Propheten Lügen straft (Ez 13,6ff; Sach 10,2; Klgl 2,14; Jer 23,16ff: hier das einzige Mal ματαιόω *[mataioō]* aktiv: sie bilden sich ein »Gesicht« ein). Für die eschatologische Zukunft wird das Aufhören von Lügen und daher auch verfehltem Leben verheißen (Zeph 3,13).

2) Weiter wird μάταιος *[mataios]* oft gebraucht zur Bezeichnung der Götzen, der Anfertigung von Götzenbildern, des Götzendienstes (oft ist τὰ μάταια *[ta mataia]* Übers. von Götternamen fremder Völker, so Jes 2,20; 2Chr 11,15: sie sind »Nichtse«, vgl. GvRad, Theol. d. AT II,362; Lev 17,7; Jer 2,5; 8,19; 10,15; 51,18; Jon 2,9, immer für *hæbæl*).

3) Die dem at. Frommen nicht fremde Einsicht in die Hinfälligkeit und Nichtigkeit menschlichen Lebens (Ps 103,14ff; Hi 14,1ff u. ö.) und Denkens (Ps 94,11) steigert sich im Pred zu einer Skepsis von ungewöhnlichem Ausmaß: »es ist alles ganz eitel« (Pred 1,2; 2,1 u. ö. ματαιότης *[mataiotæs]* mehr als 30mal, immer für *hæbæl*). Die Skepsis des Pred kann weder Gottes Walten noch den Sinn des eigenen Lebens verstehen. Es bleibt nur noch die Resignation einer tragischen Existenz übrig, aus der heraus nicht mehr verkündigt, sondern nur noch die Nichtigkeit des Daseins beklagt wird. Sie erklärt sich zT aus dem zeitlichen Abstand von einst geschehenen Erweisungen der Macht Gottes und aus dem Vermissen gegenwärtigen Eingreifens Gottes in den Weltlauf. Doch wird der Absturz in den Nihilismus aufgehalten in Aussagen der Lebensbejahung wie Pred 2,25; 3,13; 7,14; 9,7ff. Von Resignation berührt sind auch Worte, die von vergeblicher Arbeit handeln (Gottes Jer 2,30; des Propheten Jes 49,4; des Gesetzestreuen Mal 3,14).

III Die Wortgruppe μάταιος *[mataios]* findet sich im NT nur 11mal, kommt in den Evgg. nicht vor, sondern nur in der paulinischen, deuteropaulinischen und kath. Brieflit. (vgl. die häufige Verwendung von μάταιος *[mataios]* bei den Propheten im Gegensatz zu den Geschichtsbüchern des AT). μάταιος *[mataios]* hat im NT vorwiegend die Bedeutung *nichtig, eitel*. In gleicher Schärfe wie im AT ergeht das Urteil μάταιος *[mataios]* über alles, was dem wahren Gott und seinem Gebot widerstreitet: 1) die Selbstüberhebung des menschlichen Denkens (1Kor 3,20; Röm 1,21); 2) die heidnische Abgötterei (Apg 14,15); 3) die trügerische Lebensweise (1Petr 1,18; Jak 1,26).

1) Paulus führt 1Kor 3,20 den Kampf gegen eine christl. Scheinweisheit. Das Kreuz Jesu macht den Klugseinwollenden töricht vor Gott und Menschen. Paulus findet darin die Bestätigung von Ps 94,11: »der Menschen Gedanken sind ein Hauch« (Weiser). »Christliche« (gnostische) Weisheitslehre steht im Gegensatz zu der Torheit des Kreuzes, die für den Glaubenden Gottes Weisheit ist (1Kor 1,24; vgl. Röm 1,21 s. u.). Das Kreuz erscheint dem natürlichen Denken als Torheit, Schwachheit, Nichtigkeit. — 1Kor 15,17 bezeichnet Paulus einen Glauben, der die Wirklichkeit des Auferstandenen leugnet, als nichtig, dh unter der Macht der Sünde. Dem Kerygma, der Christusbotschaft, wäre das Fundament entzogen (es wäre leer, wie auch der Glaube an diese Botschaft leer wäre; V. 14, beidemal κενός *[kenos]*). Weil aber die Auferstehung Jesu Gottes Tat ist, ist unser Glaube keine »Illusion« (ματαία *[mataia]* V. 17).

2) Die Götzenpolemik der Propheten wird in der Missionspredigt Apg 14,15 fortgesetzt. Die Offenbarung Gottes in Christus läßt nicht zu, daß fremde Götter, Menschen oder Bilder eine göttliche Verehrung erhalten. Das Ev. bringt die Abwendung von diesen Nichtsen (Göttern, Zeus und Hermes, hier angeblich in Menschengestalt) zu dem lebendigen Gott.

3) 1Petr 1,14–18 stellt den nichtigen und heiligen Lebenswandel der Gemeinde einander gegenüber. Christi Opfertod bringt Erlösung von dem nichtigen Lebenswandel, den man von den Vätern übernommen hat (1Petr 1,18). Zu Heidenchristen gesprochen, wird auch hier μάταιος *[mataios]* den Götzendienst als die Wurzel eines ungezügelten Lebenswan-

dels meinen. Nach Jak 1,26 ist es »nichtiger Gottesdienst«, außen fromm zu scheinen und sich selbst durch unbeherrschtes (liebloses?, wohl mehr »frommes«) Geschwätz über das eigene in Wahrheit gottlose Herz hinwegzutäuschen (vgl. 2Petr 2,18 »große Worte und nichts dahinter«, Knopf zSt.). Die Paränese der kath. Briefe bekämpft und versteht unter μάταιος *[mataios]* ein kraftloses Leben, das den leiblichen Gehorsam christl. Existenz leugnet.

4) ματαιότης *[mataiotæs]* (lat. *vanitas*) = *Nichtigkeit* ist ein im AT bes. beim Pred oft wiederkehrender Ausdruck. Ebenso sieht Paulus Röm 8,20 die ganze Schöpfung der Nichtigkeit und Ohnmacht unterworfen. Sie ist versklavt an die Vergänglichkeit (V. 21). Aber auch diese Verweslichkeit vergeht, weil sie nicht selbstgewählt ist, sondern vom Schöpfer ihr auferlegt ist, damit er an ihr seine zukünftige Herrlichkeit offenbare. Darum gibt es nicht nur ein Seufzen (V. 22), sondern auch ein begründetes Warten auf Erlösung von der Nichtigkeit (V. 19).

Nach Eph 4,17 ist ματαιότης *[mataiotæs]* das Kennzeichen heidnischen Denkens und Lebenswandels: Im Un-Dank verliert der Mensch Gott, die Quelle des Lebens, er »bedenkt in seinem Denken . . .unbedenklich nur sich« und »vereitelt im Vollzuge solches Eitles eitel denkenden Denkens sich und seine Welt« (Schlier, zSt.).

5) ματαιόω *[mataiōo]* steht im NT fast nur pass. für *der Nichtigkeit preisgegeben werden* (vgl. Jer 2,5); Röm 1,21: die Vergänglichkeit, die 8,20 (s. o.) als von Gott bewirkt beschreibt, ist zugleich vom Menschen verschuldet, da er Gott die ihm gebührende dankbare Ehrung versagt. Sie vernichtet sein Denken, Planen und Tun. — μάτην *[matæn]* = *vergeblich* in Mt 15,9; Mk 7,7 nach Jes 29,13. — ματαιολογία *[mataiologia]* 1Tim 1,6: *leeres Geschwätz* bleibt übrig, wenn man nicht an dem von Gott gesetzten Ziel festhält: Liebe aus reinem Herzen, gutes Gewissen und ungeheuchelter Glaube (vgl. auch 2Petr 2,18 s. o.). — ματαιολόγος *[mataiologos]* ist der *Schwätzer* (Tit 1,10). *E. Tiedtke*

Lit.: ELohmeyer, Kyrios Jesus, SBHA, Phil.-hist. Kl. 4, 1928 — WFoerster, Art. ἁρπαγμός, ThWb I, 1933, 472ff — AOepke, Art. κενός etc., ThWb III, 1938, 659ff — OBauernfeind, Art. μάταιος etc., ThWb IV, 1942, 525ff — EKäsemann, Kritische Analyse von Phil 2,5–11, ZThK 47, 1950, 313ff (= Ex. Vers. u. Bes. I, 1960, 51ff) — JJeremias, Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen, Studia Paulina, Festschr. J. de Zwaan, 1953, 152ff (= Abba, 1966, 269ff) — LCerfaux, L'hymne au Christ, Serviteur de Dieu, in: Mélanges L. Cerfaux II, 1964, 425ff — OMichel, Zur Exegese von Phil 2,5–11, Festschr. KHeim, 1954, 79ff — PHenry, Kénose, Dict. de la Bible, Suppl. V, 1957, 56ff — GBornkamm, Zum Verständnis von Phil 2,6ff, in: Stud. zu Antike u. Urchristentum, 1959, 177ff — LKrinetzki, Der Einfluß von Jes 52,13ff auf Phil 2,6ff, ThQ 139, 1959, 157ff.291ff — ESchweizer, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern, AThANT 28, 1962², 92ff.173ff — KWegenast, Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen, WMANT 8, 1962, 83ff — GBraumann, Vorpaulinische christliche Taufverkündigung bei Paulus, BWANT V,2, 1962, 56ff — HWBoers, The Diversity of New Testament Christological Concepts, 1962, 114ff (Diss. Bonn) — JJeremias, Zu Phil 2,7, NovTest 6, 1963, 182ff (= Abba, 1966, 308ff) — WSchmauch, Beiheft zu E. Lohmeyer, Die Briefe an die Philipper, Kolosser und an Philemon, KEK IX, 1964¹³, 19ff (Lit.) — GStrecker, Redaktion und Tradition im Christushymnus Phil 2,6–11, ZNW 55, 1964, 63ff — DGeorgi, Der vorpaulinische Hymnus Phil 2,6–11, in: Zeit u. Geschichte, Dankesgabe an R. Bultmann, 1964, 263ff — AFeuillet, L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens, RB 27, 1965, 352ff.481ff — EHaenchen, Die frühe Christologie, ZThK 63, 1966, 152f — WSchmauch, Das Heilsgeschehen in Christo Jesu. Zur Interpretation von Phil 2,5–11, in: ». . . zu achten aufs Wort«, Ausgewählte Arbeiten, 1967, 37ff — RPMartin, Carmen Christi. Philippians II,5–11 in Recent Interpretation and in the Setting of the Early Worship, StNTS Monograph Ser. 4, 1967 (Lit.) — CHTalbert, The Problem of Pre-Existence in Phil 2,6–11, JBL 86, 1967, 141ff — KWengst, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, 1967, 137ff (Diss. Bonn).

Lehre

Unter *Lehren* versteht man im allg. jenen Vorgang, bei dem einzelne oder Gruppen anderen Kenntnisse oder Verhaltensweisen zu übereignen suchen, die diesen bislang fremd sind. Die Grundbedeutung des Wortes, dem auf der anderen Seite das *Lernen* entspricht (→ Nachfolge, Art. μαθητής), schließt die Dimension des Praktischen, des Erprobens und Erfahrenlassens ein. Im NT findet sich hierfür vor allem die Wortgruppe διδάσκω *[didaskō], lehren,* mit den Subst.en διδάσκαλος *[didaskalos], Lehrer,* und διδασκαλία *[didaskalia]* bzw. διδαχή *[didachæ], Lehre;* ihre Bedeutung reicht vom Akt des Lehrens (= Übermittelns) und Einübens bis zur Hoheitsanspruch erhebenden »Verkündigung«, kann aber auch die Weitergabe eines fixierten Lehrgutes meinen. Verwandt ist das von rabb. Tradition bestimmte παραδίδωμι *[paradidōmi] überliefern,* bes. das dazugehörige Subst. παράδοσις *[paradosis], Überlieferung,* das für Tradition in Formulierung und Brauch verwendet wird. κατηχέω *[katæchęō], lehren, unterweisen,* dagegen erfaßt mehr den Vorgang der Belehrung als solchen.

διδάσκω

A. διδάσκω *[didaskō]* lehren · B. διδάσκαλος *[didaskalos]* Lehrer · C. διδασκαλία *[didaskalia]* Lehrtätigkeit, Lehre · διδαχή *[didachæ]* Belehrung, Unterricht, Lehre

A.

I 1) διδάσκω *[didaskō], lehren* (aus *di-da-sko,* entstanden aus der Wurzel *dēk, annehmen, die Hand hinhalten*), bedeutet die immer wiederholte Tätigkeit (aus der Präsensreduplikation) des Tendierens (Inkohativsuffix) auf Annahme: *jemanden etwas annehmen lassen.* Seit Hom. ist das Wort im Griech. häufig belegt und heißt aktiv vor allem *lehren, belehren, unterrichten, dartun* oder *vorschreiben;* pass. *unterrichtet werden, sich belehren lassen;* med. *aus sich selbst lernen, ersinnen, sich aneignen.* Im Aktiv kommt das Wort vornehmlich mit dem Akk. der Person (*jemanden belehren*) oder mit dem Akk. der Sache (*etwas lehren*), aber auch mit dem Dat. vor. Es ist klar, daß dieser Sprachgebrauch bes. typisch ist für das Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler, Lehrmeister und Lehrling. Gegenstand des Lehrens können dabei Kenntnisse, Einsichten und Sachverhalte, aber auch künstlerische und technische Fertigkeiten sein, die auf Grund wiederholter Tätigkeit von Lehrer und Schüler systematisch und gründlich angeeignet werden. Bei Hdt. wird auch die Tätigkeit des Chorlehrers mit διδάσκω *[didaskō]* bezeichnet. Selten bezeugt ist ein Lehren der Götter. Ziel allen Lehrens ist die Vermittlung von Wissen und Können und darin die Entwicklung der Anlagen des Schülers, nicht aber die Anbahnung von Willensentscheidungen.

2) Auf religiösem Gebiet begegnet das Wort im Griech. selten und erst im 1. Jh. vChr. So ist im Isishymnus von Andros davon die Rede, daß die Göttin Menschen in Sachen der Religion und der Kultur Belehrung zuteil werden läßt. Bei Preisigke (371) gesammelte Inschriften repräsentieren noch einen weiteren Begriffsgebrauch von διδάσκω *[didaskō]* im Sinne von *nachweisen.* Der Sprachgebrauch von Philo entspricht, wie häufig auch sonst, dem der bisher besprochenen Gräzität, so daß zB Mose für Philo ein Lehrer im griech. Sinne ist, der sich an das Denken seines Gegenübers wendet wie der Philosoph bei Epiktet. So kann gesagt werden: διδάσκω *[didaskō]* bezeichnet im Griech. die Tätigkeit des Lehrers, dem es um die Ausbildung von Fähigkeiten seines Schülers und um die Vermittlung von Kenntnissen und Fertigkeiten geht.

II 1) In der LXX kommt διδάσκω *[didaskō]* ca. 100mal vor, davon 57mal als Übers. von Bildungen der Wurzel *lmd* (vor allem von *limmēd, lehren*), die in der LXX nur an wenigen Stellen nicht mit διδάσκω *[didaskō]* wiedergegeben werden. Das Hauptvorkommen liegt in den Pss, im Dtn, bei Jer und abgesehen von Sir und Weish im Buch Hi und in den Spr, wo die LXX freilich nur selten *limmēd,* sondern andere Wörter (wie die Hif.-Formen von *jāda'* und *jārāh*) mit διδάσκω *[didaskō]* übers. Im Gegensatz zur Profangräzität dient das Wort in der LXX aber nicht in erster Linie zur Bezeichnung der Vermittlung von Kenntnissen und Fertigkeiten (so zB 2Sam 22,35), sondern meint vorwiegend Lebensbelehrung (so etwa Dtn 11,19 u. ö.), deren Gegenstand der Wille Gottes ist. Gottes δικαιώματα *[dikaiōmata], Satzungen,* und κρίματα *[krimata], Rechte,* sollen gelernt und verstanden werden; als gelernte aber heischen sie Gehorsam, nehmen in Anspruch und stellen in die Entscheidung. Als »Lehrer« dieses Willens aber gelten Gott selbst (Dtn 4,10 u. ö.), die Familienväter (gegenüber

den Kindern Dtn 11,19; Ex 10,1f u. ö.) oder Fromme, die den Willen Gottes kennen. Wenn die LXX nie die prophetische Verkündigung mit διδάσκω *[didaskō]* in Verbindung bringt, so mag das seinen Grund darin haben, daß Lehre mit dem → Gesetz zusammenhängt.

2) Der Sprachgebrauch der Qumran-Schriften entspricht weithin dem der LXX. An den 10 Stellen, an denen Bildungen der Wurzel *lmd* vorkommen, sind 2mal die Einsicht in den Willen Gottes (1QS 9,13; 1QH 2,17), 1mal das Buch Hago und die Satzungen des Bundes (1QSa 1,7) und 1mal Vorbedingungen für den Kampf (1QM 10,12) Gegenstand des Lehrens. Auch hier hat also das Lehren mit dem Willen Gottes und dem Gehorsam der Menschen zu tun. Nur 1QM 6,12f dient eine Bildung von *lmd* zur Kennzeichnung von kampfgewohnten Hengsten bzw. von geübten Reitern.

3) Im Rabbinat, ja schon in späten Teilen des AT (zB 2Chr 17,7ff), wird mit *limmēd* die Vermittlung des in der Auslegung des Gesetzes erkannten Willens Gottes für das Verhältnis des Menschen zu Gott und Mitmensch umschrieben. Es finden sich aber im rabb. Schrifttum durchaus auch Stellen, die einen profanen Gebrauch von *limmēd* verraten. »Im eigentlichen Sinne ist *limmēd* aber nun Fachwort für die Umsetzung der Tora in konkrete Anweisungen für das Leben des einzelnen« (Rengstorf, 140). Am besten wird es deshalb mit *eine Lehrentscheidung auf Grund von Auslegung treffen* übers. Daß das Rabbinat mit diesem Verständnis von *limmēd* dem hell. Verständnis von διδάσκω *[didaskō]* näher stehe als dem zB der LXX, wie zuweilen behauptet wird, ist wenig wahrscheinlich, denn bei aller intellektuellen Anstrengung des Auslegers und des »Schülers« geht es dem Rabbinat doch zweifellos nicht um die Ausbildung von Anlagen, sondern selbst in Stellen wie Qid. 1,10 »Wer nicht in der Schrift und nicht in der Mischna und nicht in der Lebensart ist, der gehört nicht zu dem, was bestehen bleibt« um den Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes.

III Im NT kommt διδάσκω *[didaskō]* nahezu 100mal vor, davon 54mal in den synopt. Evgg. und in der Apg, 9mal bei Joh. Das restliche Vorkommen verteilt sich auf die paulinischen Briefe (5), die Deuteropaulinen 2Thess, Kol und Eph (5), die Pastoralbriefe (5), den Hebr (2), die Johannesbriefe (3) und die Offb (2). Die Wortbedeutung ist an fast allen Stellen *lehren* oder *belehren*. Über den Sinn solchen Lehrens und Belehrens und über den Inhalt kann allerdings erst eine Untersuchung des Kontextes der einzelnen Vorkommen von διδάσκω *[didaskō]* Aufschluß geben.

1) Das synopt. Zeugnis vom lehrenden Jesus

Es ist das übereinstimmende und mit Wahrscheinlichkeit der historischen Wirklichkeit entsprechende Zeugnis aller Synopt., daß Jesus öffentlich »lehrte« und dabei in Synagogen (Mt 9,35; 13,54 par; Mk 1,21 u. ö.), im Tempel (Mk 12,35; Lk 21,37; Mt 26,55 par) oder auch im Freien (Mt 5,2; Mk 6,34; Lk 5,3 u. ö.) auftrat. Über die äußere Form seines Lehrens hören wir nur Lk 4,16ff Näheres (stehende Verlesung eines Prophetenabschnitts, Auslegung des Textes im Sitzen, wie es jüd., speziell rabb. Sitte entspricht; vgl. Lk 5,3; Mk 9,35; Mt 5,2; St.-B. II,150; IV,161.185).

An 13 Stellen der Evgg. dient absolut gebrauchtes διδάσκω *[didaskō]* zur zusammenfassenden Kennzeichnung der → Verkündigung Jesu (Mk 2,13; 6,6; 10,1; 12,35; 14,49; Lk 4,15; 13,22.26; 19,47; Mt 4,23; 9,35; 11,1). Daneben aber findet sich διδάσκω *[didaskō]* in den synopt. Evgg. auch als Bezeichnung konkreter Predigt und Lehre in ganz bestimmten Situationen (so etwa Mk 1,21f; 4,1f; 8,31; 11,17; Mt 5,2; 21,23; Lk 5,3.17; 6,6; 13,10 u. ö.).

Fragt man nach den Gegenständen des Lehrens Jesu und nach seiner Absicht, so ergeben sich verschiedene Antworten, je nachdem, ob man alle Aussagen der synopt. Tradition berücksichtigt, die Aussprüche Jesu enthalten, oder nur solche, an denen Jesu Rede ausdrücklich als *Lehre* bezeichnet wird, oder gar nur die Stellen, die der historische Kritiker für mit hoher Wahrscheinlichkeit historisch hält.

Was lehrte der irdische Jesus? Die kürzeste Antwort: → Gott, sein → Reich und seinen → Willen, – alles Themen des zeitgenössischen Judentums, die Jesus im Gespräch mit den Juden (→ Israel) wie ein → Rabbi oder wie ein → Prophet zur Sprache brachte. Von seinen Gesprächspartnern unterschied sich Jesus dabei nicht in der Thematik, sondern durch deren Radikalisierung, durch die konsequente Zuspitzung aller Aussagen auf ihre Funktion für das Leben mit dem Nächsten in einer konkreten Situation und durch die Einbeziehung der eigenen Person in die zur Diskussion stehenden Themen. (Zum lehrenden Jesus vgl. bes. G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, 1960[5], 88ff; zum jüd. Lehren vgl. W. G. Kümmel, 110ff; K. Wegenast, Tradition, 24ff und die dort angegebene Lit.) Statt einer theoretischen Lehre

von Gott, seiner Vorsehung, seiner Gnade oder seinem Zorn, sagt Jesus in eine konkrete Situation hinein Gottes Güte oder seinen Zorn an (zB Lk 15,1ff). An die Stelle von Spekulationen über das Reich Gottes tritt bei ihm die Ankündigung seiner Nähe (Mk 1,15), der in dieser Nähe gründende Bußruf und der Aufruf zu neuem Verhalten (Mk 7,15; Mt 5,21ff), und an die Stelle einer das Heil sichern wollenden Gesetzeskasuistik der Aufruf »Alles nun, was ihr wollt, daß es euch die Menschen tun, das sollt auch ihr ihnen tun« (Mt 7,12; zum Ganzen vgl. vor allem H. Conzelmann, Grundriß, 118ff).

a) Die Lehre Jesu nach Markus: Mk 4,2 sind → Gleichnisse vom → Reich Gottes der Gegenstand des Lehrens Jesu, des Reiches, dessen Nähe auch schon in dem Summar der Verkündigung Jesu, Mk 1,14f, als Inhalt der Predigt Jesu apostrophiert worden ist. Zu diesem Lehren gehört auch eine kritische Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen jüd. Gesetzlichkeit (2,13 begegnet διδάσκω *(didaskō)* im Zusammenhang einer solchen Auseinandersetzung; vgl. auch 12,35). Mk 10,1 und 12,14 sind es Lehrentscheidungen Jesu, die mit διδάσκω *(didaskō)* eingeführt werden, und 11,7 und 12,35 ist jeweils eine Stelle aus dem AT Gegenstand des Lehrens. Wichtig für Mk scheint die enge Verbindung zwischen Lehren und Tun (6,2.34; → Werk).

Kurzum: διδάσκω *(didaskō)* heißt bei Mk neben *lehren* im Sinne von *lehrend gebieten* und *Entscheidungen auf Grund von Auslegung fällen* nun im Sinne von 1,15 auch *verkündigen der Gottesherrschaft* und *des Evangeliums*, dessen Inhalt, wie W. Marxsen gezeigt hat (aaO, 77ff), Jesus selbst ist. An dieser Stelle ist eine deutliche Verschiebung gegenüber dem Inhalt der »Lehre« des irdischen Jesus zu beobachten.

b) Lukas hat διδάσκω *(didaskō)* vielfach aus Mk übernommen und, was die Änderungen betrifft, läßt sich gegenüber der Vorlage eine sachliche Verschiebung kaum bemerken. Das gilt auch für die Stellen, wo nur Lk das Verb gebraucht (6,6; 11,1; 12,12; 13,26; 23,5). Was er als Inhalt der Lehre Jesu versteht, läßt sich am besten aus seiner Darstellung des Aufenthaltes Jesu im Tempel ersehen (Kap. 20f): das → Gesetz, die künftigen Dinge (→ Ziel) und Christologisches. Von der Nähe des Gottesreiches ist, wie H. Conzelmann (Mitte der Zeit, 1964[5]) überzeugend nachgewiesen hat, bei Lk nicht mehr die Rede, mag das auch noch bei Stellen wie Lk 17,20f den Anschein haben. Hier ist noch auf 4,14ff zu verweisen, wo Lk seine Vorlage (Mk 1,14f) durch eine summarische Charakteristik der Wirksamkeit Jesu bis zum Beginn der »Reise« (9,51) ersetzt. Als Beispiel für diese Wirksamkeit dienen bes. die V. 16ff: Jesus liest Jes 61,1f und weist auf die Erfüllung der Verheißung des Propheten hin, die in ihm da ist. Jetzt ist Heilszeit (für Lk ist das Vergangenheit), die sich in → Wundern manifestiert, die nicht mehr nur Zeichen der Vollmacht der Lehre dessen sind, der sie tut, sondern nun deren Inhalt.

c) Wie Lk ändert auch Matthäus an einigen Stellen seine Vorlage. Doch auch hier bleibt es bei der Grundbedeutung von διδάσκω *(didaskō)*: *lehrend predigen*. Wie steht es aber mit dem Inhalt? Bemerkenswert sind hier vor allem die Stellen Mt 5,2.19 und 28,20 (vgl. 22,37). Mt 5,2f (Beginn der Bergpredigt) wird Jesus als der auf dem Berg seine Jünger Belehrende eingeführt. Die Adressaten der Polemik der V. 21ff sind also die Jünger, nicht die Schriftgelehrten. Diese sind das Maß, das es zu überbieten gilt. Dies ist der Grund für das Fehlen des zB für die Streitgespräche typischen Schriftbeweises. M. a. W.: Jesus ist für Mt der Lehrer der Kirche, der an die Stelle der Sinaioffenbarung (»Zu den Alten ist gesagt«) ein neues Fundament (»ich aber sage euch«) setzt. Nach dem Tode Jesu garantiert Petrus dieses Fundament (16,18). Er hat das Schlüsselamt inne (→Öffnen, Schließen), dh für jüd. Ohren das Lehramt. Das von ihm garantierte Fundament ist keine *nova lex*, kein neues Gesetz, sondern die »Erfüllung« des alten, das jetzt von rabb. Entstellungen gereinigt ist. Jetzt erst wird das im Gesetz »von Anfang an« Gemeinte (19,8) sichtbar. Von 16,18 und 19,8 her wird auch 5,19 verständlich: Wer ohne Tora lebt, ist ohne Gerechtigkeit. Wer Jesus nachfolgt, ist nicht zur Gesetzlosigkeit berufen, sondern zu einer besseren → Gerechtigkeit, deren Fundament das Gesetz und seine Auslegung durch Jesus ist. Darum ist es notwendig, diese Gesetzesauslegung nach Ostern lehrend weiterzugeben (28,20). Vgl. → Schrift, Art. γραφή III.

d) Im Rückblick kann jetzt gesagt werden: Die urspr. Lehre Jesu, die in Gesetzesdiskussionen, Weisheitsworten, Ankündigungen der Nähe Gottes, also in Zuspruch und Forderung bestand, wird in den synopt. Evgg. spezifisch modifiziert: Aus dem Verkündiger wird an wichtigen Stellen der sich selbst Verkündigende (Mk und Lk), aus der impliziten Christologie der Verkündigung Jesu wird die direkte und explizite des Gemeindeglaubens, die in den Mund Jesu gelegt wird; aus διδάσκω *[didaskō]* = *limmēd* im rabb. Sinne wird διδάσκω *[didaskō]* im Sinne von *Verkündigung des Heils*. Daneben hat allerdings auch (bes. bei Mt) noch ein Lehren im Sinne von *gebieten*, ja von *auslegen* einen Platz. – Damit haben wir festgestellt, daß der Wortgebrauch von διδάσκω *[didaskō]* in den Evgg. formal dem der LXX ähnelt und damit in gewisser Weise auch dem des Rabbinats: Nicht Ausbildung von Fähigkeiten ist die Bedeutung von διδάσκω *[didaskō]*, sondern Lebensbelehrung, auch Anrede und Forderung in der Form von Auslegung und Verkündigung des Willens Gottes.

2) Die Aussagen vom Lehren der Jünger

a) Neben dem lehrenden Jesus sprechen die Synopt. auch von lehrenden Jüngern (Mk 6,30; Mt 28,20 u. ö.) sowie von »Menschenlehre« vermittelnden Schriftgelehrten (zB Mk 7,1ff par). Lk 12,12 ist der Heilige Geist als Lehrender verheißen (vgl. dazu Joh 14,26).

b) In der Apostelgeschichte findet sich διδάσκω *[didaskō]* keineswegs nur in Verbindung mit der Lehre Jesu. Dies läßt sich schon aus den Objektsangaben erkennen: So ist Apg 4,2 die → Auferstehung von den Toten Gegenstand des Lehrens; 5,42 und 15,35 der »Christus Jesus« bzw. das »Wort des Herrn«; und 4,18; 5,28.39 (vgl. auch 18,25) gilt die gesamte Verkündigung der Jünger als Inhalt des Lehrens (das geht deutlich hervor aus den mit διδάσκω *[didaskō]* verbundenen Wendungen ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ *[epi tō onomati tou Jæsou]* bzw. τούτῳ *[toutō]*, *in Jesu* bzw. *dessen Namen*, sowie τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ *[ta peri tou kyriou Jæsou Christou]*, *das über den Herrn Jesus Christus* (Apg 18,25). Apg 15,1 ist dann davon die Rede, daß einige Brüder die Beschneidung »lehrten«, und 21,21 (vgl. V. 28) wird davon berichtet, daß Paulus vorgeworfen wurde, er lehre den Abfall von Mose. In beiden Fällen ist allg.-jüd. Gesetzesdiskussion Gegenstand des Lehrens.

διδάσκω *[didaskō]* steht Apg 4,2 u. ö. mit dem Verb καταγγέλλω *[katangellō]*, *verkündigen*, zusammen; 15,35 mit dem gleichbedeutenden εὐαγγελίζομαι *[euangelizomai]*; aber hier in bezug auf den Inhalt des Lehrens und Predigens zu unterscheiden, scheint schon auf Grund des rhetorischen Charakters der Wortpaare unstatthaft, zumal auch 18,25.28 und 28,31 διδάσκω *[didaskō]* auf Schriftbeweise bezogen ist. Auch hier steht, wie bei den anderen angegebenen Stellen, die nachösterliche Heilsbotschaft im Hintergrund (vgl. auch noch 1,1; 5,21.25; 11,26 u. ö.). Gegenstand von διδάσκω *[didaskō]* ist in der Apg also vornehmlich das Heil, wie die nachösterliche Gemeinde es versteht. Das Wesen dieses Heils ist im Sinne des Lukas in Jesus sichtbar geworden (Lk 4,16ff; Apg 1,21f).

c) In den johanneischen Schriften kommt das Wort im Ev. 9mal (u. a. 6,59; 7,14.28.35; 14,26) und im 1Joh 1mal (2,27) vor. Bis auf die Stellen Joh 8,28; 14,26 und 9,34 ist Jesus selbst Subjekt des Lehrens. Der Gegenstand des Lehrens ist dabei stets die Botschaft von Jesus als Offenbarer, die → Glauben fordert und die nur der als wahre Botschaft, die von Gott kommt, erkennt, der glaubt. Das ist auch 1Joh 2,27 nicht anders, wo der Verf. die angeredete Gemeinde ermutigt und auf ihre »Salbung« hinweist (zu χρῖσμα *[chrisma]*, *Salbung*, vgl. R. Bultmann, Johannes-Briefe, 42f). In dieser Salbung wird der Heilige → Geist vermittelt, der nach 3,24 die Quelle aller Erkenntnis ist. Deshalb brauchen die, die die Salbung besitzen, keine weitere Belehrung. Sie kennen die → Wahrheit schon (vgl. 2,21).

d) Paulus verwendet διδάσκω *[didaskō]* nur an 5 Stellen (Röm 2,21; 12,7; 1Kor 4,17; 11,14; Gal 1,12). Das ist nicht überraschend, wenn wir bedenken, wie belastet das Wort für ihn nach seiner Bekehrung sein mußte: Sein Leben war bestimmt gewesen von den παραδόσεις πατρικαί *[paradoseis patrikai]*, den *väterlichen Überlieferungen*, die ja doch »gelehrt« wurden. Er gebraucht διδάσκω *[didaskō]* Röm 2,21 ganz im hergebrachten Sinn des hebr. *limmēd*, wenn er den Juden fragt: »du nun, der du andere lehrst, lehrst dich selber

nicht?«. Röm 12,7 weist auf das Gemeindeamt des διδάσκαλος *[didaskalos], Lehrers*, hin (s. u. B), dem es anliegt, die Erkenntnisse des Glaubens darzulegen (vgl. 1Kor 4,17, wo Paulus davon redet, daß Timotheus an die »Wege« des Apostels erinnere — gemeint wohl die Grundsätze des Paulus — und sie lehre). Gal 1,12 hat διδάσκω *[didaskō]* die Bedeutung von *überkommen einer Tradition*. Merkwürdig ist der Sprachgebrauch von 1Kor 11,14, wo Paulus davon spricht, daß die → Natur lehre; im Hintergrund stehen hier wohl stoische Gedanken (vgl. etwa Epict. Diss. I,16,10).

e) Anders in den deuteropaulinischen Briefen: In 2Thess 2,15 erinnert der Verf. mit seinem κρατεῖτε τὰς παραδόσεις ἃς ἐδιδάχθητε εἴτε διὰ λόγου εἴτε δι' ἐπιστολῆς ἡμῶν *[krateite tas paradoseis has edidachthete eite dia logou eite di epistolæs hæmōn], bewahret die Überlieferungen, die ihr mündlich oder schriftlich von uns gelehrt seid*, an den 1Thess und an mündliche Überlieferungen, bei denen es sich um verhältnismäßig festes Gut handeln dürfte. *Gelehrt werden* heißt hier also nicht mehr »in einer konkreten Situation die Botschaft hören«, sondern »überliefertes Gut in Empfang nehmen und bewahren«. Wir sind an die Praxis des Lehrens im Rabbinat erinnert. Pass. begegnet διδάσκω *[didaskō]* auch Eph 4,21 in der Wendung ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε *[en autō edidachthete], in ihm seid ihr unterwiesen;* mit dieser Wendung weist der Verf. — wie in dem voranstehenden μανθάνειν Χριστόν *[manthanein Christon], Christus lernen* — auf die Bekehrung der Adressaten hin (vgl. Kol 2,7).

Schwierig zu bestimmen ist die Bedeutung von διδάσκω *[didaskō]* in Kol 1,28 und 3,16. Wahrscheinlich aber dient das Wort hier zur Bezeichnung der von allen Gliedern der Gemeinde zu leistenden Paränese. Das an beiden Stellen διδάσκω *[didaskō]* näher bestimmende ἐν πάσῃ σοφίᾳ *[en pasæ sophia], in aller Weisheit*, ist wohl nur Modalbestimmung.

Der Wortgebrauch von διδάσκω *[didaskō]* in den Deuteropaulinen ist also durchaus uneinheitlich und unterscheidet sich spezifisch von dem der Evgg.

f) In den Pastoralbriefen ist das διδάσκω *[didaskō]* 1Tim 4,11 und 6,2 das Recht und die Pflicht des Timotheus; 2Tim 2,2 die Aufgabe derer, die gewissen Bedingungen genügen, und 1Tim 2,12 gilt, daß Lehren den Frauen verwehrt ist. An allen diesen Stellen ist als Inhalt des Lehrens die »gute« oder »gesunde Lehre« (vgl. unten C) vorausgesetzt. Diese Lehre wird weitergegeben und bewahrt (= gelehrt). Interessant ist, daß das Lehren jetzt nur noch ganz bestimmten Leuten vorbehalten ist, nicht mehr allen Christen wie in Kol 1,28. In Tit 1,11 begegnet διδάσκω *[didaskō]* in einem Hinweis auf Irrlehrer, die um Gewinnes willen jüd. Fabeln und Menschengebote lehren. An allen Stellen aber ist *lehren* Bezeichnung der Vermittlung von einigermaßen fixierter Überlieferung, wie sie die Pastoralbriefe zB mit der Wendung πιστὸς ὁ λόγος *[pistos ho logos], das Wort ist zuverlässig* (1Tim 1,15; 3,1; Tit 3,8 u. ö.), hervorheben. Dieses Überlieferungsgut wird nicht interpretiert und aktualisiert, wie das Paulus mit der auf ihn gekommenen Tradition tut, sondern es wird eingeschärft.

g) Eng verwandt mit dem Wortgebrauch der Pastoralbriefe ist der des Hebräerbriefes. 5,12 wirft der Verf. seinen Adressaten vor, man müßte sie, obwohl sie schon Lehrer sein könnten, noch einmal die Anfangsgründe der Gottesworte — gemeint ist die christl. Grundlehre, die in 6,1ff angedeutet ist, — lehren. 8,11 begegnet das Wort im Zitat von Jer 31,31ff, wo die Erkenntnis Gottes, die zweifellos auch Erkenntnis seines Willens ist, Gegenstand des Lehrens zu sein scheint.

Die beiden Vorkommen von διδάσκω *[didaskō]* in der Offenbarung (2,14.20) dienen jeweils zur Kennzeichnung der Tätigkeit von Irrlehrern in Pergamon bzw. Thyatira.

3) Im Rückblick auf das besprochene Vorkommen von διδάσκω *[didaskō]* im NT kann gesagt werden, daß es 2 Typen des Wortgebrauches sind, die begegnen:

a) διδάσκω *[didaskō], verkünden, in die Entscheidung stellen, anreden* im Sinne von *den gesamten Menschen betreffende Gebote lehren* (so hauptsächlich in den Evgg. und in der Apg);

b) διδάσκω *[didaskō], lehren* im Sinne von *Überliefern* festen Gutes, das zur Kenntnis

genommen und bewahrt werden muß (so vornehmlich in den Pastoralbriefen und im 2Thess). Nur Eph 4,21 fällt gänzlich aus dem üblichen Wortgebrauch heraus. *K. Wegenast*

B.

διδάσκαλος *[didaskalos]*, ein aus dem Präsensstamm διδασκ *[didask]* als nomen agentis gebildetes Wort, ist im Griech. seit Hom. Hymn. Merc. (554ff) und Aischyl. (Prom. 110f) in der Bedeutung *Lehrer* (*Lehrerin*), *Lehrmeister* breit bezeugt (zB auch bei Plato Prot. 326c; Epict. Ench. 17 u. ö. und viele andere; zum griech. Sprachgebrauch vgl. vor allem E. Reisch, Art. διδάσκαλος, Pauly-Wissowa RE V, 1903, 401ff). Es dient als Bezeichnung all derer, die sich um eine wiederholte, regelmäßige und systematische Wissensvermittlung oder technische Schulung mühen: des *Elementarlehrers*, des *Lehrmeisters*, des *Philosophen*, aber auch des *Chorlehrers*, der eine Dichtung für eine öffentliche Vorstellung einübt. Weil der Lehrer immer nur ganz Bestimmtes vermittelt (Lesen, Schreiben, Kriegskunst, ein Handwerk etc.), ist διδάσκαλος *[didaskalos]* oft durch den Gegenstand des Lehrens näher bestimmt. (In diesem Zusammenhang ist es interessant, daß Sokrates nicht als Lehrer gelten will, weil er Tugend nicht für etwas Lehrbares erachtet; vgl. Plato Ap. 33a. Ganz anders Epict. Diss. I,9,12, der sich sogar als Lehrer derer empfiehlt, die nach Vollendung streben.) I

Der Sprachgebrauch bei Philo entspricht dem der bisher besprochenen Gräzität. So heißt bei ihm nicht nur Moses »Lehrer« (Gig. 54), sondern auch Gott selbst (Rer. Div. Her. 102 u. ö.). In beiden Fällen versteht Philo unter Lehrer den Vermittler von Wissen, nicht den Bringer ethischer Forderung.

1) In der LXX begegnet διδάσκαλος *[didaskalos]* nur an 2 Stellen: Est 6,1 in der Bedeutung *Vorleser* und 2Makk 1,10 als Bezeichnung des Hauptes der ägypt. Judenschaft Aristobul, der offensichtlich deshalb *Lehrer* genannt wird, weil er dem König Ptolemäus Philometor ein Werk mit Auslegungen des Pentateuch gewidmet hat. Der Sprachgebrauch von 2Makk 1,10 (διδάσκαλος *[didaskalos]*, *Gesetzeslehrer*) steht in auffälligem Gegensatz zu den bisher besprochenen Versionen des Wortes. Seine Wurzeln liegen auch nicht in dem bekannten griech. Sprachgebrauch oder bei Philo, die mit διδάσκαλος *[didaskalos]* entweder den *Wissensvermittler* oder den *Lehrmeister* bezeichnen, sondern im palästinischen Judentum und in dem hebr. Stamm *lāmad*, *lernen* (Piel: *lehren*). Der Grund für das seltene Vorkommen des Wortes in der LXX dürfte nicht nur darin bestehen, daß den Übersetzern der hebr. Bibel der griech. Titel διδάσκαλος *[didaskalos]* für den Lehrer des Gesetzes nicht angemessen erschien. Auch das hebr. Äquivalent von διδάσκαλος *[didaskalos]*, *mōræh*, ist selten und nur 1mal (Spr 5,13) mit dem Part. διδάσκων *[didaskōn]*, *lehrend*, sonst immer mit anderen Worten wiedergegeben (Jes 30,20 2mal mit πλανῶντες *[planōntes]*, *Verführer*; Hab 2,18 mit πλάσας *[plasas]*, was den gestaltenden *Künstler*, den *Bildner* meint; Jo 2,23 mit βρώματα *[brōmata]*, *Speisen*). Es ist offenbar nicht nur das Wort, sondern die ganze Vorstellung des Lehrers, die dem AT recht fremd ist, weil es stärker auf Gehorsam als auf Belehrung gerichtet ist. II

2) Anders in Qumran. Hier begegnet *mōræh* häufiger, allerdings meist mit einer näheren Bestimmung (*ha zaddîq, der Gerechte; ha zᵉdāqāh, die Gerechtigkeit; ha jachîd, die Einung* bzw. *Gemeinschaft*; so zB 1QpHab 1,13; 2,2; 5,10; 7,4; 8,3; 9,9; 11,5; CD 1,11; 20,32; für *ha jachîd* CD 20,1 und 14). Die Qumranschriften bezeichnen mit diesen Titeln wahrscheinlich den Begründer der Sekte, der das wahre Verständnis der Tora lehrt (vgl. dazu vor allem G. Jeremias, Lehrer, 109. 168–267.319–353).

Weiter finden sich hier die hebr. Wörter *maskîl, Unterweiser* (1QS 3,13; vgl. CD 12,21 u. ö.), und *rāb, Gesetzeslehrer* (vgl. dazu vor allem E. Lohse, Art. ῥαββί, ThWb VI,962ff). Ein *Rab* oder *Rabbi* hat im Judentum zZt Jesu die Aufgabe der Auslegung der Tora und der Entscheidung von Rechtsfällen. Er besitzt Schüler, die seine Auslegung und seine Entscheidungen studieren. Diese Schüler, *talmidîm*, sind dem Lehrer gegenüber zu Respekt und Gehorsam verpflichtet. Die übliche Anrede des Schülers gegenüber dem Lehrer lautet: Rabbi, mein Lehrer. Dieser suffigierte Begriff wird im 1. Jh. nChr zur ausschließlichen Bezeichnung des ordinierten Gesetzeslehrers.

Im NT kommt διδάσκαλος *[didaskalos]* 59mal vor, und zwar ganz überwiegend in den Evgg. (je 12mal in Mt und Mk; 17mal Lk und 9mal Joh). Inhaltlich bezeichnet das Wort 41mal Jesus, davon 29mal als direkte Anrede gebraucht. Außer Jesus werden innerhalb der Evgg. auch Johannes der Täufer (Lk 3,12), Nikodemus (Joh 3,10) und Schriftgelehrte (Lk 2,46) διδάσκαλος *[didaskalos]* genannt. Als Bezeichnung von »Lehrern« der Gemeinde begegnet das Wort Apg 13,1; 1Kor 12,28; Eph 4,11 und Jak 3,1. 1Tim 2,7 und 2Tim 1,11 nennt sich der Verfasser des Briefes διδάσκαλος *[didaskalos]*, und zwar hier neben κῆρυξ *[kæryx]*, *Herold* (→ Verkündigung, Art. κηρύσσω) und ἀπόστολος *[apostolos]*, → *Apostel*. III

1) Jesus als Lehrer: Die Anrede διδάσκαλε *[didaskale], Meister*, für Jesus (so zB Mk 9,17.38; Mt 8,9; Lk 10,25 u. ö.) oder auch für Johannes (Lk 3,12) ist durchweg Übers. des hebr. *rabbî* (vgl. Joh 1,38; 20,16, wo *rabbî* ausdrücklich mit διδάσκαλος *[didaskalos]* übers. wird), das in den Evgg. auch in griech. Transkription begegnet (so zB Mk 9,5; 11,21). Wenn auch in den Evgg. διδάσκαλος *[didaskalos]* und ῥαββί *[rhabbi]* weithin dasselbe bedeuten, nämlich den »Meister« im Sinne des Gesetzeslehrers Israels, darf man nicht übersehen, daß die Bedeutungsgeschichte beider Wörter durchaus nicht dieselbe ist (s. o.). Die an Jesus gerichtete Anrede mag historischer Wirklichkeit entsprechen, trat er doch nach der Überlieferung durchaus auch wie ein Rabbi auf: Er wird um Entscheidungen in Rechtsstreitigkeiten (Lk 12,13f) und in Lehrfragen (Mk 12,18ff von der Auferstehung) angegangen, und er hat Schüler. (Die späteren Bedingungen für das Tragen des Titels *rabbi*, Studium und Ordination, waren zZt. Jesu noch nicht verbindlich. Vgl. E. Lohse, Ordination, 50ff.)

Umso interessanter muß es dann aber sein, daß Mt an einigen Stellen die Anrede διδάσκαλε *[didaskale]* für Jesus in seiner Vorlage gestrichen hat und sie nur noch im Munde von Gegnern Jesu und von Außenstehenden benützt, während Lk in der Regel den Wortgebrauch der Vorlage übernimmt und διδάσκαλος *[didaskalos]* sogar noch an 4 weiteren Stellen einführt (7,40; 11,45; 12,13; 19,39). Nur an 3 Stellen ersetzt Lk das διδάσκαλε *[didaskale]* der Vorlage durch die Anrede ἐπιστάτα *[epistata], Lehrer, Meister* (8,45; 9,49; 8,24). Der Grund für die Streichung bei Mt liegt auf der Hand: Mt steht in scharfer Auseinandersetzung mit dem Rabbinat und will Jesus deshalb nicht unbillig oft mit dem gleichen Titel anreden lassen, der für die Schriftgelehrten üblich ist. Möglich ist auch eine Zurückdrängung zugunsten christologischer Bezeichnungen (vgl. Mk 4,38; Mt 8,25). Lukas hingegen verwendet diese Anrede zumeist unreflektiert und ähnlich wie Mk ohne christologisches Gewicht.

Neben dem Gebrauch als Anrede findet sich in den Evgg. an einer ganzen Reihe von Stellen ein absolutes ὁ διδάσκαλος *[ho didaskalos]* als Bezeichnung für Jesus: ohne besondere Betonung im Munde von Außenstehenden (Mt 9,11; 17,24 u. ö.), in einer auf Jesus bezogenen Sentenz »nicht ist der Jünger über dem Meister« Mt 10,24f zur Kennzeichnung des Verhältnisses zwischen Jesus und seinen Nachfolgern (→ Nachfolge), und dann Mt 23,8 in einer aus dem Sondergut stammenden Mahnung Jesu an seine Jünger ὑμεῖς — μὴ κληθῆτε ῥαββί· εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ διδάσκαλος *[hymeis — mæ klæthæte rhabbi; heis gar estin hymōn ho didaskalos]* (aber ihr sollt euch nicht Rabbi nennen lassen, denn einer ist euer Meister). Wie F. Hahn (Hoheitstitel, 78ff) gezeigt hat, ist hier und auch Mk 14,14 eine christologische Deutung von διδάσκαλος *[didaskalos]* angezeigt: Jesus, der Lehrer, der auch nach seinem Tod bleibende Autorität besitzt (vgl. dazu die Stellen Joh 3,2; 11,27f und 13,13f, wo διδάσκαλος *[didaskalos]* zusammen mit anderen christologischen Titeln begegnet).

2) Das urchristl. Lehramt: 1Kor 12,28 bildet διδάσκαλος *[didaskalos]* das 3. Glied einer Trias charismatischer Ämter. Die Funktion dieses Amtes war die Explikation der christl. Erkenntnis und die christl. Auslegung des AT. Diese geschlossene Trias ist freilich Eph 4,11 gesprengt: Vor διδάσκαλος *[didaskalos]* ist das Amt des εὐαγγελιστής *[euangelistæs]*, des *Evangelisten*, eingefügt. Aber der Lehrer ist auch hier wie bei Paulus einer einzelnen Gemeinde zugeordnet (vgl. Apg 13,1, wo die διδάσκαλοι *[didaskaloi]* neben den Propheten genannt sind, und Did 13,2; zum Ganzen aber vor allem H. Greeven in ZNW 44,1ff). Jak 3,1 warnt mit dem Hinweis auf strenge Strafen im Gericht, die bei Verfehlungen des Lehrers zu erwarten sind, vor einem zu starken Andrang zum Lehrerberuf, dem der Verfasser anzugehören scheint. Hebr 5,12 ist von Christen die Rede, die schon längst hätten »Lehrer« sein können, aber trotzdem noch der Vermittlung von Anfangsgründen bedürfen. 2Tim 4,3 erscheint das Wort ironisch auf Irrlehrer bezogen.

Im Rückblick kann gesagt werden, daß διδάσκαλος *[didaskalos]* im NT, was die Anrede an Jesus und andere betrifft, vom jüd. Sprachgebrauch her geprägt ist. Dieser mag auch nicht ohne Einfluß auf den übrigen Gebrauch gewesen sein. Eine Ausnahme bildet der christologische Gebrauch von Mt 23,8 und Mk 14,14. *K. Wegenast*

C.

I/II 1) Von διδάσκαλος *[didaskalos]* abgeleitet ist das Subst. διδασκαλία *[didaskalia]*, das die *Tätigkeit des Lehrers* im griech. Sinn bezeichnet. Es ist im profanen Griech. seit Pindar aktivisch in diesem Sinne bezeugt, aber auch passivisch im Sinne von *Lehre* (dem, was gelehrt wird) und *Belehrtwerden* (zu den Stellen vgl. vor allem E. Reisch, Pauly-Wissowa RE V, 1903, 394ff). Philo und das gesamte hell. Judentum repräsentieren denselben Sprachgebrauch.

In der LXX kommt das Wort nur 4mal vor (Spr 2,17 als Übers. von *allaph, Freund*, und Sir 24,33; 39,8 sowie Jes 29,13 als Übers. von *melumdāh, Gelehrtes*). Bedeutet διδασκαλία *[didaskalia]* an diesen Stellen jeweils *Gesetz* als Wille Gottes, so Jes 29,13, wo die LXX den zugrundeliegenden Sing. in einen Plur. verändert, *Menschenlehren*, die sich schon durch ihre Vielzahl von dem einen Willen Gottes unterscheiden. Der Grund für die Seltenheit des Vorkommens von διδασκαλία *[didaskalia]* in der LXX ist darin zu suchen, daß die Profangräzität unter dem Wort in erster Linie intellektuelle Lehre versteht, der Wissen entspricht, während Israel unter »Lehre« das Gesetz Gottes versteht, dem Gehorsam angemessen ist.

2) Das direkt vom Verbalstamm abgeleitete διδαχή *[didachæ]* hingegen ist im Griech. seit Hdt. und Thuk. in der Bedeutung *Unterricht* und *durch Unterweisung vermittelte Lehre* bezeugt; so auch bei Plato und vereinzelt bei Philo und Jos. Es findet sich in der LXX nur Ps 59,1 in der Wendung εἰς διδαχήν *[eis didachæn], zur Belehrung*, als Übers. des hebr. *lelammēd*. Das hebr. Äquivalent von διδαχή *[didachæ]* wäre freilich *talmūd*, das u. a. Aboth 6,2 begegnet: »Es gibt keinen, der wahrhaft frei ist, außer dem, der sich dem Studium der Tora widmet.«

III Im NT begegnet διδαχή *[didachæ]* 30mal, davon 13mal in den synopt. Evgg. und in der Apg, 9mal im johanneischen Schrifttum einschließlich Offb. Im Unterschied zu dieser relativ breiten Streuung finden sich von den 21 διδασκαλία *[didaskalia]*-Stellen allein 15 in den Pastoralbriefen, weitere 2 in Eph und Kol. Dieses Wort hat also seine Hauptverwendung erst in den späteren Schriften des NT gefunden.

1) Im einzelnen ergibt sich für δ ι δ α χ ή *[didachæ]* folgendes Bild:

a) Mk 1,22 und 27 ist es Jesu Verkündigung, die ohne nähere Angaben über ihren Inhalt διδαχή *[didachæ]* genannt wird (vgl. dazu den Gebrauch von → διδάσκω *[didaskō]* im Mk). Dabei ist bemerkenswert, daß Mk diese Lehre in enger Beziehung zu den → Wundern Jesu sieht, die für ihn gleichsam ein Beweis für die Vollmacht der Lehre sind. Mk 11,18 ist die »Lehre in Vollmacht«, die Jesus bringt, als Grund genannt für das Vorhaben der Schriftgelehrten, Jesus umzubringen. — Mk 12,38 ist dann allerdings auch die Polemik gegen die Schriftgelehrten als διδαχή *[didachæ]* bezeichnet.

b) Für Mt dient διδαχή *[didachæ]* in 7,28 in einer redaktionellen Wendung des Evangelisten zur Kennzeichnung der voranstehenden Bergpredigt, also eines inhaltlich durch die Auslegung des → Gesetzes bestimmten Teils der Botschaft (vgl. Mt 22,33). Doch heißt bei ihm nicht nur Jesu Botschaft διδαχή *[didachæ]*, sondern auch das, was → Pharisäer und Sadduzäer vermitteln (Mt 16,12). Er verwendet es also nicht exklusiv als Bezeichnung der »Lehre« Jesu.

c) Ähnlich ist der Sprachgebrauch in der Apg. Hier wird διδαχή *[didachæ]* für die urchristl. Predigt verwendet, und zwar in verschiedener Ausdrucksform: 2,42 heißt sie »Lehre der Apostel«; 5,28 »eure Lehre«; 13,12 »Lehre des Herrn« und 17,19 »neue Lehre«. Im Sinne des Lk ist an allen diesen Stellen das Zeugnis der Apostel von Jesus (vgl. 1,21) gemeint. Gesetzesauslegung, die bei Mt noch mit διδαχή *[didachæ]* bezeichnet werden konnte, spielt hier keine Rolle mehr als Inhalt der Lehre.

d) In dieselbe Richtung zeigt der Sprachgebrauch von διδαχή *[didachæ]* in Joh 7,16f (vgl. 18,19), wo die johanneische Botschaft im Munde Jesu als vom Vater stammende Lehre bezeichnet wird. Aus dieser Botschaft »Jesu« ist 2Joh 9f eine διδαχὴ Ἰησοῦ Χριστοῦ *[didachæ Jæsǫu Christǫu], Lehre von Jesus Christus*, geworden, deren Inhalt kein anderer ist als der der Botschaft Jesu in Joh 7.

e) Bei Paulus kommt διδαχή *[didachæ]* nur in der Glosse Röm 6,17 und dann Röm 16,17 vor, und zwar jeweils als Bezeichnung der gesamten Lehre des Apostels; 1Kor 14,6.26 dient das Wort zur Bezeichnung e i n e r von mehreren Formen »erbaulicher Rede«, die alle im Gegensatz zum Zungenreden (→ Zunge) gesehen werden.

f) Während bei Paulus mit διδαχή *[didachæ]* nicht näher bestimmte Inhalte signalisiert werden, die kaum als fixiertes (sakrosanktes) Überlieferungsgut zu verstehen sein werden — Paulus bewahrt sich immer Freiheit gegenüber der Überlieferung (s. u.) —, dürfte das in den Pastoralbriefen mit διδαχή *[didachæ]* bezeichnete Gut (vgl. 2Tim 4,2; Tit 1,9) wahrscheinlich schon als festes und einzuprägendes Lehrgut zu verstehen sein. Darauf weisen die an anderen Stellen als Bezeichnung der »Lehre« verwendeten Begriffe παραθήκη *[parathækæ]*, *anvertrautes Gut* (1Tim 6,20; 2Tim 1,12.14), und διδασκαλία *[didaskalia]*, *Lehre*, hin. Ähnlich liegen die Dinge wohl auch im Hebr, wenn von einer βαπτισμῶν διδαχή *[baptismōn didachæ]*, *Lehre von Waschungen* (6,2), gesprochen wird (vgl. 13,9, wo der Verf. Lehrgut seiner Gegner mit διδαχή *[didachæ]* bezeichnet; so auch Offb 2,14.15.24).

g) Aufs Ganze gesehen wird διδαχή *[didachæ]* im NT also dazu verwendet, Jesu Botschaft (Bußruf und Ermahnung) und die urchristl. Verkündigung im weitesten Sinn näher zu beschreiben. Dabei fällt auf, daß zwischen fixiertem Lehrgut im Sinne der Tradition und aktueller Predigt nicht ausdrücklich unterschieden wird. Daß die Urchristenheit schon relativ früh so etwas wie eine einigermaßen feste Lehre besaß, zeigen die bei Paulus zitierten Glaubensformeln, mögen diese von Paulus auch noch nicht für sakrosankt gehalten worden sein (s. u.), aber auch das in der Bergpredigt zusammengestellte Gut läßt darauf schließen. Von Zusammenstellungen, wie sie die Bergpredigt darstellt, führt der Weg dann zur διδαχή *[didachæ]* der Zwölfapostellehre (Did 2,1; 6,1; 11,2) und des Barn (9,9), die als autoritative Lehre galten.

2) Diese Entwicklung läßt sich an der Verwendung von διδασκαλία *[didaskalia]* noch deutlicher beobachten, wie das schon die Wortstatistik zeigte.

a) Mk 7,7 und Mt 15,9 begegnet die Wendung διδασκαλίας ἀνθρώπων *[didaskalias anthrōpōn]*, *Menschenlehren*, innerhalb des LXX-Zitats Jes 29,13 als Kennzeichnung der Lehren der Pharisäer und Schriftgelehrten. Dasselbe Jes-Zitat dient Kol 2,22 zur Charakterisierung von Lehren judaisierender christl. Gnostiker (vgl. dazu G. Bornkamm, Die Häresie des Kolosserbriefes, in: Das Ende des Gesetzes, 1952, 138ff). Hierher gehört auch 1Tim 4,1, wo neben den Geistern der Verführung und des Irrtums von Lehren der → Dämonen die Rede ist.

b) An allen anderen Stellen im NT erscheint διδασκαλία *[didaskalia]* im Sing. Dabei hat es Röm 12,7 die Bedeutung *Amt des Lehrers* und dient Röm 15,4 zur Bezeichnung der Funktion der in V. 3 zitierten Ps-Stelle, die den Christen zur »Lehre« gereichte. Eph 4,14 kennzeichnet der Verf. mit der Wendung περιφερόμενοι παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας *[peripheromenoi panti anemō tæs didaskalias]*, *vom Winde jeder (beliebigen) Lehre umhergeworfen*, hinsichtlich ihrer geistigen Haltung und Urteilsfähigkeit schwankende Christen.

c) Den 6 Stellen in den Evgg. und bei Paulus stehen nun freilich die 15 in den Pastoralbriefen gegenüber. 1Tim 1,10; 2Tim 4,3; Tit 1,9 und 2,1 ist das Wort durch ὑγιαίνουσα *[hygiainousa]*, → *gesund*, näher bestimmt und bezeichnet die »rechte« Lehre, die verhältnismäßig fest formuliert den Gemeinden vorliegt und die es gegen fremde »Lehren« zu bewahren gilt. 1Tim 6,3 heißt dieselbe feste Lehrtradition ἡ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλία *[hæ kat eusebeian didaskalia]*, *die der → Frömmigkeit entsprechende Lehre*, 1Tim 4,6 καλὴ διδασκαλία *[kalæ didaskalia]*, *gute Lehre*, und 1Tim 4,16 einfach διδασκαλία *[didaskalia]* (vgl. 2Tim 3,10). Als Bezeichnung einer Tätigkeit begegnet das Wort 1Tim 4,13 (vgl. Tit 2,7 und 1Tim 5,17). 2Tim 3,16 hören wir davon, daß die von Gott eingegebene Schrift — gemeint ist das AT — zur Lehre gereiche; und Tit 2,10 endlich ist davon die Rede, daß der Wandel gewisser Sklaven der Lehre zur Zierde gereichen solle (vgl. 1Tim 6,1).

Der häufige Gebrauch von διδασκαλία *[didaskalia]* in den Pastoralbriefen zeigt, daß deren Verf. nicht mehr die Hemmungen der Übersetzer der LXX hat (s. o. I/II,1) und deswegen die christl. Predigt (→ Verkündigung) durchaus auch mit διδασκαλία *[didaskalia]* bezeichnen kann, wie er sie auch παραθήκη *[parathækæ]* und διδαχή *[didachæ]* nennt. Aus dem immer neu verkündeten Evangelium ist damit allerdings die zu lernende Lehre geworden, die rein erhalten werden muß und die gegen Irrlehren verteidigt wird. *K. Wegenast*

κατηχέω

κατηχέω *[katæchęō]* unterweisen · κατήχησις *[katæchæsis]* Unterweisung · κατηχούμενος *[katæchǫumenos]* Schüler · κατηχῶν *[katæchǭn]* Lehrer

I Das in der profanen Gräzität seltene und erst spät bezeugte Wort heißt urspr. *von oben herab tönen* und bezeichnet dann das Tun der Dichter oder Schauspieler, die von der Bühne herab reden (so bei Luc. Jup. Trag. 39, vgl. Philostr. Imagines I,19). Bei Plut. (Fluv. 7,2[II,1154a]) begegnet das Wort mit doppeltem Akk. in der sehr allg. Bedeutung *Kunde geben von etwas, etwas berichten*. Daneben kommt κατηχέω *[katæchęō]* auch in der Bedeutung *unterweisen, belehren* und *unterrichten* vor. Für die Stoa ist auch das Subst. κατήχησις *[katæchæsis]* bezeugt (zB Diog. Laert. VII,89).

II In der LXX fehlt das Wort, und bei Philo und Jos. stimmt der Wortgebrauch mit dem der profanen Gräzität überein. Im Hebr. entspricht dem Wort das Hif. von *jārāh, zeigen, unterweisen*, mit Akk. (vgl. Jes 28,9 und 1Sam 12,23).

III Innerhalb des NT fehlt das Subst. ganz, während wir κατηχέω *[katæchęō]* nur bei Paulus und Lk (je 4mal) finden. Während Lk beide im Griech. üblichen Bedeutungen kennt (*etwas berichten* Apg 21,21.24; *jemanden unterweisen* Apg 18,25; die Bedeutung des Wortes in Lk 1,4 ist umstritten), benutzt Paulus das Wort ausschließlich im Sinne von *jemand über den Inhalt des Glaubens unterrichten* (so 1Kor 14,19 und Gal 6,6; Röm 2,18 ist das Gesetz Gegenstand der Unterweisung), so daß sogar von einem technischen Gebrauch geredet werden kann: κατηχέω *[katæchęō], im Glauben unterweisen*. Eine solche Bedeutung des Wortes legt sich bes. 1Kor 14,19 nahe, wo Paulus bekräftigt, daß er lieber fünf Worte mit verständlichem Sinn rede, »damit er auch andere belehre«, als tausend in Zungen, die doch nur dem Selbstruhm des Zungenredners dienen.

Gal 6,6 verpflichtet Paulus den κατηχούμενος *[katæchǫumenos]* (*Schüler*), für den Lebensunterhalt des κατηχῶν *[katæchǭn]* (*Lehrer*) aufzukommen. Wahrscheinlich stehen wir hier vor dem ältesten Zeugnis eines berufsmäßigen Lehrerstandes im Urchristentum. Vielleicht hat sogar Paulus für den Lehrer des Evangeliums den Terminus κατηχῶν *[katæchǭn]* eingeführt, den man im hell. Judentum ebensowenig kennt wie sonst im NT.

Einen technischen Gebrauch von κατηχέω *[katæchęō]* verrät auch die Stelle Apg 18,25, wenn das hier stehende »Weg des Herrn« eine Bezeichnung des Heilshandelns Gottes in Jesus und in der Geschichte ist. Umstritten ist die Bedeutung der Wendung Lk 1,4 ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν *[hịna epignǭs perị hōn katæchæthæs lǫgōn tæn asphąleian]* (damit du die Zuverlässigkeit der Lehren, in denen du unterrichtet bist, genau erkennst). Mit vielen anderen neige ich dazu, die λόγοι *[lǫgoi]* unseres Verses als eine andere Bezeichnung der πράγματα *[prągmata]* (*Ereignisse*) des V. 2 zu verstehen, mit denen Lk die von der vorlukanischen Literatur aufgezeichneten Geschehnisse vom Leben, Sterben und Auferstehen Jesu meint. In diesem Falle hätten wir auch hier ein Beispiel für den technischen Gebrauch des Wortes κατηχέω *[katæchęō]* im Urchristentum, der 2Clem 17,1 bereits zur selbstverständlichen Bezeichnung für den Taufunterricht an Katechumenen geworden ist.

In dem Begriff κατηχέω *[katæchęō]* gewinnt die Urchristenheit also eine spezifische Bezeichnung für einen entscheidenden Teil sowohl der Mission als auch des Gemeindelebens: für das Lehren über das Heilshandeln Gottes.

K. Wegenast

παραδίδωμι

παραδίδωμι *[paradịdōmi]* überliefern · παράδοσις *[parądosis]* Überlieferung

I 1) παραδίδωμι *[paradịdōmi]* ist im Griech. seit Plato in der Bedeutung von *überliefern einer Lehre* vom Lehrer zum Schüler bezeugt (zB Theaet. 36,198b; zu den Bedeutungen *ausliefern, preisgeben, überantworten* vgl. → Gericht, Art. παραδίδωμι). Im Sinne von *überliefern einer Lehre* findet sich παραδίδωμι *[paradịdōmi]* auch bei Aristot., Polyb., Plut. u. a. Im hell. Mysterienwesen wird das Wort im Zusammenhang mit der Übergabe eines ἱερὸς λόγος *[hierọs lọgos]* (*heilige Lehre*) benützt (so Theon Smyrnaeus p 14f. – Hiller –; Strabo 10,3,7; Diodor 5,48,4; CH 1,32; 13,15 u. ö.; vgl. auch das lat. Äquivalent *tradere*: Cic. Tusc. Disp. 1.13,29 und Apuleius Metamorph. 9,21). Bezeichnend ist, daß Philo einen ähnlichen Begriffsgebrauch repräsentiert (zB De Vit. Mos. 1,23 u. ö.).

2) Das Subst. παράδοσις *[paradosis]* findet sich seit Thuk. als Bezeichnung des *Überlieferns* (Aktiv, zB bei Plato, Epikt.) und des *Überlieferten* (Pass., zB Corp. Herm. 13,22b und in vielen gnostischen Schriften. Zum gnostischen Traditionsdenken vgl. Wegenast, 123ff). Möglicherweise hat παράδοσις *[paradosis]*, *Überlieferung*, im Hellenismus erst durch die Gnosis seine technische Bedeutung gewonnen.

II 1) Ein Weitergeben von Sagen, Erzählungen, Gesetzen und Listen gab es in Israel schon in vorgeschichtlicher Zeit; eine Traditionsmethode jedoch mit einer spezifischen Terminologie und einem entsprechenden Traditionsdenken entstand erst während der Auseinandersetzungen des Judentums mit dem aggressiven Hellenismus der beiden vorchristl. Jahrhunderte und mit dem Christentum des 1. Jh. nChr. Ein wichtiger Terminus der jetzt entstehenden spezifischen Terminologie ist das hebr. Äquivalent von παραδίδωμι *[paradidōmi]*: *māsar*. Es dient zur Bezeichnung des durch genaue Regeln näher bestimmten Weitergebens tradierter Sätze der Gesetzesauslegung (vgl. Aboth 1,1 »Mose empfing die Tora vom Sinai und überlieferte sie dem Josua«; ähnlich Pea II,6 u. ö.).

2) Während Philo und Jos. — wie die profane Gräzität — das Subst. παράδοσις *[paradosis]* sowohl im Sinne des *Überlieferns* wie des *Überlieferten* (Gutes) bezeugen und für Jos. sogar die Bezeichnung παράδοσις τῶν πατέρων *[paradosis tōn paterōn]*, *Überlieferung der Väter*, für die schriftgelehrte mündliche Auslegung der Tora bes. charakteristisch ist, kennt die LXX das Wort nur im Sinne des *Überlieferten* (2Esr 7,26; Jer 39[32],4; 41[34],2), nicht also des Aktes, für den immer das Verb steht. Das hebr. Äquivalent ist *masōret*, das erstmals Ez 20,37 begegnet (Theodotion übers. es mit παράδοσις *[paradosis]*).

In tannaitischer Zeit kommt *masōret* in doppelter Bedeutung vor:

a) als Bezeichnung der die Integrität des Bibeltextes sichernden Überlieferung und

b) als Bezeichnung nichthalachischer Überlieferung. Als bes. charakteristische Beschreibung der Überlieferung in jüd. Sinne zitiere ich Aboth 3,13: »Die Überlieferung ist ein schützender Zaun für die Lehre.«

III 1) Im NT ist das Verb παραδίδωμι *[paradidōmi]* neben seiner Bedeutung *ausliefern*, *überantworten* (→ Gericht) auch Terminus für das *Weitergeben von Überlieferung*.

a) Mk 7,13 »ihr macht so Gottes Wort ungültig durch eure Überlieferung, die ihr überliefert habt« ist rabb. Halacha (Gesetzesauslegung) Gegenstand von παραδίδωμι *[paradidōmi]*. Das Wort ist hier also ganz im Sinne der jüd. Umwelt gebraucht. So auch Apg 6,14, wo das Wort im Rahmen einer Zeugenaussage über Stephanus begegnet, in der behauptet wird, Stephanus habe gesagt, Jesus verändere die Gebräuche, die Moses überliefert habe. Apg 16,4 benützt Lukas παραδίδωμι *[paradidōmi]* im Zusammenhang mit den δόγματα *[dogmata]*, *Beschlüssen* des Apostelkonzils, die Paulus den Gemeinden in Lykaonien und anderswo überbrachte.

Bedeutsam ist der Gebrauch von παραδίδωμι *[paradidōmi]* Lk 1,2, wo es die mündliche διήγησις *[diēgēsis]*, die Erzählung derer, die »von Anfang an Augenzeugen waren und Diener des Wortes geworden sind«, zum Gegenstand hat, m. a. W. die Ereignisse der *historia Jesu*. (Zum Problem des Verhältnisses zwischen den Augenzeugen, den »vielen«, die es vor Lk unternommen haben, die Dinge aufzuzeichnen, und Lk vgl. vor allem G. Klein, Lk 1,1–4 als theologisches Programm, in: Zeit u. Geschichte, hrsg. von E. Dinkler, 1964, 193ff.) Anstelle der Gesetzesauslegung ist nun die *historia Jesu* Inhalt einer Tradition geworden, die weitergegeben wird.

b) Bei Paulus begegnet παραδίδωμι *[paradidōmi]* im Sinne des *Überlieferns*, *Tradierens* 4mal (Röm 6,17; 1Kor 11,2.23; 15,3). Von diesen Stellen ist Röm 6,17 wahrscheinlich eine Glosse (vgl. Wegenast, 179); Gegenstand des hier pass. vorkommenden παραδίδωμι *[paradidōmi]* ist nicht eine Lehre, sondern es sind umgekehrt Menschen, die einer Lehrform »übergeben« werden. Hinter diesem Begriffsgebrauch stehen Vorstellungen aus den Mysterienreligionen. Dagegen sind 1Kor 11,2.23 und 1Kor 15,3 christl. Lehrinhalte Gegenstand des παραδίδωμι *[paradidōmi]*: 11,2 zB von Paulus zu einem früheren Zeitpunkt »überlieferte« Weisungen.

Weil diese Weisungen nicht ausdrücklich genannt werden, kann nicht gesagt werden, ob Paulus hier meint, er habe selbst empfangene Weisungen den Korinthern weitergegeben, oder ob er mit παραδίδωμι *[paradidōmi]* die eigenen Gebote als bes. wichtig und verbindlich bezeichnen möchte. In diesem Falle wäre Paulus selbst als Quelle der Tradition zu verstehen.

Im Gegensatz dazu zitiert Paulus an den beiden anderen angegebenen Kor-Stellen Traditionsstücke, deren Traditionseigenschaft er ausdrücklich hervorhebt.

1Kor 11,23 gibt er den »Herrn« als Traditionsquelle an: Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν *[Egō gar parelabon apo tou kyriou, ho kai paredōka hymin]*, ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch gegeben habe. Das »vom Herrn« ist dabei kein Hinweis auf eine unmittelbare Offenbarung, aber auch nicht abgekürzte Redeweise für eine Traditionskette, sondern eher Ausdruck für den Glauben des Paulus, daß in der Überlieferung der der Wendung folgenden Abendmahlsworte der Herr selbst redet, der Herr, dessen Wort für Paulus von höchster Autorität ist (vgl. 1Kor 9,14). Hier einen Hinweis auf eine Traditionskette im Sinne des Rabbinats finden zu wollen, halte ich schon deshalb für unwahrscheinlich, weil Paulus an keiner Stelle seiner Briefe das Institut der Traditionskette in Dienst nimmt. Wer sich selbst einer Offenbarung rühmen kann (Gal 1,16 u. ö.), kann sich umgehender Tradition bedienen, wenn sie dazu nützlich sein kann, das eigene Evangelium zur Sprache zu bringen, oder wenn die Einheit des Evangeliums betont werden soll, — muß sich aber auf keinen Fall durch einen Hinweis auf eine Traditionskette legitimieren.

Das 1Kor 15,3 begegnende παρέδωκα *[paredōka]* ist durch keinen Hinweis auf die Herkunft der Überlieferung ergänzt. Sprachliche Indizien (vgl. dazu zuletzt H. Conzelmann in: EvTh 1965, 1ff) weisen jedoch auf eine Herkunft wenigstens von V. 3ff aus ältester Gemeindeüberlieferung hin.

Weil Paulus an den angegebenen Stellen die vorgegebene Überlieferung nicht einfach zitiert, sondern sie jeweils interpretiert und modifiziert (vgl. dazu Wegenast, Das Verständnis der Tradition, 1962, 52ff.93ff), muß sein Traditionsdenken deutlich von dem des Rabbinats abgesetzt werden, für das die Unveränderlichkeit empfangener Tradition ein Grundsatz ist. παραδίδωμι *[paradidōmi]* bei Paulus meint deshalb nicht »unverändert weitergeben«, sondern »weitergeben« in einem Sinne, der eine aktualisierende Änderung des Vorgegebenen erlaubt.

c) Anders liegen die Dinge 2Petr 2,21 (ἡ παραδοθεῖσα . . . ἐντολή *[hæ paradotheisa . . . entolæ]*, *das überlieferte Gebot*) und Jud 3 (ἡ παραδοθεῖσα τοῖς ἁγίοις πίστις *[hæ paradotheisa tois hagiois pistis]*, *der den Heiligen überlieferte Glaube*); hier sind → Gebot bzw. → Glaube als ein für allemal fixierte Überlieferung zu verstehen, die vor jeder Veränderung zu schützen ist.

d) Wir fanden also drei Versionen von »Überliefern« im NT:

α) παραδίδωμι *[paradidōmi]* als Bezeichnung der *Überlieferung* jüd. Halacha Mk 7,13 und Apg 6,14. Hierher gehört auch in gewisser Weise Apg 16,4.

β) παραδίδωμι *[paradidōmi]* als Bezeichnung für die *Überlieferung* urchristl. Erzähltradition von Jesus (Lk 1,2) und

γ) παραδίδωμι *[paradidōmi]* als Bezeichnung der *Überlieferung* traditioneller Bekenntnisse und Lebensregeln der christl. Gemeinde (1Kor 11,2.23; 15,3ff; 2Petr 2,21; Jud 3).

Der Unterschied zwischen dem paulinischen Begriffsgebrauch und dem des Rabbinats, aber auch dem des 2Petr und Jud liegt darin, daß für Paulus die Tradition nicht sakrosankt ist. Sakrosankt ist für Paulus nur das aller Überlieferung vorausliegende → Evangelium, das ihm offenbart wurde (vgl. dazu Gal 1,6ff). So spiegelt sich in den Bedeutungsnuancen von παραδίδωμι *[paradidōmi]* die Entwicklung des Christentums von einer charismatischen Bewegung zu einer ihre Überlieferung sichernden Kirche. Zwischen die das Christentum inaugurierenden Ereignisse der *historia Jesu* und Ostern auf der einen Seite und die christl. Gegenwart auf der anderen trat eine immer größere Zeitspanne, die über eine selbstverständlich das Vergangene deutende Predigt hinaus die Frage mächtig werden ließ, wie die Verbindung zu den Anfängen zu wahren sei. Damit erlangte die Frage der Tradition eine entscheidende Bedeutung. Neben παραδίδωμι *[paradidōmi]* verdienen in diesem Zusammenhang Beachtung dessen Entsprechung παραλαμβάνω *[paralambanō]*, *empfangen*, sowie die Verben κηρύσσω *[kærysso]*, *verkündigen*, ὁμολογέω *[homologeō]* *bekennen*, διδάσκω *[didaskō]* *lehren*, und εὐαγγελίζομαι *[euangelizomai]*, *verkündigen* (→ Bekennen; → Nehmen; → Verkündigung).

2) Das Subst. παράδοσις *[paradosis]* kennt auch das NT wie die LXX nur im Sinne von *Überliefertem*, also *Lehrgut*. Sein Vorkommen ist auf Mk 7, Mt 15 und 5 Stellen bei Paulus beschränkt.

a) Mk 7,3.5 (par Mt 15,2) wird mit παράδοσις τῶν πατέρων *[paradosis tōn patērōn]* wie bei Jos die nicht in der Bibel fixierte Gesetzesüberlieferung der Väter, die Jesus im gleichen Zusammenhang (7,8) »Menschenüberlieferung« nennt (vgl. dazu St.-B. I,691ff), bezeichnet. Nach Mk 7 steht diese Gesetzesauslegung des Rabbinats im Widerspruch zum Willen Gottes (vgl. Gal 1,14). 1Kor 11,2 und 2Thess 2,15 werden Weisungen des Paulus als παραδόσεις *[paradoseis]* bezeichnet. Wer in 2Thess 2,15 eine klassische Belegstelle für das kath. Traditionsprinzip (schriftliche u n d mündliche Überlieferung) sehen will, sollte beachten, daß der Begriff παραδόσεις *[paradoseis]* an unserer Stelle nicht durch einen Kanon überlieferter Schriften und ergänzende mündliche Überlieferung konstituiert ist, sondern durch schriftliche und mündliche Ermahnung des Apostels an die Gemeinde, die diese Mahnungen angenommen hat (vgl. 2Thess 3,6).

b) Ist an den bisher besprochenen Stellen der Einfluß jüd. Traditionsterminologie wahrscheinlich, so liegen die Dinge bei der letzten hier zu besprechenden Stelle, Kol 2,8, anders. Die hier begegnende Wendung παράδοσις τῶν ἀνθρώπων *[paradosis tōn anthrōpōn]* ist nicht wie Mk 7,8 Bezeichnung jüd. Gesetzesauslegung, sondern polemische Benennung von »Überlieferungen«, die die Gegner des »Paulus« in Kolossae für Offenbarungen der Weltelemente (στοιχεῖα *[stoicheia]*) halten. Diesen steht bei Paulus der »angenommene« Christus Jesus (2,6) gegenüber. *K. Wegenast*

V ZUR VERKÜNDIGUNG

I. Voraussetzung dessen, was wir heute »Kirche« nennen, ist zunächst nicht eine fixierte Lehre, sondern die in konkrete Situationen hinein zielende → Verkündigung des historischen Jesus, seine Auseinandersetzungen mit dem Rabbinat, sein Bußruf und seine Ankündigung der nahen Gottesherrschaft. Diese »Verkündigung« zwang den Zeitgenossen zur Stellungnahme und zum Gehorsam; sie führte ihn aber ohne Zweifel auch zur Reflexion und damit letzten Endes zur Lehre.

Deshalb ist es verständlich, daß in den Evgg. Jesu g e s a m t e Verkündigung nicht nur mit Worten wie κηρύσσω *[kærysso]*, *verkündigen*, oder εὐαγγελίζομαι *[euangelizomai]*, *gute Botschaft bringen* (→ Evangelium), gekennzeichnet wird, sondern zuweilen auch mit dem Wort διδάσκω *[didaskō]*, *lehren*, dem die Bezeichnung Jesu als διδάσκαλος *[didaskalos]*, *Lehrer*, entspricht. Nicht nur die Diskussionen Jesu mit seinen Gegnern und sein »Lehren« in den Synagogen wurden demnach als Lehre empfunden, sondern zB auch seine eschatologische Botschaft und sein Bußruf. Trotzdem kann man im Hinblick auf die uns zur Verfügung stehende Überlieferung des Redens Jesu nicht von einer Lehre im Sinne einer systematischen Abfolge von Sätzen reden, sondern eher von Anruf, Zuspruch und Mahnung, die Lehre implizieren. »Lehre« als Ergebnis von Reflexion über die Verkündigung Jesu und sein Geschick findet sich erst nach Ostern; sie wird für uns zuerst greifbar in den kurzen formelhaften Zusammenfassungen des Glaubens innerhalb der paulinischen Briefe (Röm 1,3f; 3,24f; 4,25; 1Kor 11,23ff; 15,3ff); hier haben wir die παράδοσις *[paradosis]*, die *Überlieferung* der christl. Gemeinde vor uns. Darüber hinaus sind auch weite Teile des paulinischen und nachpaulinischen Briefgutes als Lehre zu bezeichnen, die die Gemeindeüberlieferung im Blick auf bestimmte Situationen reflektiert und modifiziert.

Angesichts der der Gemeinde in der Auseinandersetzung mit Israel gestellten Aufgabe einer christl. Auslegung des AT und der bald dazukommenden weiteren Aufgabe des Verständnisses der Gemeindeüberlieferung entstand das Problem der r e c h t e n L e h r e, das in der Auseinandersetzung mit einer Hochflut von gnostisch-christl. Offenbarungen (vgl. dazu schon die »Lehren« der Gegner des Paulus in Galatien und Korinth) gegen Ende des 1. Jh. zum Lebensproblem wurde (vgl. dazu W. Schmithals, Die Gnosis in Korinth, 1965², und ders., Paulus und die Gnostiker, 1965).

Von jetzt ab tritt deshalb neben die aktuelle Lehr- V e r k ü n d i g u n g in zunehmendem Maße eine Lehr- T r a d i t i o n, die unverändert weitergegeben wird und die der διδάσκαλος *[didaskalos]*, der *Lehrer*, erläutert. Man spricht von διδασκαλία ὑγιαινούσῃ *[didaskalia hygiainousæ]*, *gesunder Lehre*, oder der διδασκαλία καλή *[didaskalia kalæ]*, *guten Lehre*, und versteht in diesem

Sinne auch die πίστις *(pistis)*, den → Glauben, alles im Gegensatz zur sog. Menschenüberlieferung (vgl. dazu zB Kol 2,8), die von ψευδοδιδάσκαλοι *(pseudodidaskaloi)*, Irrlehrern, verbreitet wird. In dem entstehenden Streit um die Wahrheit beruft sich die Gemeinde jetzt auf die παράδοσις *(paradosis)*, *Überlieferung*, und auf die → Apostel (vgl. bes. die Pastoralbriefe).

Daß die Lehre, die sich schließlich in der Alten Kirche als »rechte« durchgesetzt hat, das Ergebnis langer Kämpfe ist zwischen den verschiedenen »Meinungen«, die sich jeweils als christl. verstanden, und daß insofern »Häresie« nicht Abfall oder Entartung ist, sondern als Partei- und Schulbildung von Anfang an da war und erst dadurch als Ketzerei verurteilt wurde, daß eine Gruppe des frühen Christentums den Absolutheitsanspruch für ihre Lehrauffassung durchzusetzen versuchte, ist seit W. Bauer (Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, 1934) ein kaum zu bestreitendes Ergebnis der Forschung (vgl. H. Köster in ZThK 1968, 160ff). *K. Wegenast*

II. Muß angesichts dieser Sachlage nicht die immer wieder zu vernehmende Hoffnung auf eine einheitliche, unveränderliche und für die gesamte Christenheit aller Zeiten verbindliche Lehre — als formulierte Zusammenfassung des → Glaubens der Kirche — als utopisch erscheinen? Wie sollte sie denn zustande kommen, wenn nicht dadurch, daß in Fragen der Wahrheit und des Glaubens von einem einzelnen (zB päpstliche Lehrautorität) oder von einer zahlenmäßigen Mehrheit (zB eines Konzils oder einer Synode) e i n Aspekt zum alleingültigen erhoben, alle anderen aber als häretisch verdammt werden? Beide Methoden sind kirchengeschichtlich hinreichend belegt. Haben sie die auf diese Weise erstrebte Einheit des Leibes Christi zu bewahren vermocht? Die Antwort dürfte eher negativ ausfallen. Lehrmäßige Entscheidungen haben die je disqualifizierte Auffassung faktisch doch nur dadurch mundtot machen können, daß die Großkirche dank ihrer Monopolstellung im konstantinischen Zeitalter gleichzeitig eine gesellschaftliche Ächtung durchzusetzen vermochte. Diese Zeit ist vorbei, und wer jener Methodik heute das Wort reden wollte, müßte sich nicht nur zu Recht den Vorwurf mittelalterlicher Praktiken gefallen lassen, sondern würde mit Sicherheit die Aufsplitterung des Christusleibes nur noch weitertreiben.

Aber die Forderung nach einer »Lehrautorität« scheitert nicht nur von der praktischen Seite der mangelnden Durchsetzungsmöglichkeit her in einer pluriformen nachchristl. Gesellschaft. Wenn innerhalb des — schon hinsichtlich seiner Abgrenzung nicht eindeutig zu bestimmenden — nt. Kanons so verschiedenartige Zeugnisse und Lehraspekte beieinander stehen wie Paulus, Johannes, Judas und Jakobus, so verbietet sich eine flächige, statische Harmonisierung bereits von dort her. Wie könnte man auf dieser Basis ernsthaft glauben, die Wahrheitsfrage durch Mehrheitsbeschlüsse oder kraft institutioneller Amtsautorität irrtumsfrei und allgemeingültig entscheiden zu können? Die Unterdrückung oder Vernachlässigung einzelner Aspekte des Christuszeugnisses muß ja, wenn der lebendige Christus selbst seine Kirche regiert und seinen Leib belebt, notwendigerweise — und Gott sei's gedankt — zur Folge haben, daß diese doch wiederum laut werden, seien sie nun von Einzelnen oder von ganzen Gruppen aufgenommen. Haben »Ketzer« und »Sekten« schon deshalb Unrecht, weil sie weder die Mehrheit noch die Institution für sich gewinnen konnten? —

Zwar können wir bis zu einem gewissen Grade erforschen, was Jesus gelehrt, genauer gesagt: welche Stücke jüd. Lehre er aufgenommen, wie er sie interpretiert, und was er neu hinzugefügt hat; eine Lehre im Sinne eines Systems von Sätzen aber hat er nicht hinterlassen. Vielmehr begegnen uns selbst die am sichersten auf ihn zurückgehenden Aussagen eingebettet in das Zeugnis der Zeugen von ihm. Dieses aber ist eben nicht bloße Rezitation und Erklärung von Jesus-Worten oder Protokoll seiner Handlungen, sondern deutende, durch die jeweilige Situation bestimmte → Verkündigung Jesu als des Christus, des Offenbarers Gottes, als Anbruch der neuen Schöpfung, des Reiches Gottes, als des neuen Menschen, in dem die Errettung der Verlorenen, die Gerechtmachung der Schuldigen und die Versöhnung der mit Gott und miteinander Zerfallenen angehoben hat. Was das aber konkret bedeutet, kann heute wie damals nur in der jeweiligen Situation, angesichts der jeweiligen Herausforderung der Umwelt und unter Berücksichtigung deren sprachlicher Verstehensmöglichkeit neu be-

zeugt werden. Diesen Akt des Zeugnisses als aktuelle Gestaltgebung der Botschaft und des Anspruchs Gottes haben die verschiedenen Zeugen des NT vollzogen, wobei das sie Verbindende nicht in der Übereinstimmung ihrer Gesichtspunkte oder Formulierungen, sondern in der persönlichen Glaubensbeziehung zu diesem Jesus liegt. Und dieser Akt des Zeugnisses ist die eigentliche Funktion des → Bekennens der Kirche, zunächst in der Verkündigung der Boten, dann aber auch im gemeinsamen formulierten Bekenntnis. Wie will sie aber dem je an sie ergehenden Auftrag ent-sprechen können, wenn sie nicht ständig neu alle Stimmen, die sich auf die Schrift berufen, daraufhin prüft, aus welcher die Weisung ihres Herrn jetzt zu ihr kommt? Eine Kirche, die ihre Ohren nur noch einer Stimme leiht, schränkt ihre eigene Bekenntnis- und Verkündigungsmöglichkeit ein. So könnte sich gerade die Zeit- und Situationsbedingtheit der Bekenntnis- und Lehraussagen als eine Bereicherung erweisen, indem unter vielen Aspekten je neu der E i n e erkennbar wird, dessen Person allein auch Kriterium aller Lehre ist.

Lehre ist aber nicht nur »Konfession« im Sinne einer dogmatischen Basis territorial oder »konfessionell« bestimmter Gemeinschaften, die innerhalb derselben in Unterweisung und Gespräch weitergegeben wird. »Lehre« kann auch noch unter einem anderen, gar zu oft vernachlässigten Gesichtspunkt betrachtet werden: Sie ist in ihrem Vollzug der Akt des Reflektierens des Verkündigten innerhalb des Christus-Leibes, der Kirche. Indem sie die Verkündigung reflektierend aufnimmt und dabei das ihr als Wegweisung vorgegebene Bekenntnis der Kirche im Auge behält, prüft sie jeweils neu, ob die »alte« Lehr- und Bekenntnisaussage für die »neue«, hier und jetzt gegebene Situation noch eine angemessene, dh Christus-gemäße Antwort bereithält. Das Ergebnis solcher Prüfung kann darin bestehen, daß aus der Lehre heraus der Verkündigung Wegweisung und Orientierung gegeben, zugleich aber der Kirche die Frage nach einem neuen Bekennen angesichts neuer Versuchungen und Unsicherheiten gestellt wird. Damit dies möglich wird, bedarf es der Freiheit theol. Forschung von menschlichen Bindungen und Vorurteilen ebenso wie deren innerer Verpflichtung dem Herrn der Kirche gegenüber. Wer sich von dieser Glaubensbindung löst, hat in der Tat die Grenze der Kirche überschritten.

Das Verhältnis von Lehre und Verkündigung läßt sich am ehesten so bestimmen, daß Verkündigung nach Abwägung der lehrmäßigen Voraussetzungen direkt und eindeutig Angebot und Anspruch Gottes in Jesus Christus an den Hörer heranträgt, während Lehre als Akt diese erwägt oder als formuliertes kirchliches Bekenntnis der Gemeinschaft für Glauben und Verhalten die Maßstäbe setzt. Weil es in der Lehre – wie in der Verkündigung – nicht um Sachen oder Sätze geht, sondern um den lebendigen Herrn, sollte die Breite und Vielgestaltigkeit des Zeugnisses von ihm vor allen Verengungen, die mehr als situationsbedingte Pointierungen sind, und vor der Verabsolutierung einzelner Systeme oder Sprachgestalten warnen. Die Einheit Seines Werkes aber mahnt dazu, aus dem drohenden Chaos völlig individualisierter Lehrvorstellungen neu durchzustoßen zu gemeinsamem Bekennen und Handeln, in denen diese Einheit des Christus-Leibes ihren Ausdruck findet. *L. Coenen*

Lit.: WBacher, Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens, 1914 – SFunk, Die Entstehung des Talmud, 1919 – WGKümmel, Jesus und der jüdische Traditionsgedanke, ZNW 33, 1934, 110ff (= Heilsgeschichten und Geschichte, 1965, 15ff) – JRanft, Die Traditionsmethode als älteste theologische Methode des Christentums, 1934 – FBüchsel, Art. παραδίδωμι, ThWb II, 1935, 173ff – KHRengstorf, Art. διδάσκω, ThWb II, 1935, 138ff – HWBeyer, Art. κατηχέω, ThWb III, 1938, 638ff – FVFilson, The Christian Teacher in the First Century, in: JBL 60, 1941, 317ff – ELiechtenstein, Die älteste christliche Glaubensformel, ZKG 63, 1950, 1ff – EKäsemann, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? EvTh 11, 1951/52, 13ff (= Ex. Vers. u. Bes. I, 1960, 214ff) – HGreeven, Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus, ZNW 44, 1952/53, 1ff – HvCampenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht, 1953 – LCerfaux, Die Tradition bei Paulus, Catholica 9, 1953, 94ff – HConzelmann, »Was von Anfang an war«, in: Nt. Stud. f. RBultmann, 1954, 195ff – OCullmann, Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem, 1954 – EFascher, Jesus der Lehrer, ThLZ 79, 1954, 325ff – HSchlier, Kerygma und Sophia. Zur nt. Grundlegung des Dogmas, in: Die Zeit der Kirche, 1956, 206ff – HvCampenhausen, Die Begründung kirchlicher Entscheidungen beim Apostel Paulus, SAH 1957, 2 (= Aus der Frühzeit des Christentums, 1963, 30ff) – HBacht, Die Rolle der Tradition in der Kanonbildung, Catholica 12,

1958, 16ff – OGlombitza, Die Titel διδάσκαλος und ἐπιστάτης für Jesus bei Lukas, ZNW 49, 1958, 275ff – LGoppelt, Tradition nach Paulus, KuD 4, 1958, 213ff – JLLeuba, Der Zusammenhang zwischen Geist und Tradition nach dem NT, KuD 4, 1958, 234ff – ELohse, Art. ῥαββί, ThWb VI, 1959, 962ff – ders., Art. Katechismus im Urchristentum, RGG III, 1959³, 1179ff – WMarxsen, Der Evangelist Markus, 1959² – KGSteck, Art. Tradition, EKL III, 1959, 1471ff – PBonnard, La tradition dans le Nouveau Testament, RHPhR 40, 1960, 20ff – GBornkamm, Jesus von Nazareth, 1960⁵ – HvCampenhausen, Tradition und Geist im Urchristentum, in: Tradition u. Leben, 1960, 1ff – PLengsfeld, Überlieferung, 1960 – ULuck, Kerygma, Tradition und Geschichte Jesu bei Lukas, ZThK 57, 1960, 51ff – EDinkler, Art. Tradition im Urchristentum, RGG V, 1961³, 970ff – BGerhardsson, Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity, ASNU 22, 1961 – KWegenast, Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen, WMANT 8, 1962, 24ff – ESchweizer, Scripture – Tradition – Modern Interpretation, Neotestamentica 1963, 203ff – KESkydsgaard/LVischer (Hrsg.), Schrift und Tradition, 1963 (Lit.) – BGerhardson, Tradition and Transmission in Early Christianity, Coniectanea Neotestamentica 20, 1964 – GEichholz, Verkündigung und Tradition, EvTh 24, 1964, 565ff (= TB 29, 1965, 11ff) – RBultmann, Theologie des Neuen Testaments, 1965⁵, bes. §§ 54.55 – HFlender, Lehren und Verkündigung in den synoptischen Evangelien, EvTh 12, 1965, 701ff – HRBalz, Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie, WMANT 25, 1967, 176ff – HConzelmann, Grundriß der Theologie des NT, 1968² – ChrDietzfelbinger, Was ist Irrlehre?, 1967 (= ThExh, 143) – HConzelmann, Zum Überlieferungsproblem im Neuen Testament, ThLZ 94, 1969, 881ff – LSchreiner, Identität und Verschiedenheit christlicher Lehre beim Wechsel der Sprachgestalt, NZSTh 12, 1970, 136ff – HFWeiß, Bekenntnis und Überlieferung im Neuen Testament, ThLZ 99, 1974, 321ff – WGKümmel, Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen, 1976³ (= GNT, 3) – LGoppelt, Theologie des Neuen Testaments I, II, 1975/76.

Leib, Glied

Der Leib wird vielfach, sofern er nicht wegen seiner Schönheit oder Kraft verherrlicht wird, immer noch als bloßes Gehäuse der Seele oder des Ichs angesehen, etwa im Sinne Platos: während der Leib vergeht, überlebt die körperlose unsterbliche → Seele. Im Gegensatz dazu zielt im NT der griech. Begriff σῶμα *[sōma]* immer auf den *ganzen Menschen* (meist in seiner Existenz vor Gott; vgl. σάρξ, → Fleisch, das die ganze irdische menschliche Sphäre umschreibt und negative Bedeutung hat, wenn der Mensch sein Leben darauf baut), auch dann, wenn er im allg. biologischen Sinn für den *Körper* gebraucht wird. Der Mensch ist Leib, wie Seele umgekehrt ebenfalls den ganzen Menschen bezeichnet (σῶμα *[sōma]* heißt auch noch der *Leichnam*).

Über die konkrete Bedeutung hinaus ist aber der Leib-Begriff schon in der Antike auch übertragen korporativ für mythologische Vorstellungen und für gesellschaftliche Gruppen gebraucht worden. Von daher erhält das *Glied* (μέλος *[melos]*) als Teil, der in seiner Funktion in das Ganze eingeordnet und für dessen Existenz mitverantwortlich ist, theol. Bedeutung: In der Art und Weise, w i e die Glieder ihre Funktionen erfüllen, geben sie gleichzeitig etwas von der Seinsweise der Gesamtperson, des σῶμα *[sōma]*, zu erkennen.

μέλος *[melos]* Glied

μέλος

1) τὸ μέλος *[to melos]* heißt a) das *Glied*, das *Organ*; b) das *Lied* (hier unberücksichtigt); c) im Plur.: der *Körper*. I

2) Vorkommen: im Profangriech. seit Hom.; bei ihm aber wie bei Hesiod, Pindar u. a. nur pluralisch in sing. Bedeutung: der *Körper*. Bei den Vorsokratikern pluralisch in der Bedeutung *Glieder, Organe, Elemente* (innerhalb allg.-philologischer und anthropologischer Gedankengänge). Erst bei Aristot. wird auch singularisch vom *Körperglied* gesprochen. – Als soziologischer Begriff taucht das Wort innerhalb der Polis-Anschauung (→ Stadt) bei Epiktet u. a., am deutlichsten in der Fabel des Menenius Agrippa vom Aufstand der Körperglieder gegen den Bauch auf. Sinn der Fabel: Die Polis – als Organismus verstanden – hat ihren Bestand in der willigen Einfügung der Bürger in das Ganze (der Polisgedanke ist primär, nicht die Anschauung des lebendigen Organismus; diese ist sekundäres Interpretament). Im Bereich der hell. Mysterienkulte und der Gnosis findet die Vorstellung vom Leib und den Gliedern religiös-spekulative Verwendung, und zwar einerseits in der Schöp-

fungsmythologie (→ Schöpfung), andererseits aber – und zwar verbreiteter – im gnostischen Erlösermythos (→ Erlösung), wo – von dem Bild des Leibes ausgehend – die Erlösten als die wiedergefundenen Glieder des Erlösers gedacht werden.

II 1) Wo in LXX μέλος *[melos]* in der Bedeutung *Glied* erscheint (selten, nur Ex, Lev, Hi, Makk, Sir und Ez verwenden es gelegentlich wie I,1b), meint es als Wiedergabe des hebr. *nētach* = *Stück Fleisch* ein Stück des Körpers von Mensch und Tier, also einen *Körperteil*, insbesondere die Teile (Gliedmaßen), in die man das Opfer zerlegte (Ri 19,29; Ex 29,17). Über den organischen Zusammenhang von Leib und Gliedern kann deshalb natürlich gar nicht nachgedacht werden, und er wird dementsprechend auch nicht im theol. oder soziologischen Sinne als Bild oder Vergleich verwendet. Wohl interessiert dagegen die Funktion der einzelnen Körperglieder, und zwar so, daß die Funktion mit dem Namen des Gliedes selber bezeichnet werden kann (zB Ohr = Hören; im übertragenen Sinn: Haupt = Herrschaft).

2) Philo verbindet jüd. Funktionsdenken mit griech.-philosophischem Organismusdenken, wenn er – von den jeweils bes. Funktionen der Gliedmaßen des Opfertieres beim Opfer ausgehend – ontologisch auf den Gedanken der Einheit schließt (Spec. Leg. I,199). Die apologetische Absicht ist dabei deutlich, nämlich zu zeigen, daß der vom AT erfaßte physiologische Tatbestand, daß das Stück ein Teil des Ganzen ist, immer schon das philosophische Prinzip in sich birgt, daß sowohl die Teile ihre Funktion vom Ganzen her empfangen, als auch, daß ihre Funktion für die Existenz des Ganzen wesentlich ist.

3) Josephus verwendet das Bild von der Abhängigkeit der Glieder untereinander zur Deutung eines politischen Sachverhaltes im jüd. Krieg (Bell. 4,406): Wenn die Hauptstadt krank ist, müssen die anderen Teile des Landes mit erkranken.

4) In der rabb. Lit. spielt einerseits die Zahl der menschlichen Körperglieder eine Rolle, wenn es darum geht, die Totalität und Universalität des Gesetzes herauszustellen (man zählt 248 Glieder und 248 Gebote der Tora). Andererseits knüpfen die rabb. Theologen an die Beobachtung der Funktionen der einzelnen Glieder anthropologische Betrachtungen über deren Wert, Verhältnis zueinander usw. an; so nimmt etwa »der böse Trieb« (→ Begehren, Art. ἡδονή) von einzelnen Gliedern Besitz, um die Herrschaft über das Ganze an sich zu reißen.

III Im NT entfallen die meisten Belege auf Röm und 1Kor (Röm 6,13.19; 7,5.23; 12,4f; 1Kor 6,15; 12,12ff). Daneben erscheint – pluralisch verwendet – das Wort zweimal in Eph (4,25; 5,30), einmal in Kol (3,5) und 3mal im Jak (1mal sing., 2mal plur.; 3,5.6; 4,1). In den Synopt. begegnet das Wort nur 2mal (Mt 5,29.30) und zwar im Munde Jesu innerhalb zweier paralleler Sprüche der Bergpredigt.

1) Was meint Jesus, wenn er an den beiden Stellen jeweils ein einzelnes Glied – rechtes Auge, rechte Hand – dem ganzen Leib gegenüberstellt? Es ist sicher nicht wörtlich gemeint, daß diese Körperglieder vom Körper abgetrennt werden sollen, sondern im übertragenen Sinne soll gesagt werden, daß die bösen Funktionen, deren Träger Auge und Hand sind, aufhören sollen. Nicht Auge und Hand, sondern der begehrende böse Blick und die frevelnde böse Tat (vgl. II,3), dh aber: das böse Wollen des Menschen schlechthin müssen ausgerottet werden, wenn der Leib, dh der Mensch selber, im Gericht gerettet werden soll. Der griech. Gedanke von Vollkommenheit bzw. Unversehrtheit des Leibes im Sinne der Vollzahl der Glieder in dem einen Ganzen fehlt hier völlig. Eher im Gegensatz dazu wird das ὅλον σῶμα *[holon sōma]* gerade durch radikale Ausrottung eines Gliedes davor bewahrt, dem Gericht zu verfallen.

In derselben eschatologischen Verschärfung und mit derselben Deutlichkeit wie in Mt 5 wird in Jak 3,5ff beschrieben, wie die Zunge als einzelnes Glied, dh das ungute Reden des Menschen, das wie ein fressendes Feuer um sich greift, den ganzen Menschen verdirbt und so schließlich der Vernichtung im Endgericht ausliefert. Jak 4,1 zeigt einerseits, daß dieser Schuldzusammenhang von allen Gliedern ausgehen kann, andererseits aber ganz konkret, daß er sich als Zerstörung des gemeindlichen Miteinanderlebens auswirkt.

2) Im Zusammenhang seiner Ausführungen über die neue Existenz des Christen in Röm 6 (V. 13.19) verdeutlicht Paulus die Leibhaftigkeit dieser neuen Existenz in der → Gerechtigkeit im Gegensatz zur alten Existenz in der → Sünde an den Funktionen der Glieder. Ob ein Mensch in der neuen Existenz steht, hat sich darin zu bewähren, daß er gerade in den welthaften Bezügen seines Lebens Gerechtigkeit praktiziert, wobei er freilich der ganzen

Spannung zwischen dem »schon jetzt« und dem »noch nicht« seines Seins in Christus ausgesetzt ist (Röm 7,5.23). Der gleiche Gedanke erscheint — je auf besondere Lebensgebiete angewandt — in 1Kor 6,15 und Kol 3,5. Jenes »noch nicht«, also die »irdische« Seite der dialektisch verstandenen Doppelexistenz des Christen, ist in Kol 3,5 mit den »Gliedern, die auf der Erde (sind)« gemeint, wie die folgende Entfaltung dieser Wortverbindung in der Form eines Lasterkataloges beweist. — In 1Kor 6,15 wird die neue Existenz des Christen im Bilde der Gliedschaft am Leibe Christi beschrieben. Solche Gliedschaft verträgt sich nicht damit, daß ein Christ mit einer Hure Umgang hat. Er würde dadurch zu einem Leibe (σῶμα *[sōma]*) mit der Hure und aus dem Leibe Christi herausgelöst. Seine (Körper-)Glieder würden aus Gliedern Christi zu Hurengliedern.

3) In Röm 12 und 1Kor 12 kommt alles darauf an, daß in der Rede des Paulus über die Wirklichkeit und Funktionalität der Gemeinde (→ Kirche) das Verhältnis von Leib und Gliedern nicht primär als Bild für die Gemeinde gilt. Vielmehr geht es Paulus in erster Linie darum zu verdeutlichen, daß die Gemeinde in Realität und Funktionalität der Leib Christi ist. Die Vorstellung selber stammt vermutlich aus dem gnostischen Erlösermythos und ist von Paulus oder schon vor ihm in pneumatisch-sakramentalem Verständnis auf die Gemeinde Jesu bezogen worden. Diese ist durch die Gegenwart des Heiligen Geistes, der in einer Vielzahl von Charismen im Gemeindeleben manifestiert wird, der Leib Christi. Dabei sind die Charismen als die Lebensäußerungen der Gemeinde in der Vielzahl der Glieder je für sich allein ohne Bedeutung. Diese erhalten sie vielmehr erst in ihrer Beziehung auf die Gesamtgemeinde (πρὸς τὸ συμφέρον *[pros to sympheron]* 1Kor 12,7). Interessant dabei ist, daß es auch in dieser übertragenen Bedeutung des Begriffes »Glieder« um die Bewährung der neuen Wirklichkeit — nun der Gemeinde als ganzer! — in sehr konkreten Lebens- und Weltbezügen geht. Dasselbe gilt für die beiden Stellen Eph 4,25 und 5,30. *H. G. Schütz*

σῶμα *[sōma]* Körper, Leib

σῶμα

Die urspr. Bedeutung von σῶμα *[sōma]* ist nicht geklärt. Bei Hom. taucht es zum ersten Mal auf als Bezeichnung des *toten* menschlichen oder tierischen *Körpers*. Es behält diese Bedeutung, bis im 5. Jh. (bei Hdt.) die Bedeutung *Rumpf, ganzer Leib* und andeutungsweise die *ganze Person* erscheint. Bei den Vorsokratikern begegnet entsprechend dem körperhaften Grundverständnis die Bedeutung *Element, Gestalt*. In der sich ausbildenden Vorstellung, in der die → Seele neben den Leib tritt, wird der Leib oder Körper als Fessel oder Grab, schließlich als Sterbliches von der unsterblichen Seele abgehoben. Diese Gedanken werden bei Plato weiterentwickelt: Der Leib ist nur das Gehäuse für die präexistente Seele, der Tod ist die Befreiung der Seele vom Leibe. Das Bild vom Leib wird auch auf den Kosmos übertragen: Er ist der von der göttlichen Seele regierte und durchwaltete Leib (vgl. Orph. Fr. 21a: Zeus birgt alles in sich und läßt alles aus sich hervorgehen). Analog kann der Mensch als Mikrokosmos bezeichnet werden (Democr.). Im Unterschied zu dieser Auffassung ist bei Aristot. der Leib primär, der allerdings durch die Seele erst zu einem bestimmten Etwas wird, so daß die Verbindung von Leib und Seele unlösbar gedacht wird. Im Sinne des Organismusgedankens verstanden, wird σῶμα *[sōma]* auch verwendet, um den Staat in seinem Wesen zu erläutern (Aristot.; vgl. Schweizer, ThWb VII,1031). I

In der Stoa setzt sich die traditionelle Trennung von Leib und Seele fort. Streng genommen unterscheidet Epict. die Seele aber nicht vom Leib, sondern vom → Fleisch. Die Seele bleibt das leitende Prinzip, für deren Sitz sowohl der Kopf wie das Herz angenommen werden kann (Zeno). Die Seele durchdringt den ganzen Leib und vermittelt ihm die Sinneseindrücke. Die im Begriff σῶμα *[sōma]* vorliegende Konzeption der Ganzheit bleibt bestimmend. Noch bei Mark Aurel, dem Stoiker auf dem röm. Kaiserthron, finden wir diesen Gedanken in der Dreiteilung: »Drei Teile sind es, aus denen du zusammengesetzt bist, Leib, Pneuma (hier = Seele) und Geist (νοῦς *[nous]*, → *Verstand*)« (Mark. Ant., Pohlenz I,342). Die Weiterbildung dieser Gedanken haben zusammen mit neuplatonischen Vorstellungen im ganzen zu einer Abwertung des Leibes gegenüber der Seele geführt.

1) Im AT gibt es kein hebr. Äquivalent, das dem griech. σῶμα *[sōma]*-Begriff entspräche. In der LXX wird der Gedankenkreis des hebr. *bāsār* (*Fleisch*, soweit es den Menschen in seiner individuellen Körperhaftigkeit meint) mit σῶμα *[sōma]* umschrieben, das abzugrenzen ist gegenüber σάρξ *[sarx]* (→ *Fleisch*, das den Menschen oder sogar die Menschheit in ihrem kreatürlichen Wesen be- II

zeichnet). Neben den Bedeutungen *Leichnam* (1Sam 31,10.12), *toter Körper* (Dtn 21,23; Jes 5,25), auch einfach *Rücken* (1Kön 14,9; Jes 38,17), steht im Mittelpunkt *Körper* als Ausdruck der Gesamtheit des Menschen (vgl. zB Lev 15,11.16.19; 16,4; 19,28 u. ö.). So rückt σῶμα *[sōma]* im AT in die Nähe des Begriffes *Person* (nicht mit Persönlichkeit zu verwechseln). »Daß er (der Mensch) sich selbst gegenüber in Distanz tritt und seine Körperlichkeit als eine letztlich von ihm lösbare betrachten kann, findet sich hier nicht«. Auch die Engel haben σώματα *[sōmata]* (Ez 1,11.23; Dan 10,6). Daher bezeichnet σῶμα *[sōma]* nicht etwa die irdische Sphäre im Gegensatz zur himmlischen (vgl. Schweizer, ThWb VII,1045f). Auch ein anthropologischer Dualismus, in dem Seele oder Vernunft als höherwertig dem Leib entgegengestellt werden, liegt im hebr. Kanon des AT noch nicht vor.

2) Eine Abwertung des Leibes als Sitz der Leidenschaft kommt erst im Buch Sirach zum Ausdruck (Sir 23,16–18; 47,19). In den Makk-Büchern finden wir dann unter hell. Einfluß die Teilung in Seele und Leib. Gute Seele und unbefleckter Leib werden nach Weish 8,20 einander zugeordnet. Doch ist der Gedanke herrschend, daß die Seele die eigentliche Gabe Gottes ist; deshalb kann man den Leib in der Verfolgung hingeben. Wenngleich hier das Gottesverständnis die Zuordnung beider bestimmt, ist auch die griech. Gegenüberstellung von vergänglichem Leib und (unvergänglicher) Seele bekannt (Weish 9,15).

3) In der Lit. des Judentums der nt. Zeit entwickeln sich die genannten Motive weiter: In den TestXII wird σῶμα *[sōma]* bes. im Sinne der sexuellen Funktion gesehen; durch die Begierde (→ Begehren, Art. ἡδονή) entsteht Hurerei (πορνεία *[porneia]*; TestJud 14,3). Bei dieser Verhältnisbestimmung von Leib und Seele tritt die Bedeutung des Todes stärker hervor, durch den Leib und Seele geschieden werden: Der Leib bleibt auf der Erde, die Seele wird in den Himmel aufgenommen (ApkEsr 6o). Dieser durch hell. Einfluß ausgebildeten Vorstellung steht die andere, dem jüd. Denken vom AT adäquatere gegenüber: Der Leib kommt ins → Gericht und zur → Auferstehung. M. a. W. es geht um den Menschen als Person, wie es sachlich auch in den Qumrantexten und ihrer Vorstellung vom Gericht zum Ausdruck kommt. Auch die rabb. Lit. bestätigt abschließend den doppelten Aspekt des Leib-Begriffes, wie er in der nt. Zeit geläufig ist: im Sinne des Körpers, der Person, und dann im Gegensatz oder Unterschied zur Seele bzw. → Geist und →Vernunft.

4) In der Gnosis (→ Erkenntnis, Art. γινώσκω) spielt die Vorstellung vom Leib eine zentrale Rolle. Das Selbst des Menschen muß erlöst werden zu dem Selbst, das im Jenseits ist, dh es muß aus der fleischlichen, materiellen Welt, aus dem menschlichen Körper (Leib) befreit werden. Das geschieht durch den erweckenden Ruf des Erlösers. Diese Vorstellung vom einzelnen Menschen wird auf den Kosmos übertragen. Dabei begegnet das Bild vom erlösenden Leib des Urmenschen, der in den ausgebauten gnostischen Systemen als Leib Christi bezeichnet wird. Ein geschlossenes vorchristl. System gnostischer Mythologie hat es kaum gegeben, wohl aber eine Reihe Motive, die auch im NT wiederkehren.

III 1a) Im NT spiegelt sich die Vielfalt des Begriffes σῶμα *[sōma]* im griech. Sprachgebrauch ebenso wie die at. Vorstellung. In der allg. Bedeutung *Leichnam* kommt σῶμα *[sōma]* vor Mt 27,52; Lk 17,37 u. ö.; vom Leichnam Jesu Mt 27,58 par; Lk 23,55; Joh 19,31. Die Vorstellung, daß totes σῶμα *[sōma]* auferweckt werden kann (Mt 27,52), steht auch hinter dem Ausspruch Joh 2,21: »Tempel seines Leibes«, — die einzige Stelle in den johanneischen Schriften, an denen σῶμα *[sōma]* nicht *Leiche* oder *Sklave* heißt (vgl. Offb 18,13).

b) Im biologischen Sinn wird σῶμα *[sōma]* Mk 5,29 (Leib im Zusammenhang mit Krankheit und Heilung) und Jak 2,16 (Leib-Nahrung) gebraucht. In diesen Gedankenkreis gehören Stellen wie Mt 6,22 (das Auge, des Leibes Licht, in seiner Bedeutung für den ganzen Leib, vgl. 5,29) und Mt 6,25, wo Leib als Ort irdischer Sorgen dem Sinn nach auf → Leben tendiert. Dabei weist die fast gleichnishafte Ausdrucksweise (der Leib und seine Glieder) über die biologischen Aspekte hinaus: »Leib ist das eigentliche Ich« (Schweizer, ThWb VII, 1055,10).

c) Eine Nuance, die kaum Parallelen aufweist, findet sich im Hebr: Jesus brachte seinen Leib als Opfer dar (10,5.10), ein Opfer, das im Unterschied zum Tempelopfer ein für allemal gültig ist (vgl. auch 1Petr 2,24). Wenn hier Leib im Unterschied zur allg. Opfersprache so verstanden ist, drückt sich darin die volle Hingabe im Tod aus.

2a) Bei Paulus gewinnt der Begriff σῶμα *[sōma]* im Sinne von *Person* seine bes. Ausprägung. Menschliches Sein gibt es — auch in der Sphäre des πνεῦμα *[pneuma]* — nur als somatisches. Unpaulinisch ist die Vorstellung von σῶμα *[sōma]* als *Gestalt* oder *Form*. Von Stellen wie Röm 6,12 und 12,1 her wird klar, daß σῶμα *[sōma]* nicht nur eine äußere Form des Körpers meint, sondern die ganze Person (Bultmann, Theol., 189). Es begegnet bei Paulus eine Reihe von Stellen, an denen Leib im allg. biologischen Sinn als *Körper* verstanden

ist (zB 1Kor 5,3; 7,34). In der Zusammenstellung mit Seele und Geist findet sich σῶμα *[sōma]* nur an einer Stelle (1Thess 5,23), an der Paulus einem geläufigen liturgischen Sprachgebrauch folgt. Röm 12,4f und 1Kor 12,12–26 wird das Verhältnis vom Leib und seinen Gliedern gleichnishaft zur Veranschaulichung des Wesens der Gemeinde (→ Kirche) aufgenommen (vgl. unten 2d). Als sichtbare Narben sind jene Malzeichen zu verstehen, die Paulus an seinem Leibe trägt (Gal 6,17). Paulus mißhandelt und knechtet seinen Leib (1Kor 9,27), manche geben ihn zum Verbrennen hin (1Kor 13,3). σῶμα *[sōma]* als Sitz des sexuellen Lebens findet sich in Röm 4,19 (Abraham) ebenso wie in 1Kor 7,4. Aber gerade an der Mahnung, mit dem Leib nicht Unzucht zu treiben (Röm 1,24; 1Kor 6,13–20), wird klar, daß dem Leib eine eigene umfassendere Bedeutung zukommt: Der Umgang mit dem σῶμα *[sōma]* trifft nicht nur je eine einzelne Tat als Sünde, sondern den ganzen Menschen bis in sein innerstes Wesen. Das unterstreichen Formulierungen wie: »Wißt ihr nicht, daß eure Leiber Glieder Christi sind? Soll ich nun die Glieder Christi nehmen und sie zu Gliedern einer Dirne machen?« (1Kor 6,15); »Oder wißt ihr nicht, daß euer Leib ein Tempel des heiligen Geistes in euch ist, . . . so verherrlicht nun Gott mit eurem Leibe!« (V. 19.20).

b) Der Leib ist also nicht etwas dem Menschen äußerlich Anhaftendes, was sozusagen zum eigentlichen Menschen (etwa als Seele) hinzukommt: »der Mensch hat nicht soma, sondern er ist soma« (Bultmann, Theol., 191). Dh: σῶμα *[sōma]* bezeichnet den Menschen als ganzen, als *Person*. Als σῶμα *[sōma]* verstanden kann er sich selbst zum Objekt seines Tuns machen oder Subjekt eines Geschehens sein. Er hat also ein Verhältnis zu sich selbst. Das zeigt sich zB in 1Kor 9,27, wo Paulus sagt, daß er seinen Leib mißhandelt und knechtet, damit dieser sich seiner Verfügungsgewalt für die Aufgabe der Verkündigung nicht entwindet (»damit ich selbst nicht untauglich werde« V. 27). Der Mensch kann seinen Leib hingeben zum Verbrennen (1Kor 13,3), er kann ihn in den Gehorsam zum Dienst Gottes stellen (»als lebendiges, heiliges Gott wohlgefälliges Opfer« Röm 12,1).

Als Subjekt des Handelns kommt σῶμα *[sōma]* nur an einer Stelle bei Paulus vor (Röm 8,13): »Wenn ihr durch den Geist die Taten des Leibes tötet, werdet ihr leben«. Der Leib als Subjekt des Handelns wird bestimmt durch die Macht der σάρξ *[sarx]*, wie der Zusammenhang zeigt (vgl. Röm 8,5ff). So wird σῶμα *[sōma]* bei Paulus zu einem zentralen Begriff für das *menschliche Ich*, wie auch das Verhältnis von Leib und Begierde erkennen läßt: der Christ soll nicht den Begierden des Leibes gehorchen (Röm 6,12), der durch die Macht der Sünde beherrscht werden kann. »Begierden des Leibes« und »Begierden des Fleisches« werden von daher synonym (vgl. Gal 5,16ff.24).

Wie Paulus in seiner Ausdrucksweise und Vorstellung σῶμα *[sōma]* im Sinn von *Ich als Person* aus dem Unterschied zu σάρξ *[sarx]* versteht, zeigt der Abschnitt Röm 7,14ff. In V. 14 heißt es: »ich aber bin fleischlich«, dh »unter die Sünde verkauft«. Der Leib als solcher ist offen für beide Möglichkeiten, Begierde und Gehorsam. In diesem Sinne ist zwischen »Leib der Sünde« (Röm 6,6) und »Fleisch der Sünde« (Röm 8,3) kein Unterschied. Wenn Paulus in dem Seufzer in Röm 7,25 vom »Leibe dieses Todes« spricht, ist damit die Gebrochenheit der menschlichen Existenz gemeint; der Mensch in seiner irdischen Existenz, die ihren Ausdruck im Leib findet, sieht sich Mächten (Sünde, Fleisch, Geist) ausgesetzt, die für ihn Zerstörung oder Leben bedeuten können. Die Leiblichkeit des Menschen meint also nicht ein an sich Gutes oder Böses, sondern umschreibt den konkreten Ort seiner Existenz, an dem sich sein Gottesverhältnis verwirklicht.

c) So ist es verständlich, daß Paulus in 1Kor 15 gegenüber den korinthischen Gegnern die → Auferstehung des Leibes betont. Die Auffassung des Paulus von der Auferstehung ist durch das Menschenverständnis der jüd. Anthropologie geprägt: Leben des Menschen ist nur mit einem Leib denkbar. Damit ist jeder – von der griech. Anthropologie herkommenden – Aufteilung des Menschen in Leib und Seele gewehrt (vgl. auch 2Kor 5,1–10). In diesem Reden von der Auferstehung stellt Paulus einen irdischen (psychischen, V. 44) und einen pneumatischen Leib als die beiden verschiedenen Existenzweisen des Menschen vor der Auferstehung (im irdischen Leben) und nach der Auferstehung gegenüber. In seiner zeitge-

bundenen Vorstellung – geistlicher Leib kann stofflich gedacht werden – will Paulus das Sein des Menschen festhalten, zu dem ein – wie auch immer vorzustellender – Leib gehört. Leib im Sinne von Ich und Person wird den Tod überdauern, allerdings nur durch die Schöpfertat Gottes (vgl. V. 38 und das Bild von der Unverweslichkeit V. 42ff). Die Kontinuität zwischen »irdischem« und »himmlischem« Leib besteht nicht auf Grund einer Umwandlung. Paulus hätte in diesem Fall den entscheidenden Wert auf die zeitbedingte Vorstellung seines Begriffes »geistiger Leib« (V. 44) gelegt: ein aus einer Substanz (πνεῦμα *[pneuma]*) bestehender Körper. Es geht aber Paulus nicht um eine pneumatisch-substantielle Beschreibung des himmlischen σῶμα *[sōma]*, sondern um die Bestimmtheit dieses σῶμα *[sōma]* durch den Geist als einer Macht Gottes. Dabei ist dieses σῶμα *[sōma]* nach der Auferweckung nicht mehr das der Sünde und dem Tod verfallene und somit zwiespältige Ich. Das geht auch aus dem Verständnis hervor, das Paulus von Glauben, Hoffen und Lieben entwickelt (1Kor 13,13), die das Sein des irdischen Menschen in jener in 1Kor 13 dargelegten merkwürdig paradoxen Widersprüchlichkeit beschreiben (vgl. zB V. 3), wie auch für das Leben in Vollendung die → Liebe nicht mehr Stückwerk, sondern vollkommen ist. Mit diesen Begriffen umschreibt Paulus die Kontinuität zwischen irdischem und himmlischem Leib. Damit wird das Personsein des Menschen als unverfügbar verstanden. Es ist nicht aus ihm selbst zu begründen. Es bleibt ein Geschenktes.

d) Darüber hinaus findet sich bei Paulus eine spezifische Bedeutung von σῶμα *[sōma]*, die nicht mehr auf einen einzelnen, sondern auf eine Gesamtheit zielt: Er spricht vom σῶμα Χριστοῦ *[sōma Christou]*, *Leib Christi* (1Kor 12,27; Röm 12,5; Eph 4,12 u. ö.). Paulus nimmt hier das Bild vom Leib auf, um an ihm das Wesen christl. Gemeinde zu entfalten. In 1Kor 12,12–30 schließt er sich in seinen Ausführungen zunächst an den griech. Organismus-Gedanken an (V. 14–26), um von der Einheit des Leibes her die Notwendigkeit der verschiedenen Funktionen der Glieder zu begründen. Jedoch wird von diesem griech. Vorbild her nicht das Wesen begründet: Die Glieder konstituieren nicht erst das Ganze, – vielmehr wird die Gliedschaft in ihren verschiedenen Funktionen an den Aufgaben der Glieder verdeutlicht. Der Leib macht somit die Einheit aus (V. 13) und kann in diesem Sinn als Leib Christi bezeichnet werden. Er ist von Christus selbst begründet.

In diese lebendige Einheit der Gemeinde als Leib Christi gelangt der einzelne durch die → Taufe: ». . . wir sind alle zu einem Leib getauft worden . . .« (1Kor 12,13). Dieser Eingliederungsakt durch die Taufe bedeutet nicht, daß Leib Christi das Ergebnis einer durch einen Aufnahmeritus sich konstituierenden und wachsenden Gemeinschaft ist. Vielmehr besagt → Kirche als Leib Christi, daß Christus die Existenz des einzelnen als ein Glied an seinem Leib begründet: Bei der Taufe wird der → Geist verliehen (1Kor 12,13), und diese Gemeinde hat eschatologischen Charakter, dh existiert von der Zusage Gottes in Christus auf Zukunft hin.

Auch das → Herrenmahl ist durch den Begriff »Leib Christi« in der Vorstellung vom Leib als Gemeinde verankert (vgl. auch Mk 14,22–25 par; die von der Gemeinde tradierte Abendmahlsliturgie hat auf die Formulierung eingewirkt). Zwar spricht Paulus in 1Kor 10,20–22 und 11,29.30 in den geläufigen außerchristl. Vorstellungen heidnischer Kultmahle, aber er interpretiert entscheidend neu vom Tod Jesu her: sein Tod soll dabei als das entscheidende Heilsereignis »für euch« (1Kor 11,24) verkündigt werden (1Kor 11,26). Im Mittelpunkt dieses Mahles stehen nicht die Elemente oder die Substanz von Brot und Wein, sondern die Handlung dieser Gemeinde als Leib Christi, die sich seinem Segen und Herrschaftsanspruch unterstellt weiß. Das Schuldig-werden am Leib Christi konkretisiert sich in der gegen den Bruder gerichteten Tat. Die Hingabe des Leibes Christi in den Tod, die zum entscheidenden Ereignis des Zuspruchs Gottes für den Menschen wird, ist das reale Zeichen seiner Gemeinde, die sich als Leib Christi versteht. Die Aussage vom Leib Christi als dem für uns in den Tod gegebenen und das Bild vom Leib Christi als der Gemeinde gehören in unumkehrbarer Folge zusammen.

e) Im Kol- und Eph-Brief wird eine Vorstellung vom Leib Christi entwickelt, die sich von den übrigen Paulusbriefen unterscheidet. In dem Hymnus in Kol 1,15–20 wird das im Kol hervortretende Verständnis vom Leib Christi deutlich. Der Abschnitt läßt klare Spuren

der Überarbeitung erkennen: in V. 18a ist der Zusatz »der Kirche« Interpretation eines überlieferten Hymnus durch den Verfasser. In der urspr. Fassung ist der Leib Christi die → Welt. In dieser Vorstellung werden gnostische Motive deutlich, die in späteren Systemen die Vorstellung vom Leib des Urmenschen als Wesensaussage für die Welt übernehmen. Die kosmische Dimension des Heilsereignisses durch Jesus Christus wird hier bes. deutlich: die Welt, der Kosmos, ist nur als Leib Christi recht zu verstehen.

Wenn die Menschen durch kosmische Mächte bedroht waren, wurde ihnen hier eine Erlösung angeboten, die auch diesen Mächten gegenüber galt. »Der ganze Bereich des Seienden (ist) auf ihn als den Mittler der Herrschaft Gottes bezogen« (Conzelmann, NTD 8,137). »Einem schwärmerisch-enthusiastischen Verständnis des Leibes Christi entgegen, das das ganze All schon physisch in Christus versöhnt sieht, muß die paulinische Linie durchgehalten werden, auf der gerade die Rede vom Leib Christi zum Gehorsam, zum Dienst für den neuen Herrn aufruft« (Schweizer, ThWb VII,1074). Der Gedanke, daß Christus das Haupt der Welt ist, wird in diesem Zusammenhang durch den Zusatz in V. 18 richtig festgehalten: sein Leib ist die Kirche, in der dieser Gehorsam zur Verwirklichung in der Welt neu angesagt wird. Wenn die hier vorliegende mythische Vorstellung recht interpretiert wird, zeigt sich, daß Welt und Kirche nicht als zwei feste Größen gegenübergestellt werden, sondern Kirche bedeutet, die echten weltlichen Möglichkeiten unter der Herrschaft Christi erkennen und verwirklichen, die Freiheit des Glaubens in der Welt leben.

Im Unterschied zum Kol tritt im Eph die Vorstellung vom Leib als der Kirche Christi von Anfang an klar heraus. Christus ist die κεφαλή *(kephalæ)*, das → Haupt des Leibes der Kirche (4,15.16). Zu dieser Darstellung vom Leib paßt weder die griech. (s. o.) noch eine allg. Auffassung vom Organismus. Auch eine dt. Übers. läßt das erkennen: das Haupt wächst dem Leibe zu und umgekehrt, und das Haupt Christus ist zugleich das Ganze (V. 16). Diese Aussagen vom Leib sind geprägt durch jene mythischen Motive, wie sie in der Gnosis zu finden sind. An dieser Stelle wird deutlich, daß der Eph gegen gnostische Vorstellungen und Gruppen innerhalb oder außerhalb der christl. Gemeinden polemisiert: »Säuglinge«, in Fragen der Lehre Schwankende, ja Irrende, werden offenbar die nicht genauer beschriebenen Gegner genannt, möglicherweise Gnostiker, die sich doch gerade ihrer Erkenntnis brüsten (V. 14).

Das Bild vom Leib als der Kirche wird hier von neuem aufgenommen, um damit nicht nur in Abwehr, sondern auch für das Verständnis von Kirche entscheidende Aussagen in einer kirchlichen Situation nach Paulus zu machen. Die Einheit in der Vielheit (Paulus 1Kor 12) wird hier mit ihrem Herrschafts- und Verheißungsbezug durch die Betonung des Hauptes hervorgehoben. Um diese von Christus gehaltene und erhaltene Kirche gegen alle Irrlehren und Zersplitterungen zu festigen, wird nicht eine institutionelle Form vorgestellt, sondern das Haupt und damit der Leib als durch Liebe und Wahrheit zusammengefügt gedacht (V. 15). »Zwei Möglichkeiten stehen sich gegenüber: Das Sein im Leibe, also in der Einheit der Liebe, und das isolierte Dasein draußen . . .; die kirchliche Einheit des Sagens und Tuns des Gebotenen, nämlich der Liebe am Ort der Wahrheit, und die willkürliche Behauptung subjektiver Anschauungen mit ihrem verführerischen Reiz« (Conzelmann, NTD 8,79). So gewinnt die Kirche ihren Ort in der Welt. Sie steht ihr nicht »gegenüber«, sondern ist in sie hineingestellt. »Der Leib Christi ist die Kirche gerade als die, in der Christus in die Welt hinauszieht. In der Verkündigung des Evangeliums durch die Kirche ist die Antwort auf die Weltangst zu finden« (Schweizer, ThWb VII,1078). *S. Wibbing*

ZUR VERKÜNDIGUNG V

I. Wird heute dem Christentum immer wieder seine Leibfeindlichkeit vorgehalten, so lassen sich derartige Vorwürfe, zumindest für die Vergangenheit, nicht einfach als unbegründet zurückweisen. Es gibt in der Tat eine »Geschichte der christlichen Leibfeindschaft« (J. Kahl, Das Elend des Christentums, 1968, 58).

Durch das Einströmen platonischer und gnostischer Ideen wurde bereits in frühchristlicher Zeit die Materie gegenüber dem → Geist, der Leib gegenüber der unsterblichen → Seele

abgewertet. Daß man sich in diesen Anschauungen auch durch gewisse Aussagen des asketischen Junggesellen Paulus bestätigt fühlen konnte, verschaffte der leibfeindlichen Theologie bis in die Gegenwart hinein ein starkes Echo. Es nimmt daher nicht Wunder, daß sich bis heute negative Auswirkungen einer den Körper und damit auch die Geschlechtlichkeit diffamierenden Grundhaltung gerade in betont christl. Kreisen erkennen lassen. Nicht selten haben dabei Triebverdrängungen dazu geführt, daß im dogmatischen Bereich erhebliches aggressives Potential auftauchte. Der leibfeindliche Asket ist oft ein höchst unduldsamer Fanatiker auch in Lehrfragen. Welche Belastung die Verteufelung oder auch bloß die Geringschätzung des Sexuellen für so manche Ehe bedeutete, läßt sich nur ahnen. Zu welchen Störungen im Psychosomatischen (= Seelisch-Leiblichen!) es dabei kommen kann, darüber wissen Psychotherapeuten eindrucksvolle Beispiele zu berichten.

Glücklicherweise setzt sich in zunehmenden Maß die Einsicht durch, daß es zum Wesen christlichen Glaubens gehört, ein positives Verhältnis zur Leiblichkeit zu finden.

Romano Guardini: »Jede Ethik und Asketik, welche dualistisch den Geist als das Gute dem Körper als dem Bösen entgegensetzt, ist in Wahrheit von einem Ressentiment getragen, das nicht fähig war, die Vitalkräfte in eine fruchtbare Ordnung zu bringen. Der angeblich reine Geist, von welchem da gesprochen wird, ist in Wahrheit verdrängter Trieb, . . .« (In: Der leidende Mensch. Darmstadt 1960, 217.)

Emil Brunner: »Die Leibfeindlichkeit, die viele seit Nietzsche für ein Merkmal des Christentums ansehen, ist aus dem spätantiken Hellenismus in die Kirche eingedrungen und dem biblischen Denken völlig fremd.« (Gott und sein Rebell. Hamburg 1958, 62,97)

Paul Althaus: »Das Leibliche ist in vielen Fällen Gestalt des Seelisch-Geistigen, in welcher dieses erst ganz zu sich selbst kommt.« (Von der Leibhaftigkeit der Seele. In: Universitas 9/1952, 916)

Dieser Entwicklungsprozeß dürfte dem AT starke Impulse verdanken. Die Bedeutung, die dort auch den weltimmanenten Realitäten beigelegt wird, wirkt allen Neigungen zum Spiritualisieren heilsam entgegen. In umfassender Weise läßt sich ein positives Verhältnis zu der Körperhaftigkeit alles Seienden vom Schöpfungsglauben her gewinnen. Insbes. hat »Israel sich nicht in der Ansicht beirren lassen, der Mensch sei wesenhaft als leiblich bestimmte Einheit zu verstehen« (Hermann Ringeling: Der Christ im Kampf ums Dasein. Hamburg 1963, 70). Daß diese Einstellung eine ungezwungene Bejahung auch der menschlichen Geschlechtlichkeit einschloß, sehen wir heute wieder deutlicher. Nachdem zB das Hohelied nicht mehr allegorisch überstrapaziert werden muß, kann man sich von ihm zur Freude an der Leibhaftigkeit eines geliebten Menschen ermuntern lassen.

Zu solcher Bejahung der Leiblichkeit des zwiegeschlechtlichen Menschen zu führen, ist eine der zentralen Aufgaben christlichen Glaubens und christlicher Lebenshilfe (= [früher] »Seelsorge«). Die Annahme des eigenen Leibes als einer Gabe Gottes impliziert die Bereitschaft, verantwortlich bzw. »treuhänderisch« mit ihm umzugehen. Ein Mensch, der seinen Körper gar nicht schont und so seine Gesundheit untergräbt, ist — auch wenn es in »frommer« Absicht geschieht! — ein schlechter Haushalter.

II. Im Blick auf ein anderes Bedeutungsfeld des biblischen Soma-Begriffes beginnen wir gleichfalls wieder verschüttete Wahrheiten neu zu entdecken. Das Bild von der → Kirche als dem Leib Christi erlangt dank der »ökumenischen Bewegung« neue Aktualität. Wegen seines doppelten Aussagegehaltes ist das begrüßenswert:

Einmal wird durch die Bezeichnung Jesu Christi als des Hauptes die konstitutive Vorrangigkeit des Kyrios vor der Kirche (κυριακόν *[kyriakon]* = das zum Herrn Gehörige!) im Rahmen eines unauflöslichen Bezugsverhältnisses sichergestellt.

Zum andern lenkt die Vorstellung vom vielgliedrigen Leib die Aufmerksamkeit auf die im kirchlichen Leben erforderliche Pluriformität. Wie es in der Einzelgemeinde notwendig ist, die vorhandenen Gaben und Fähigkeiten — und nun eben nicht bloß der kirchlichen Angestellten! — zum Besten der ganzen »Körperschaft« zu entfalten, so könnte sich auch das Miteinander verschiedener Denominationen durchaus als fruchtbar erweisen. »Leib Christi« meint nicht Uniformität, sondern Vielfalt. Der Begriff zielt nicht auf die Einheit einer Superkirche, wohl aber auf die Einmütigkeit aller christl. Kirchen.

Verstehen sich die Kirchen als Teile des einen Leibes Christi richtig, dann umschließt solches Selbstbewußtsein das Wissen um die Verantwortung nicht nur Gott, sondern auch der Umwelt gegenüber. Diese sollte dabei freilich nicht nur und nicht zu vordergründig als »Bekehrungsobjekt« angesehen werden. Daß man lange Zeit hindurch den gesellschaftsdiakonischen Aspekt des missionarischen Auftrages der Kirche nicht oder zu wenig berücksichtigte, erscheint geradezu als eine Art sozialer Leibfeindlichkeit, die der Abwertung des Körperlichen und der Sexualität im Lebensbereich des Einzelnen entspricht. Es ist gut, daß Christen unserer Zeit auch an diesem Punkt zum Umdenken gebracht werden. Denn der Glaube ist keine Angelegenheit bloß des inneren Menschen. Er verlangt nach konkreter Gestaltwerdung, nach Praktizierung. »In der praxis pietatis geht es um die glaubwürdige Leibhaftigkeit des Glaubens« (Gerd Heinz-Mohr, Praxis pietatis. In: Abschied vom Christentum? Hamburg 1967^2, 233).

Natürlich meint die Betonung der Diakonie, des Dienstes im Bereich leiblicher Wirklichkeit nicht, daß der Auftrag der Kirche sich darin erschöpfe. Die Einseitigkeit der Leibfeindlichkeit in der Vergangenheit kann nicht durch eine neue, gegenläufige Einseitigkeit wettgemacht werden. Weder darf der Leib des Menschen nun den Geist und die Seele unterjochen, noch darf der Leib Christi sich in der Welt an die Welt verlieren.

III. Legitimiert wird die christl. Bejahung der Leiblichkeit letztlich durch ihren steten Bezug auf die Inkarnation Jesu Christi. Weil Christus Fleisch wurde, kann der Mensch sich seiner Leiblichkeit unverkrampft freuen. Und wie Christus im Leib den Menschen diente, so soll auch der Christ zum Dienst bereit sein. »Der Mensch soll dahinwirken, daß er sich inkarniere, denn durch die Einbildung ist er desinkarniert. Was in uns von Satan herrührt, das ist die Einbildung« (Simone Weil, Schwerkraft und Gnade. 1954^2, 132).

Zum Kampf gegen die Menschen verachtende Haltung sozialer Leibfeindlichkeit bedarf es der Befähigung durch das Haupt des Kirchenleibes. In diesem Zusammenhang ist auf die entscheidende Bedeutung der Abendmahlsfeier (→ Herrenmahl) hinzuweisen. Indem sie die Erinnerung an die Hingabe des Leibes Christi für alle Welt sinnenfällig aktiviert, läßt sie Kräfte frei werden für die praxis pietatis leibhaftiger Christen. *H. Chr. Hahn*

Lit.: HSchlier, Christus und die Kirche im Epheserbrief, 1930 – EKäsemann, Leib und Leib Christi, 1933 – AWikenhauser, Die Kirche als der mystische Leib Christi, 1937 – FHorst, Art. μέλος, ThWb IV, 1942, 559ff – EPercy, Der Leib Christi (σῶμα Χριστοῦ) in den paulinischen Homologumena und Antilegomena, 1942 – HGrobel, σῶμα as »Self, Person« in the Septuagint, in: Nt. Stud. f. RBultmann, BZNW 21, 1954, 54ff – AOepke, Leib Christi oder Volk Gottes bei Paulus, ThLZ 79, 1954, 363ff – HSchlier, Art. Corpus Christi, RAC III, 1957, 437ff – HKoller, σῶμα bei Homer, Glotta 37, 1958, 278ff – WKütemeyer, Art. Leib und Seele, EKL II, 1958, 1062ff – JReuß, Die Kirche als Leib Christi und die Herkunft dieser Vorstellung bei dem Apostel Paulus, BZ NF 2, 1958, 103ff – CColpe, Zur Leib-Christi-Vorstellung im Epheserbrief, in: Judentum, Urchristentum, Kirche, BZNW 26, 1960, 172f – PPokorny, Σῶμα Χριστοῦ im Epheserbrief, EvTh 20, 1960, 456ff – HHegermann, Zur Ableitung der Leib-Christi-Vorstellung, ThLZ 85, 1960, 839ff – CColpe, Die religionsgeschichtliche Schule, FRLANT NF, H. 60, 1961 – HConzelmann, Der Brief an die Epheser, der Brief an die Kolosser, NTD 8, 1961^9 – ESchweizer, Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Homologumena; Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Antilegomena, ThLZ 86, 1961, 161ff.241ff (= Neotestamentica 1963, 272ff) – JJMeuzelaar, Der Leib des Messias. Eine exeget. Studie über d. Gedanken vom Leib Christi i. d. Paulusbriefen, 1961 – HSchlier, Der Brief an die Epheser, 1963^5 (Exkurs: τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, 90ff) – RBultmann, Theologie des Neuen Testaments, 1964^5, § 17 – EKäsemann, Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre, Ex. Vers. u. Bes. I, 1964^3, 11ff – ders., Das Interpretationsproblem des Epheserbriefes, in: Ex. Vers. u. Bes. II, 1964, 253ff – ESchweizer, Art. σῶμα, ThWb VII, 1964, 1024ff – OSander, Leib-Seele-Dualismus im Alten Testament?, ZAW 77, 1965, 329ff – JRPorter, The Legal Aspects of the Concept of »Corporate Personality« in the Old Testament, VT XV,3, 1965, 361ff – BReicke, Body and Soul in the New Testament, StTh 19, 1965, 213f – APlack, Die Gesellschaft und das Böse, 1967, S. 199–216 – AMitscherlich, Krankheit als Konflikt. Studien z. psychosomat. Medizin I, 1968^3, bes. 53ff – ELohse, Die Briefe an die Kolosser und an Philemon, KEK IX,2, 1968^{14} – ESchweizer, Die Leiblichkeit des Menschen: Leben – Tod – Auferstehung, EvTh 29, 1969, 40ff – KABauer, Leiblichkeit – das Ende aller Werke Gottes, 1971 – SGSternberger, Der Leib der Auferstehung, 1972 (= Analecta Biblica, 56) – RHGundry, Soma in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology, 1976 (= SNTSMS, 29).

Leiden

πάσχω

πάσχω *[pas·chō]* leiden, erdulden · κακοπαθέω *[kakopathēō]* Unglück erleiden, Ungemach geduldig ertragen · συγκακοπαθέω *[synkakopathēō]* mit jemandem zusammen Ungemach erleiden · συμπαθέω *[sympathēō]* Mitleid haben · συμπάσχω *[sympas·chō]* mitleiden, in Mitleidenschaft ziehen · πάθημα *[pathæma]* Leid, Unglück, Leidenschaft · παθητός *[pathætos]* dem Leiden unterworfen, leidensfähig

I Die etymologische Herkunft von πάσχω *[pas·chō]* (Stamm: πενθ- *[penth-]*, πονθ- *[ponth-]*, παθ- *[path-]*) ist noch ungeklärt.

1) Das seit Hom. gebrauchte Verb sagt in seiner Grundbedeutung zunächst nur etwas aus über das Erleben, Erfahren einer mich beeinflussenden, außerhalb meiner gelegenen Wirklichkeit. Durch sie widerfährt mir etwas zu meiner Freude oder meinem Schmerz. Den Gegensatz dazu bilden Verben der freien Tätigkeit wie zB ἔρξαι *[ergai]* (Hom. Od. 8,490), ἐνεργεῖν *[energein]* (Corp. Herm. XII,11; → Werk, Art. ἔργον) u. a.

2a) πάσχω *[pas·chō]* bezeichnet urspr. nur ein Betroffensein, so daß die Wertung solchen Betroffenseins in beigeordneten Begriffen ausgesprochen werden muß (κακῶς πάσχειν *[kakōs pas·chein]*, *übel dran sein*, Hom. Od. 16,275; εὖ πάσχειν *[eu pas·chein]*, *gut dran sein*, Soph. Oed. Col. 1489). Da aber negative Beifügungen häufiger sind, setzt sich ein Sprachgebrauch durch, in dem πάσχω *[pas·chō]* ohne positiv wertende Zusätze durchweg in negativem Sinn zu verstehen ist: aus *Betroffensein* wird *Leiden* (ἀνθρώπινόν τι πάσχειν *[anthrōpinon ti pas·chein]*, *sterben*; weitere Belege bei Michaelis 904,16ff). In den meisten Fällen handelt es sich aber um ein Leiden durch ein Ausgeliefertsein an ein ungünstiges Schicksal oder übelwollende Menschen und Götter (Diog. Laert. 5,61; Diod S 13,98,2), selten um das Erleiden einer Strafe (vgl. Michaelis, 904,24ff).

b) Bei dem Subst. τὸ πάθος *[to pathos]* liegen die Dinge ähnlich. Es bezeichnet das passiv *Erfahrene*, im Gegensatz zu Subst.en, die akt. Handeln bezeichnen, wie ἔργον *[ergon]* (→ Werk), πρᾶξις *[praxis]* (→ Werk, Art. πράσσω) und ποίημα *[poiæma]* (→ Werk, Art. ποιέω), wobei die Wertung des Erfahrenen in kommentierenden Beiwörtern erfolgt (zB μακάριον πάθος πάσχειν *[makarion pathos pas·chein]*, *sich in einem glückseligen Zustand befinden*, Plato Hipp. min. 364,A). Zumeist wird aber πάθος *[pathos]* verwendet, um die Affekte der Seele zu beschreiben, dh menschliche Empfindungen und Triebe, die der Mensch nicht in sich erzeugt, sondern vorfindet, ja die ihn mit sich reißen können. Während in diesem Sinne πάθος *[pathos]* von Aristot. in gutem und bösem Sinne gebraucht wird (vgl. bes. Eth. Nic. 2,4.1105b,20f), bekommt vor allem bei den Stoikern πάθος *[pathos]* ein negatives Übergewicht: *Leidenschaft* (s. u. 4).

3) Schon früh wird nach Zweck und Sinn des Leidens gefragt: Dem eigenen und fremden Leid kann ein pädagogisch heilsamer Zweck innewohnen; schlimme Erfahrungen machen klug, meint der Epiker Hesiod (Op. 218). Vertiefend gilt es in der Tragödie zu erfahren, daß wir durch Leiden lernen (Aischyl. Ag. 170), wer wir sind und was uns zukommt (Aischyl. Prom. 309).

4) In der Stoa ist der Begriff des Leidens kosmologisch-universal ausgeweitet. Jede nichtgöttliche Existenz ist dem Affiziertwerden, dem Leiden, unterworfen. Die »Affekte« hindern Erkenntnis und Verwirklichung der Tugend. So fordert der Stoiker die Überwindung der Leidenschaften (πάθη *[pathæ]*) und erstrebt das Ideal der Leidenschaftslosigkeit (ἀπάθεια *[apatheia]*).

5) Auch nach den hermetischen Schriften ist alles Geschaffene dem Leiden unterworfen, und nur in den obersten himmlischen Regionen ist Leiden unbekannt. So erhebt sich für den Mysten die Forderung nach Befreiung des Ichs von dem → Leib (vgl. auch → Erkenntnis, Art. γινώσκω I). Sie vollzieht sich schon jetzt in der Ekstase, endgültig jedoch erst nach dem Tod (vgl. Michaelis, 905,30ff).

II 1) In der LXX findet sich πάσχω *[pas·chō]* nur 21mal. Es dient einerseits zur Übers. des hebr. *chāmal*, *Mitleid empfinden* (Ez 16,5; Sach 11,5), andererseits zur Übers. von *chālāh* nif., *affizieren, beeindrucken* (Am 6,6). Ein klares Äquivalent zu πάσχω *[pas·chō]* fehlt dem Hebr. – Das gleiche gilt für τὸ πάθος *[to pathos]*. In Hi 30,31 ist es Übers. von *'ēbæl*, das aber sonst durchweg angemessener mit τὸ πένθος *[to penthos]*, *Trauer*, wiedergegeben wird (Gen 27,41; Dtn 24,8; Jes 60,20; Am 5,16 u. ö.). Das, was der Grieche mit πάσχω *[pas·chō]* und seinen Derivaten inhaltlich meint, findet sich jedoch deutlich im AT, auch wenn äquivalente hebr. Begriffe nicht vorliegen. – Es begegnen uns im AT verschiedene Gedankenkreise, die sich mit der Frage nach dem Leiden befassen.

a) Am verbreitetsten ist die Beantwortung der Frage nach der Ursache des Leidens durch den Gedanken der Kausalität der schicksalwirkenden Tat: Die böse Tat rächt sich von selbst durch ihre Konsequenzen und bereitet so Leiden. Dieser Gedanke ist keineswegs subjektiv-individualistisch eingeengt (Gen 20,3ff; Jos 7; 1Sam 14,24ff) und steht so Gedankengängen griech. Tragödien nahe:

»Das moralische Leiden des Ödipus wird . . . dadurch hervorgerufen . . ., daß er – ohne es zu wissen und zu wollen – etwas getan hat, was objektiv furchtbar ist« (K. v. Fritz, 195).

b) Andererseits wird – bes. in der weisheitlichen Dichtung – dieser Gedanke auf die Person eingeengt, was sicher mitbedingt ist durch auf die Exulanten fraglos befreiend wirkende Botschaften wie Ez 18. »Wer eine Grube gräbt, fällt darein, und wer einen Stein wälzt, auf den rollt er zurück« (Spr 26,27). Für die sittliche, wissentlich gefällte Entscheidung ist jeder einzelne persönlich verantwortlich.

c) Diese beiden Gedanken bedeuten aber keine Alternative. Vielmehr zeigen sie, daß sich Israel immer neu bemüht hat, Jahwes geschichtliches Handeln, das ins Leiden führt, zu begreifen. Ist Jahwe kein toter, sondern ein lebendiger Gott, so kommt Gutes wie Böses von ihm (Am 3,6; Hi 2,10), wenngleich er auch ihm untergebene zwischeninstanzliche Werkzeuge einschalten kann (1Kön 22,19–23; Hi 1,1–2,10; Ri 9,23), und einem zufälligen Leiden wird so gut wie kein Raum gelassen (vgl. aber 1Sam 26,10). Die Frage nach dem Leiden wird nicht anthropologisch durchdacht, um ein tieferes Existenzverhältnis zu gewinnen (s. o. I,3), sondern ist eine Frage nach Gottes Führung. So kann G. v. Rad zur Josephsgeschichte sagen: ». . . diese Kette von Schuld und Leid hat nichts mit dem pessimistischen Schicksalsglauben der griech. Tragödie zu tun, denn die Josephsgeschichte ist ausgesprochenermaßen eine Führungsgeschichte« (Theol. AT I,176).

d) Daß die Frage nach d e m und die Frage nach m e i n e m Leiden nicht in Konkurrenz zu sehen sind, zeigen die Klagepsalmen, in denen alle nur erdenklichen Leiden auf den Beter gehäuft werden (Ps 22). Sie geben keine Biographien oder allegorisch ausgedrückten Seelenzustände des Beters wieder, sondern sie sind liturgische Formulare, die die Gemeinde für viele darreicht. Entscheidend für den Beter ist die Erfahrung des Trostes im Leiden durch das priesterliche Heilsorakel (Begrich) bzw. die Zuflucht bei Jahwe (Ps 17,8 u. ö.), nicht die Analyse seiner persönlichen Leiden.

2) Erst im Laufe der Zeit tritt neben die Frage nach der Ursache des Leidens die nach seinem Z w e c k. So findet sich in Spr 12,1; 13,1 ein pädagogischer Zweck angegeben: Leiden führt zur Besserung!

3) In kompromißloser und radikaler Weise setzt sich das Hiobbuch vor allem mit dem in 1a) genannten Leidensverständnis auseinander. Einen Kausalnexus zwischen Schuld und Leid kann Hiob für seine Person nicht anerkennen (6,24). Was ihm bleibt, ist die Erkenntnis, daß ein Mensch den unendlich überlegenen Gott nicht vor Gericht bringen kann (9,32f). So endet das Buch mit der hymnischen Selbstprädikation des gewaltigen Gottes, dessen undurchschaubare Weisheit den Menschen auch angesichts unbegreifbaren Leids zum Schweigen zwingt (38,1–42,6); denn welcher Mensch könnte sich anmaßen, die Dunkelheiten des menschlichen Lebens in der Welt zu verstehen und Gott einen Rat bzw. eine Rüge erteilen zu können? – So fordert das Hiobbuch auf, sich nicht blindlings einem theol. verständlichen Sünde-Leid-Schematismus, wohl aber Gott unterzuordnen.

4a) Das Leiden des Unschuldigen begegnet ferner als exemplarisches Leiden des Auserwählten (Mose: Num 11,11; Elia: 1Kön 19; Hosea: Hos 1–3; Jeremia: Jer 15,10; 18,18; 20,14ff). Sein A m t bringt Leiden mit sich. »Den Auftrag der Propheten lehnen die Hörer ab und damit den Gott, der diesen Auftrag gibt. So wird am Schicksal der Propheten der Widerspruch Israels gegenüber Jahwe sichtbar. Es stößt seine Propheten und damit ihn selber zurück« (Stamm, 67). So wird das Leiden Jahwes an der → Sünde seines Volkes durch das Leiden der Erwählten (→ Erwählung) exemplifiziert.

b) Der Gedanke des stellvertretenden Leidens wird mit besonderer Eindringlichkeit in der Botschaft vom »leidenden Gottesknecht« (→ Sohn Gottes, Art. παῖς θεοῦ) entfaltet. Sein Leiden wird begriffen als Strafe für die Sünden anderer (Jes 53,4–6).

5) In Weish trifft man wieder auf das pädagogische Moment des Leidens (12,22). Die Feinde Israels leiden als Bestrafte (12,25.27), die gewarnt werden sollen (12,20.26). Für die Kinder Gottes ist das Leiden die behutsame (12,21) Hinführung durch Gott zur Buße (12,19). Die Deutung des Leidens ist jedoch nicht pädagogisch-anthropozentrisch (s. o. I,3), sondern teleologisch-soteriologisch orientiert. Nach 2Makk leidet auch der Gottesfürchtige als Strafe für seine Sünde (7,18.32), jedoch ist auch ein fröhliches Leiden märtyrerhafter Art »aus Gottesfurcht« (6,30) denkbar (→ Furcht, Art. φόβος II,2). Während bei Philo »die Behandlung des Leidensproblems nach Form und Inhalt in die griechisch-hellenistische Pathos-Lehre eingebettet« bleibt (Michaelis 908,39f), findet sich bei Josephus, der den Begriff gerne und häufig gebraucht, für den frommen Juden auch die Möglichkeit eines märtyrerhaften Leidens »für das Gesetz« (Bell. 2,196). Selten wird πάσχω *[pas·chō]* im Sinne glückhaften Erlebens gebraucht (Ant. 3,312), öfter im Sinn von *erdulden* (Ant. 7,209 u. ö.), Strafe (Ant. 4,270 u. ö.), u. U. *den Tod erleiden* (Ant. 9,43). Aber nicht jedes πάσχειν *[pas·chein]* führt zum Tode. Im Rabbinismus – bes. nach der Zerstörung Jerusalems und dem damit verbundenen Wegfall des dortigen Sühneopfers – wurde dem Strafe-Erleiden, das zur Buße führen soll (St.-B. II,274–82) und für das man Gott nur danken kann (ebd. 274.277), sühnende Kraft zuerkannt (aaO, I,169.417f). Doch kannte man auch stellvertretendes (aaO, II,275.279–82) und verdienstliches (ebd. 193f.275) Leiden. Nach der rabb. Leidenstheol. können die irdischen Leiden die Vergeltung im kommenden Äon günstig beeinflussen (vgl. 1Petr 4,1). So kann der Gerechte im Lei-

den geradezu die Liebe Gottes am Werk sehen, während der Ungerechte, der nichts zu leiden hat, durch sein Verschontwerden keine Chance zur Sühne bekommen soll (Wichmann). Freilich muß gesagt werden, daß die Leidenstheol. nicht terminologisch, sondern nur sachlich auf πάσχω *[pas·chō]* mit seinen Derivaten aufbaut (vgl. Texte bei Wichmann, 91ff). – In Gen r 44,6 zu Gen 15,1 steht – wohl polemisch gegen das Christentum gerichtet – der Satz, daß es in jeder Generation einen Gerechten gibt, der durch sein Leiden Sühne schafft (vgl. auch Midrasch Hhld 1,14 § 60).

1) Weder in at. Zitaten oder Reminiszenzen noch im JohEv und den Joh-Briefen kommt das 42mal im NT verwendete Verb vor. Auch Offb (außer 2,10) kann es entbehren. Von den kath. Briefen verwendet es nur 1Petr. Paulus gebraucht es selten (zusammen mit συμπάσχω *[sympas·chō]* 9mal), die Synopt., Apg und Hebr dagegen sehr häufig. Das Subst. πάθημα *[pathæma]* findet sich überhaupt nur bei Paulus (8mal, davon 2mal im Sinn von *Leidenschaft:* Röm 7,5; Gal 5,24), im 1Petr (4mal), im Hebr (3mal) und in 2Tim 3,11. – συγκακοπαθέω *[synkakopathēō]* wird nur von 2Tim (2mal) verwendet – ebensooft auch κακοπαθέω *[kakopathēō]*; dieses dazu noch Jak 5,13 – und bezieht sich nur auf Menschen in der → Nachfolge Christi. Daß Christus dem Leiden unterworfen war (παθητός *[pathætos]*), wird nur in Apg 26,23 gesagt; daß der Erhöhte zum Mitleid fähig ist Hebr 4,15, daß seine Nachfolger es sind Hebr 10,34 (συμπαθέω *[sympathēō]*).

Wenn man berücksichtigt, daß die synopt. Evgg. in gewisser Weise nach hinten, aber auch nach vorne verlängerte Passionsberichte sind (Kähler, Dibelius, Bultmann), die Passion also ihr Zentrum bildet, so ist auffällig, daß die Begriffe πάσχω *[pas·chō]* und πάθημα *[pathæma]* doch relativ wenig gebraucht werden. Joh, der das ganze Leben des in die Welt gekommenen Logos als dessen Passion darstellt (1,5.11 u. ö.), in der er sich verherrlicht (→ Ehre, Art. δόξα), verwendet die Wortgruppe überhaupt nicht. Von der Statistik der Wortgruppe her läßt sich also der Passionsgedanke für das NT nicht ausreichend erschließen.

2) Es gibt nur wenige Stellen, an denen πάσχω *[pas·chō]* mit Derivaten in theol. unprofiliertem Sinn gebraucht wird. So sollte man es zwanglos in Gal 3,4 und Lk 13,2 mit *erfahren* übers. (s. auch Apg 28,5). Die Frau des Pilatus hat im Traum Ängste durchmachen müssen (Mt 27,19). Die blutflüssige Frau hat von einer Anzahl Ärzte viel erlitten (Mk 5,26), dh sie haben an ihr viel »herumgedoktert« (Michaelis 911,21).

Vornehmlich jedoch dient die Wortgruppe dazu, das Leiden Christi und seiner Nachfolger zu beschreiben.

3) Das Leiden Christi

a) πάσχω *[pas·chō]* kann in bezug auf die Passion Jesu in doppelter Weise gebraucht werden: einmal kann es sich allein auf den → Tod Jesu beziehen. Das gilt bes. da, wo Leiden und Auferstehen (Lk 24,46; Apg 3,18.15; 17,3), Leiden und Hineingehen in die Herrlichkeit (Lk 24,26), Leiden und Sich-lebendig-Erweisen (Apg 1,3) ohne ausdrückliche Erwähnung des Sterbens nebeneinander genannt werden. Hier wird das Leiden Jesu als πάθημα τοῦ θανάτου *[pathæma tou thanatou]* (Hebr 2,9), dh als Sterben verstanden (Hebr 13,12).

Daneben aber kann sich offenbar in den viergliedrigen Aussagen der ersten Leidensankündigung nach Mk (8,31) und Lk (9,22) das πολλὰ παθεῖν *[polla pathein]*, *viel leiden*, nur auf die dem hohenpriesterlichen Verhör vorangehenden Leiden beziehen, wohl kaum aber auf Jesu Tod, da das Getötetwerden als drittes Aussageglied gesondert erwähnt wird und πολλὰ παθεῖν *[polla pathein]* nicht Oberbegriff von Verworfen- und Getötetwerden u n d Auferstehen sein kann. Die zu den ersten beiden Gliedern der Aussage parallele Formulierung Lk 17,25 legt aber nahe, daß »Leiden und Verworfenwerden« festgefügte Formel ist. Sie besagt: »von seiten Gottes ist das Geschick Jesu ein πολλὰ παθεῖν *[polla pathein]*, von seiten der Menschen ein ἀποδοκιμασθῆναι *[apodokimasthænai]*«, (*verworfen werden;* Michaelis 914,11f; vgl. II,4a). Von Mt (16,21) wird dieses πολλὰ παθεῖν *[polla pathein]* jedoch bewußt auf die Erlebnisse Jesu bis zu seinem Tod hin ausgedehnt: »Jesus wird viel leiden von den Ältesten, Hohenpriestern und Schriftgelehrten, und getötet . . . und . . . auferweckt werden«.

b) Wesentlich ist dem NT, daß Jesu Passion nicht eine zufällige ist, sondern unter einem göttlichen δεῖ *[dei]*, *muß*, steht (Mt 16,21 par; Lk 17,12.15; 24,26; Apg 17,3) und vom

AT angekündigt worden ist (Mk 9,12; Lk 24,26; Apg 3,18; 1Petr 1,11). So kann der Verf. des Hebr sagen, daß Jesus in Analogie zu dem at. Sündenbock (Lev 16,27) außerhalb des Jerusalemer Stadttores gelitten habe (13,11–13).

c) Das heilsgeschichtliche »Muß« (→ Notwendigkeit, Art. δεῖ) des Leidens Christi bekommt seinen soteriologischen Aspekt dadurch, daß das Leiden Jesu als Sühnopfer (→ Opfer) für unsere → Sünden den Charakter der Stellvertretung erhält (Hebr 13,12; 1Petr 2,21 u. ö.) und sinngemäß mit Zitaten aus Jes 53 belegt werden kann (vgl. 1Petr 2,22.24 mit Jes 53, 9.5). So wird Jesus durch sein Todesleiden (Hebr 2,9f) für die Glaubenden der Urheber (ἀρχηγός *[archægos]*; → Anfang; Art. ἀρχή) ihres Heils (σωτηρία *[sōtæria]*, → Erlösung; vgl. II,4b; vgl. auch → Versöhnung).

d) Von daher ist es notwendig, die Einzigartigkeit des Leidens Jesu Christi zu betonen. Sie zeigt sich darin, daß bei den Synopt. nur in Worten Jesu, die sich auf seine eigene Passion beziehen, πάσχω *[pas·chō]* gebraucht wird. Auch Hebr verwendet es nur im Zusammenhang mit Christus (außer 10,32). Zum anderen betont vor allem Hebr die Einmaligkeit, Allgenugsamkeit und Unergänzbarkeit des Sühnopfers Jesu: sein stellvertretendes Leiden geschah ἐφάπαξ *[ephapax]* (7,27; 9,12; Röm 6,10; vgl. 1Petr 3,18; → Einer, Art. ἅπαξ).

e) Jesu stellvertretendes Leiden bedeutet für seine Nachfolger jedoch nicht glückliche Befreiung v o m irdischen Leid, sondern Befreiung z u m irdischen Leid. Er hat gelitten und ist versucht worden wie wir (Hebr 2,18), doch ohne Sünde (4,15); ja er kann, weil es ihm genauso erging wie seinen Nachfolgern, als der Erhöhte »Mitgefühl mit ihren Schwachheiten« (συμπαθῆσαι *[sympathæsai]* ebd.) haben. Sein Leiden war für ihn Prüfung, er lernte an ihm Gehorsam (5,8). Als durch Leiden Geprüfter (s. o. II,3) ist Jesus Vorbild und Beispiel (ὑπογραμμός *[hypogrammos]* 1Petr 2,21; → Schrift, Art. γραφή). Sein Leiden enthält die Forderung der Nachfolge im Leid (1Petr 2,21; Hebr 13,12f).

f) Nur in Apg 26,13 wird gesagt, Jesus sei dem Leiden unterworfen gewesen (παθητός *[pathætos]*). Da im Kontext Leiden und Auferstehen zusammen genannt werden (vgl. 3a), liegt sachliche Verwandtschaft mit Lk 24,46 und Apg 17,3 nahe. Die Frage ist also nicht die, ob Jesus, da er ja Gott sei, habe leiden können. Je mehr die Gottheit Jesu in nach-nt. Zeit in den Vordergrund tritt, um so mehr sieht man sich einem Doketismus ausgesetzt, der von der Göttlichkeit Jesu auf seine Leidensunfähigkeit schließt (s. o. I,4.5). Für Ignatius heißt jedoch vom Sühnegedanken her Scheinleiden auch Scheinerlösung (IgnSm 4,2). Wohl ist Jesus Christus ἀπαθής *[apathæs]*, *leidensunfähig*, als der Prä- (IgnPol 3,2) und der Postexistente (IgnEph 7,2). An seinem vollkommenen Menschsein (IgnSm 4,2) und damit an seiner Leidensfähigkeit (vgl. das παθόντος σαρκί *[pathontos sarkí]* 1Petr 4,1) muß aber aus soteriologischen Gründen festgehalten werden.

4) D a s L e i d e n d e r N a c h f o l g e r C h r i s t i

a) Leiden und Gemeinschaft. Von dem nt. Gedanken der κοινωνία *[koinōnía]* (→ Gemeinschaft; → Herrenmahl) ist der des Leidens unabtrennbar. Wer sich mit der gleichen Gesinnung wappnet wie Christus, wird körperlich (1Petr 4,1) zu leiden haben (vgl. 2Kor 11,23ff). Das Leiden »als Christ« (1Petr 4,16) bedeutet Gemeinschaft mit den Leiden Christi (1Petr 4,13; Phil 3,10), mit ihm leiden (συμπάσχομεν *[sympas·chomen]* Röm 8,17); ja die Leiden Christi und der Gemeinde können – im Sinne mystischer Vereinigung – identifiziert werden (2Kor 1,5; vgl. Gemeinde als Leib Christi; → Kirche). Gemeinsames Leid verbindet verschiedene Gemeinden untereinander (1Thess 2,14; 1Petr 5,9) sowie eine Gemeinde in sich. Nicht nur Mitleid haben, sondern ein sich existentiell engagierendes Mit-Leiden (συμπάσχω *[sympas·chō]*) fordert die Bekenntnissolidarität innerhalb einer Gemeinde (1Kor 12,26; Hebr 10,34). Wichtig ist ferner die Leidensgemeinschaft des → Apostels mit der Gemeinde (2Kor 1,6f) oder einem Schüler (2Tim 1,8; 2,3). Jesus Christus ist Vorbild (1Petr 2,21). Das gilt für den Apostel (vgl. auch für Ignatius: IgnRöm 6,3) als einem »Zeugen der Leiden Christi« (1Petr 1,5) ebenso wie für diejenigen, die dem Apostel nachfolgen (2Tim 3,10f) oder zur Nachahmung des Apostels aufgefordert werden (1Kor 11,1). So wie die Propheten gute Vorbilder im Ertragen unrechten Leidens waren (κακοπαθία *[kakopathía]* Jak

5,10) — die Wüstengeneration, die sich nach Schlechtigkeiten (κακία *[kakia]*) gelüsten ließ, war demgegenüber ein schlechtes Beispiel (1Kor 10,6) —, so gilt das jetzt für die Apostel. Ihre Leiden sind Diakonie (→ Dienen, Art. διακονέω). Die διάκονοι *[diakonoi]* der Kirche weisen sich durch ihr Leiden aus (vgl. 2Kor 11,23ff). Des Apostels »Leiden für die Kirche« (Kol 1,24f) hat nicht soteriologische, sondern missionarische Bedeutung.

Nicht jedes Leiden aber ist Christusleiden. Wesentlich für ein echtes Christusleiden der Apostel und der Gemeinde ist, daß sie um ihres Amtes bzw. ihrer Berufung willen leiden (vgl. II,4a), daß also »als Christ« (1Petr 4,16) gelitten wird, daß das Leiden unrechtmäßig ist (2,19f), daß man nicht a l s Übeltäter (4,15; Lk 23,32ff), also zu Recht (Lk 23,41; vgl. auch 1Petr 4,15), oder gar als Mörder (1Petr 4,15), sondern nur w i e ein Übeltäter angesehen wird (2,12) oder leidet (2Tim 2,9 κακοπαθῶ *[kakopathō]*). Das rechte Leiden als ein »Leiden nach Gottes Willen« (1Petr 4,19) wird apostrophiert als Leiden »im Namen« Jesu Christi (Apg 9,16; Phil 1,29) oder »für das Evangelium« (2Tim 1,8), als ein Leiden »eingedenk des Mitwissens Gottes« (1Petr 2,19; → Gewissen), als ein Leiden »um der Gerechtigkeit willen« (1Petr 3,14) und — im Horizont der Hoffnung — als ein Leiden »für das Reich Gottes« (2Thess 1,5).

b) Der eschatologische Aspekt des Leidens. Wie für Christus das Leiden nicht etwa in sich selbst Z i e l, sondern Mittel zur Vollendung (Hebr 2,10) ist, so auch für seine Nachfolger (1Petr 5,9: in der Übers. von ἐπιτελεῖσθαι *[epiteleisthai]* mit *treffen, zustoßen* (sc. der Leiden) fehlt leider der für griech. Ohren unüberhörbare τέλος *[telos]*, → *Ziel*-Bezug). Entscheidend für den Christen ist daß er um des Zieles der βασιλεία τοῦ θεοῦ *[basileia tou theou]* willen leidet. Gegenüber der Hoffnung auf die »ewige Herrlichkeit« schmilzt die Leidenszeit auf ein »Weniges« (1Petr 5,10) zusammen. In Röm 8,18 betont Paulus, daß die jetzigen Leiden in überhaupt keinem vergleichbaren Verhältnis zu der künftigen Herrlichkeit stehen, weshalb bereits das Leiden als Begnadung (Phil 1,29; 1Petr 2,19) von seiten des »Gottes aller Gnade«, der »zu seiner ewigen Herrlichkeit berufen hat« (1Petr 5,10), angesehen werden kann. Das JohEv betrachtet den ganzen Weg Jesu nur unter diesem Aspekt der Verherrlichung und gebraucht deshalb πάσχω *[pas·chō]* erst gar nicht. Entsprechend nennt Paulus in Phil 3,10 als Zweck seines neuen Lebenswandels sein existentielles Bekanntwerden (→ Erkenntnis) zuerst mit der Kraft seiner (Christi) Auferstehung und erst danach mit der Gemeinschaft seiner Leiden. Im NT werden immer wieder Leiden und Herrlichkeit (Röm 8,17; 1Petr 5,1.10) sowie Leiden und → Geduld-haben (2Thess 1,4f; Hebr 10,32) miteinander in einem Atemzuge genannt. Und so begreift Paulus auch seine Gemeinschaft mit den Korinthern als Leidens- und Trostgemeinschaft (2Kor 1,7). Ja, Paulus kann die Vorläufigkeit des Leidens, das der eschatologischen Herrlichkeit voraufgeht, erweiternd auf die ganze → Schöpfung übertragen (Röm 8,18ff; vgl. I,4.5): Nicht nur der Mensch, sondern die ganze Schöpfung (vgl. Barn 6,9) ist leidend auf das herrliche τέλος *[telos]* hin unterwegs. So wartet der Christ nicht auf das Ende, sondern auf das Z i e l des Leidens, denn der auferstandene Christus ist »nicht nur Trost i m Leiden, sondern auch der Protest der Verheißung Gottes g e g e n das Leiden« (J. Moltmann, Theologie der Hoffnung, 17). Vgl. → Böse, Art. κακός. *B. Gärtner*

V ZUR VERKÜNDIGUNG

Eine sinnvolle Predigt vom Leiden setzt voraus, daß der Prediger weiß, worunter Jesus Christus gelitten und nicht gelitten hat und worunter seine Hörer und er selbst leiden und nicht leiden. Wer nur das erste — sozusagen religionsgeschichtliche — kennt, wird vermutlich eine christologisch richtige Predigt halten; sie wird aber aller Wahrscheinlichkeit nach an dem Hörer vorbeigehen. Gerade hier kann es sich zeigen, ob der Prediger auch Seelsorger ist, ob er das wirkliche Leid in seiner Gemeinde kennt, oder ob er einem »anthropologischen Doketismus« (Thielicke, 97—113) verfallen ist, der sich ein allgemeines Bild vom sog. »modernen Menschen« gemacht hat, aber über diesem Menschen b i l d den Menschen selbst — und diesen dann eben auch mit seinem Leid — aus den Augen verloren hat. Sieht der Prediger hin-

gegen nur den Menschen in seinem konkreten Leid und verliert die Passion des Sohnes Gottes aus den Augen, so kann er nicht mehr im Sinne des Evangeliums helfen.

1) Zunächst gilt es zu sehen, daß Leiden im biblischen Sinne, sei es Hiobs, des Gekreuzigten oder des Apostels (2Kor 6,4.5) Leiden, K ö r p e r (→ Leib) u n d → S e e l e betreffen. Eine Einengung des Leidensbegriffs auf das rein Körperliche ist zu oberflächlich und wird ganz gewiß auch dem Leiden Jesu Christi nicht gerecht. »Ich suche die unbeschreibliche Größe seiner Qualen nicht sowohl in den zerschlagenen Gliedern seines Leibes, nicht in der Verspottung und Schmach . . . sondern ich suche sie vielmehr in dem Innersten seiner Seele« (Zinzendorf 1759; in Letzte Reden, 1784, S. 120). Ebenso wie der ganze Christus gelitten hat (kein doketistisches Scheinleiden!), ist das Leiden seiner Nachfolger auch Sache ihres ganzen Menschseins.

2) Wenn man mit Martin Fischers Formulierung sagt: »Im Leiden geschieht für ihn (den Christen) das vom Christen geforderte Teilnehmen am Leiden Gottes an der gottlosen Welt« (Überlegungen, 59), so wäre sofort ergänzend und präzisierend zu fragen: kann man überhaupt K r a n k h e i t e n und Leiden, die heutzutage in so ungewöhnlich hohem Maße zu finden sind wie Krebs und Neurosen, so einordnen? Wie stellen wir uns zu ihnen? Sind sie Strafe Gottes? Wer wollte das — gerade im seelsorgerlichen Einzelfall — zu sagen wagen, ohne ein prophetisches Charisma für sich in Anspruch zu nehmen? Sind sie Mittel, die einem Menschen seine Unvollkommenheit zeigen und ihn so in die Arme Gottes führen wollen? Mit eindeutiger Sicherheit werden wir wohl solche Fragen nie beantworten können.

Ähnliches gilt für die Beurteilung eines Leidens, das durch äußere R e p r e s s a l i e n entstanden ist (Christenverfolgungen in Rom, Konzentrationslager des 3. Reiches usw.). Für den heimlichen Bewunderer so Leidender scheint die Analogie zum leidenden Christus sehr nahe zu liegen, jedenfalls scheinen die so Verfolgten in ihrem Leiden dem Christusleiden näher zu sein als »Zivilisationskranke«. Aber wie schwer fällt es dem Verfolgten selbst zu unterscheiden, ob er nur — oder wenigstens hauptsächlich — um des Evangeliums willen leidet, oder ob er die ihn bedrängende staatliche Macht unnötig provoziert hat. In der Alten Kirche gab es auch einen falschen Drang zum Martyrium!

Gewiß aber ist: »Christusleiden ist nicht so sehr Ideal als *Existential* christlicher Existenz. Leidensnachfolge Jesu heißt also Tragen des gerade m i r in meiner unverwechselbaren Situation widerfahrenden Leids in Entsprechung zum Leiden Christi. Wer mit Jesus gehen will, der verleugne s i c h s e l b s t und nehme nicht Jesu Kreuz, auch nicht irgendein Kreuz, sondern s e i n , sein eigenes Kreuz auf sich und folge ihm nach« (Küng, 60). Weniger die Art und Weise des Leids überhaupt als die Art des *Tragens* des Leides, das einem Menschen persönlich aufgezwungen wurde, verbindet den Christen mit dem leidenden Christus.

3) Der Prediger wird von daher z w e i I r r t ü m e r abzuwehren haben:

Einmal: Kreuzesnachfolge heißt nicht, das Leid s u c h e n . Auch Jesus hat es nicht gesucht, es wurde ihm aufgezwungen. Eine Leidensmystik, die selbstquälerisch Schmerz, Leid und Tod geradewegs herbeisehnt, liegt nicht auf der Linie der Kreuzesnachfolge Jesu. Schmerz bleibt Schmerz, Leid bleibt Leid: man soll das nicht umdeuten, glorifizieren (Küng, 60). Wie priesen bereits die Römer den Tod für das Vaterland! Wie wurde früher auch bei uns die Schädigung — zB die Verkrüppelung — auf dem »Felde der Ehre« verherrlicht! Die Verherrlichung solchen Leidens und Sterbens bedeutet im Grunde »Vergötzung des Leids« (zum Begriff vgl. Gödan, 141); denn es wird ihm hier — mindestens implizit — erlösende Funktion beigemessen. In solchem Sinne Leiden suchen heißt den Weg unbiblischer Selbsterlösung gehen wollen. Der Prediger, der ein solches Leidensverständnis vom Christusleiden her überwinden hilft, trägt mit dazu bei, »Vergangenheit zu bewältigen«.

Zum anderen: Eigenes Leid stoisch oder resignierend hinnehmen und fremdes Leid achselzuckend an sich vorbeiziehen lassen heißt auch nicht dem nachfolgen, der seinem eigenen Leid (Lk 12,50) und fremdem Leid (Mt 9,36) gegenüber seinen Schmerz nicht unterdrückt hat. Die Evgg. berichten, daß Jesus Zeichen aufrichtete gegen die Mächte des Bösen, der

Krankheit und des Todes. Seine Botschaft gipfelt in der Nächstenliebe (Mk 12,31 par). Sie wird exemplarisch in der Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37) verdeutlicht, und sie wird der kritische Maßstab im Endgericht (Mt 25,31–46) sein. Von daher ist resignierendes Zusehen unmöglich, und von daher erkannte auch die Urchristenheit die Notwendigkeit, tatkräftig für Leidende zu sorgen (s. u. 6).

4) Vielleicht besteht eines der größten Leiden der westlichen Christenheit darin, daß sie nicht in Verfolgung lebt, daher äußerlich kaum zu leiden hat und mithin die übliche christl. Predigt vom Leiden und Sterben Jesu Christi auch nicht auf sich beziehen kann. So werden die meisten Menschen zB von der – weitgehend ja noch besuchten – Karfreitagspredigt unerfüllt gelassen. Ein entscheidendes Hemmnis beim Verständnis der Passion Jesu Christi liegt sicherlich darin, daß die Bedeutung seines Leidens und Sterbens in verschiedenen nt. Theologien mit einer aus dem Opferkult stammenden Begrifflichkeit wiedergegeben wird (→ Kreuz, Zur Verkündigung). Die Passion mit Hilfe dieser Begrifflichkeit deutlich und existentiell zu machen, gelingt schon lange nicht mehr. Bereits vor 150 Jahren ließ Georg Büchner seinen Robespierre sagen: »Was sehen wir immer nur nach dem Einen? Wahrlich, der Menschensohn wird in uns allen gekreuzigt, wir ringen a l l e im Gethsemanegarten im blutigen Schweiß, *aber es erlöst keiner den andern mit seinen Wunden*« (dtv GA S. 24), und man könnte ergänzend hinzufügen: »mit seinem Tode«. Ein stellvertretendes Opfer erscheint unverständlich, ja unmöglich (vgl. Bultmann, Kerygma und Mythos, 20). Was soll der Prediger tun?

Er sollte diese Verstehensschwierigkeit nicht verharmlosen, sondern redlich zugeben. Er sollte dann auch nicht der Tendenz eines Teiles der Gemeinde nachgeben und dann doch wiederholen, was sprachlich zwar vertraut ist und heimatliche Gefühle erweckt, aber von seinen Hörern kaum mehr richtig verstanden wird. Repetieren statt Reflektieren wäre nicht nur unmissionarisch, sondern auch ein Zeichen für ein grundsätzliches Mißverstehen des → Geheimnisses von Gottes Offenbarung in Jesus Christus. Ihr Geheimnis liegt nicht darin, daß die Bedeutung von Jesu Leiden und Sterben nicht verstanden werden kann, sondern darin, daß diese Offenbarung Gottes menschlichem Wollen und Wünschen zuwiderläuft (Käsemann) und mithin auch in unerwünschtes Leiden führen kann.

In dem Gekreuzigten aber kommt Gott in die gottlose Welt, leidet mit ihr an ihrer Gottesferne, leidet also mit ihr an der Abwesenheit Gottes (Mt 27,46 par). So und nur so wird Gott mit dem Menschen solidarisch. Der Christ kann wie der Gekreuzigte unter der Abwesenheit Gottes leiden. Aber er leidet mit dem Gekreuzigten *zusammen* – zu andrer Zeit, in andrer Art, aber in gleicher Sache. Gerade dies verbindet ihn mit Gott. Hierin liegt von der Logik her gesehen die Paradoxie, vom Glauben her gesehen das Wunder der Offenbarung Gottes im leidenden Christus. Vielleicht verbindet das Leiden am fernen Gott den heutigen Menschen seinem Verständnis nach am ehesten mit Jesus Christus. Von ihm aber könnte er die paradoxe Verhaltensweise des Gebetes lernen: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen« (Mt 27,46 par).

5) Was das NT über die Leiden Jesu und seiner Nachfolger sagt, kann wohl nur über die eigene Anfechtung existentielle Rede werden. Eine solche Anfechtung kann sich so gestalten wie sie G. Büchners theologischer Kandidat Lenz einmal ausspricht: »Aber ich, wär ich allmächtig, sehen Sie, wenn ich so wäre, ich könnte das Leiden nicht ertragen, ich würde retten, retten . . .« (dtv GA S. 83). Warum läßt Gott uns leiden? Warum gibt es so grauenvolles Leiden in der Welt? (vgl. dazu das sehr eindrückliche Kap. »Empörung« in Dostojewski's Die Brüder Karamasow). Diese beiden Fragen mit Hilfe einer vielleicht verständlichen atheistischen Reaktion oder mit einer vernünftigen T h e o d i z e e (Leibniz) zu beantworten, hieße eine Antwort letztlich außerhalb der Passion Jesu Christi suchen. In ihm wird aber gerade sichtbar, daß Gott n i c h t a u ß e r h a l b unseres Leidens steht, sondern sich in es hineinstellt (s. o.). Christl. Glaube richtet sich also nicht an einen Gott, der nur ü b e r allem steht, zusieht, wie gelitten wird, und behauptet, er liebe die Menschen, sondern an einen Gott, der i n allem – auch im Leiden – mit darinsteht. Die Verteidigung eines rein

jenseitigen Gottes, dessen Liebe und Gerechtigkeit angesichts menschlichen Leids fraglich erscheint, ist gar nicht Aufgabe der Christen. Für sie gilt in umgekehrtem Sinn: in Jesu Passion wird sichtbar, daß sich Gott mit dem Leidenden in der Welt solidarisiert (Mt 25,40.45). Jede nicht zentral am Leiden und Sterben Jesu Christi interessierte Theodizee muß dem Christen fraglich, ja unnötig erscheinen. Für den Glaubenden kann das Problem nicht darin liegen: wie kann Gott den Menschen lieben, wenn er ihn leiden läßt, sondern in der staunenden Frage: wie kann Gott uns so lieben, daß er sich mit unserm Leiden solidarisiert? Solch eine staunende Frage angesichts von Leid, Elend und Tod ist nicht nur ein Zeichen des Vertrauens, sondern zugleich auch ein Zeichen dafür, daß Gott in seiner Offenbarung der Verborgene bleibt und daß daher auch menschliche Fragen offen bleiben. Gewiß ist aber: das Rätselhafte des Evangeliums ist nicht des Menschen Leid, sondern Gottes → Liebe.

6) Ist Christus auferstanden (→ Auferstehung), so ist aber auch vom Christen das Teilnehmen an Gottes Protest gegen das Leid in der Welt gefordert (s. o. 1) und damit das Aufrichten von Zeichen dafür, daß Leid, Krankheit und Tod nicht das letzte Wort haben werden. Die Überwindung des Leides darf nicht in eine für das Heute irrelevante Zukunft der sog. letzten Dinge verwiesen werden; denn die Welt, in der Jesus Christus heilte und auferstand, kann nicht nur Jammertal sein.

Wenn Gottes Weisheit gerade darin besteht, den Gegner mit seinen eigenen Waffen zu schlagen (*suo gladio iugulare*, vgl. dazu Luther Scholien zu Hebr 2,14), dh den Tod mit dem Tod zu schlagen, durch die Auferweckung Jesu Christi, dann sollte das erst recht für das dem Tode vorausgehende Leid gelten. »Wenn das Leid da ist, sollen wir es benutzen, ausbeuten, plündern, als Feind in unsern Dienst zwingen. Immer sollen wir dabei wissen: Nicht weil es Leid ist, hilft uns das Leid — es möchte uns vielmehr verderben —, sondern weil ein Mensch mit Gott es dazu zwingen kann« (Gödan, 143). Der Weg zum Arzt und zum Psychotherapeuten kann so im Rahmen von Gottes Protest gegen das Leid durchaus der christlich gebotene sein. Die Auferweckung des Gekreuzigten macht ja gerade deutlich, daß Gott nicht nur in menschliches Leiden hineinkommt, sondern daß er es auch überwinden will.

Die Menschheit leidet heute vor allem unter Hunger, Krankheit, Krieg und Freiheitsberaubung. Ist die Welt nicht nur »ein belangloser Wartesaal für die Himmelsreise der Seele, sondern der Schauplatz der Neuschöpfung der Dinge und der Kampfplatz der Freiheit« (Moltmann, Ev. Komm. 1968, 568), so ergibt sich für den Christen und darüber hinaus für die gesamte Kirche die Aufgabe, — dem Maße des Möglichen entsprechend — andere Menschen vom Leid zu befreien (vgl. 3). Das Teilnehmen an Gottes Protest gegen das Leiden in der Welt erfordert christl. Einsatzbereitschaft, die über den privaten und kirchlichen Bereich hinausreicht. »Geduld gegenüber dem Leid zu predigen, ist nicht das Wesen des Christentums« (Gödan, 145), wohl aber jeder Form des Leidens in der Welt den Kampf anzusagen.

B. Gärtner

Lit.: EBalla, Das Problem des Leides in der Geschichte der israelitisch-jüdischen Religion, in: Eucharisterion H. Gunkel, FRLANT 19, 1923, I,214ff — WWichmann, Die Leidenstheorie, eine Form der Leidensdeutung im Spätjudentum, BWANT F. 4, H. 2, 1930 — JBegrich, Das priesterliche Heilsorakel, ZAW 52, 1934, 81ff — GvRad, Die Konfessionen Jeremias, EvTh 3, 1936, 265f — HBraun, Das Leiden Christi, ThExh 69, 1940 — WMichaelis, Herkunft und Bedeutung des Ausdruckes »Leiden und Sterben Jesu Christi«, 1945 — WNestle, Die Überwindung des Leids in der Antike, in: Griech. Weltanschauung in ihrer Bedeutung für die Gegenwart, 1946, 414ff — JJStamm, Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel, AThANT 10, 1946 — KHSchelkle, Die Passion Jesu in der Verkündigung des NT, 1949 — HWWolff, Jes 53 im Urchristentum, 1952³ — HKremers, Leidensgemeinschaft mit Gott im AT, EvTh 13, 1953, 122ff — CMaurer, Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Markusevangeliums, ZThK 50, 1953, 1ff — WMichaelis, Art. πάσχω, ThWb V, 1954, 903ff — KvFritz, Tragische Schuld und poetische Gerechtigkeit in der Antike, in: Stud. gen. 1955, 190ff — WNauck, Freude im Leiden, ZNW 46, 1955, 68ff — JScharbert, Der Schmerz im AT, BBB 8, 1955 — GSchille, Das Leiden des Herrn, ZThK 52, 1955, 161ff — HKremers, Art. Leiden, EKL II, 1958, 1067ff — NJHein u. a., Art. Leiden, RGG IV, 1960³, 294ff — ELohse, Märtyrer und Gottesknecht, 1963² — DMeyer, Polla pathein (Mk 8,31a par; 9,12b; Lk 17,25), ZNW 55, 1964, 132ff — GBraumann, Leidenskelch und Todestaufe (Lk 10,38f), ZNW 56, 1965, 149ff — EGüttgemanns, Der leidende Apostel und sein Herr, FRLANT 90, 1966 — GvRad, Theologie des AT I, 1966⁵, 395ff — ELohse, Die Ge-

schichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi, 1967² – HConzelmann, Historie und Theologie in den synoptischen Passionsberichten, in: Zur Bedeutung des Todes Jesu, 1967, 35ff – EHaenchen, Historie und Geschichte in den johanneischen Passionsberichten, ebd., 57ff – GStrecker, Die Leidens- und Auferstehungsvoraussagen im Markusevangelium, ZThK 64, 1967, 16ff – AVanhoye, Structure et théologie des récits de la Passion dans les évangiles synoptiques, Nouvelle Revue Théologique 99, 1967, 135ff;
Lit. speziell Zur Verkündigung: GMensching, Die Bedeutung des Leidens im Buddhismus und Christentum, 1930² – WWichmann, Die Leidenstheologie . . ., BWANT 4. F., H. 2, 1930 – VvWeizsäcker, Der kranke Mensch, 1951 – MKeller-Hüschemenger, Die Kirche u. d. Leiden, BEvTh 20, 1954 – EReisner, Schuld und Unschuld des Leidens, EvTh 14, 1954, 246ff – PTournier, Krankheit und Lebensprobleme, 1955⁶ (bes. Kap. XI) – KBarth, KD III,1, 1957³, 426ff; III,3, 1961², 327ff; IV,1, 1960², 171ff.269ff; IV,2, 1964², 676ff – HGödan, Christus und Hippokrates, 1958 (bes. Kap. 6) – EThurneysen, Arzt und Seelsorger in der Begegnung mit dem leidenden Menschen, in: Medicus Viator, Festschr. RSiebeck, 1959, 259ff – ThvSicard, Der Schmerz und die Seelsorge, Wege z. Menschen 8, 1961, 257ff – AKöberle, Ursprung und Sinn des Schmerzes, Wege z. Menschen 4, 1962, 122ff – NHSøe, Christliche Ethik, 1965³, bes. 209ff – HThielicke, Leiden an der Kirche, 1965 – ESchweizer, Die »Mystik« des Sterbens und Auferstehens mit Christus bei Paulus, EvTh 26, 1966, 239ff – EKäsemann, Die Gegenwart Christi: Das Kreuz, in: Deutscher Evangelischer Kirchentag Hannover 1967, Dokumente 1967, 424ff – HKüng, Gott und das Leid, 1967 (= Theol. Med., 18) – LRuppert, Jesus als der leidende Gerechte?, 1972 – DSölle, Gott und das Leiden, WPKG 62, 1973, 358ff.

Licht

Licht bedeutet immer Aufhebung der → Finsternis. Von diesem Gegensatz her sind die hier behandelten Wortgruppen geprägt. φῶς *[phōs]* bezeichnet dabei die *Helligkeit*, das *Licht* selbst, bzw. das, was Licht ausstrahlt (zB Lampe, Fackel etc.). Da aber Licht eine notwendige Voraussetzung für alles Leben ist — Licht und Leben wie Finsternis und Tod eng zusammengehören —, erhält φῶς *[phōs]* eine sehr große Spannweite in der Bildsprache: Sie reicht von *Lebenslicht, Seele* bis zu *Heil, Glück.* — λάμπω *[lampō]* und die das Simplex verstärkenden Kompos. beschreiben die Funktion, die Wirkung des Lichtes, das von einem Gegenstand bzw. in übertragener Bedeutung von Menschen und Gegenständen ausgeht. φαίνω *[phainō]* wird einerseits synonym zu λάμπω *[lampō]* verwendet; andererseits betont es stärker die Wirkung auf das Objekt und erhält so die Bedeutung: *zum Vorschein kommen, sichtbar werden, in Erscheinung treten;* aber auch medial (φαίνομαι *[phainomai]*) *sich sehen lassen, als etwas erscheinen, den Anschein haben.* λύχνος *[lychnos]* ist urspr. wie λυχνία *[lychnia]* der *Lampenständer*, der die Licht ausstrahlende Lampe (λαμπάς *[lampas]*) zur Vergrößerung des Lichtkegels trägt, wird aber später zur Bezeichnung der Lampe selbst (übertragen: Auge). Ähnlich wie φῶς *[phōs]* bezeichnet φέγγος *[phengos]* den *Schein*, das *Licht;* es kommt im NT nur 3mal vor, Mk 13,24 und Mt 24,29 (im gleichen Jes-Zitat) auf den Mond bezogen ist, Lk 11,33 vom Schein der Lampe.

λάμπω

λάμπω *[lampō]* leuchten, strahlen · λαμπάς *[lampas]* Fackel, Leuchte · λαμπρός *[lampros]* strahlend, glänzend, leuchtend · λαμπρότης *[lamprotæs]* Glanz, Seelengröße · λαμπρῶς *[lamprōs]* glänzend, prächtig · ἐκλάμπω *[eklampō]* aufstrahlen · περιλάμπω *[perilampō]* umleuchten

I 1) Das seit Hom., bes. in poetischen Schriften des Griechentums, zu findende λάμπω *[lampō]* hat in der Regel intrans. Bedeutung und heißt dann *leuchten, strahlen* (selten trans. *aufleuchten lassen*). Im eigentlichen Sinn bezieht es sich auf Leuchtkörper wie Sonne, Blitz, Fackel oder Lampe. Übertragen wird es häufig im Blick auf den Menschen gebraucht. So ist zB von zornig *funkelnden* Augen, *leuchtenden* Angesichtern und *strahlender* Schönheit die Rede. Entsprechend heißt περιλάμπω *[perilampō]* *umleuchten;* die umleuchtete Sache bzw. Person steht im Akk. Weiter findet sich ἐκλάμπω *[eklampō]* (seit Aischyl.), *aufstrahlen, aufleuchten* (zB von der Sonne). Zugehörige Subst. sind λαμπάς *[lampas]* (seit Aischyl.), die *Fackel* (aus Kienspänen), die *Lampe* (Lehnwort, Ölbehälter mit Docht) und λαμπρότης *[lamprotæs]* (seit Hdt.), der *Glanz* und übertragen die *Seelengröße.*

Die Wortgruppe wird vervollständigt durch das Adj. λαμπρός *[lampros]* (seit Hom.), *strahlend, glänzend, weiß leuchtend* (vgl. λευκός *[leukos]*, *glänzend, weiß*) und das Adv. λαμπρῶς *[lamprōs]* (seit Aischyl.), *glänzend, prächtig.*

2) Während λάμπω *[lampō]* seiner eigentlichen Bedeutung nach die Funktion des Lichtes (→ Art. φῶς) beschreibt, das das Dunkel (→ Finsternis, Art. σκότος) erhellt, bezeichnet es übertragen gebraucht u. a. öfters die Schrecken einjagende Wirkung eines strahlenden Kriegshelden (zB Hom. Il. 20,46). Leuchtkraft eignet auch verschiedenen Tugenden und dem Recht.

Ein begrenzter Bezug zu einigen Göttern wird dadurch hergestellt, daß die Fackel zu den eleusischen Gottheiten gehört und zu Artemis und Hekate. Sie dient dabei als Symbol der Reinigung und zur Abwendung von dämonischen Kräften. Eine Verbindung der Wortgruppe mit Wesensbeschreibungen der Götter findet ferner da statt, wo etwa von dem Aufstrahlen eines Haines beim Erscheinen eines Gottes die Rede ist (vgl. Hes., Scutum Herculis 71). Doch sind derartige Stellen selten. Aufs Ganze gesehen »empfindet der Grieche das Göttliche nicht als das spezifisch Leuchtende« (A. Oepke, 19). Erst unter ägypt. und bes. orientalischen Einflüssen entsteht im Hellenismus eine spezifische Licht-Religion, die in der Gnosis zur vollen Entfaltung gelangt (→ φῶς).

II In LXX stehen λάμπω *[lampō]* und ἐκλάμπω *[eklampō]* für die hebr. Äquivalente *tsāchach* (*glänzen*), *zāhar* (hi. trans. *erleuchten, lehren;* intrans. *glänzen*) und *nāgah* (*scheinen, leuchten;* hi. *leuchten lassen*).

Ihre – wie der ganzen Wortgruppe – theol. wichtige Funktion liegt darin, den Lichtcharakter und damit die Leuchtkraft göttlichen Erscheinens zu beschreiben. Nur selten freilich wird Jahwe selbst als »Leuchtkörper«, als Subjekt für eines der Verben genannt (2Sam 22,29: »mein Gott erhellt meine Finsternis«; vgl. Ps 18,29, wo allerdings φωτίζειν *[phōtizein]* steht). In der Regel wird sein *kābōd*, der Glanz seiner Herrlichkeit (→ Ehre, Art. δόξα), durch natürliche Lichtträger veranschaulicht.

So künden *Feuerfackeln* (λαμπάδες πυρός *[lampades pyros]*) von der Anwesenheit Gottes (Gen 15,17; Ez 1,13; vgl. Ex 24,17 in Verbindung mit 19,18, wo Jahwe geradezu als Vulkangott erscheint), und so zeigen in der Sinaierzählung flammende Blitze die Gegenwart Jahwes als des Gesetzgebers an (Ex 20,18). Zu erwähnen ist ferner Sach 4,1ff mit der Vision des siebenarmigen Leuchters, dessen Lampen die alles überblickenden Augen des Herrn symbolisieren. Vermutlich ist auch »die ewig brennende Lampe des Tempels eine Art Repräsentation des Kabod« (S. Aalen, 75 A5). Jedenfalls aber weist der siebenarmige Leuchter (Ex 25,31ff) als »Symbol für Leben und Licht« ebenso wie die Lampe als »Symbol für Glück und Wohlergehen« (vgl. Jer 25,10; Spr 31,18; 13,9; Hi 29,3) für den Frommen zurück auf Gott als den, der »Herr und Quelle dieses Glückes« bzw. dieser Gaben ist (S. Aalen, 66). Selbst Hi 41,10ff fügt sich in diesen Zusammenhang, weil durch das Feuerfunken sprühende »Krokodil« eindrucksvoll Macht und Größe des Schöpfers beleuchtet wird.

Blitz, Feuerfackel und Lampe markieren also im AT häufig Theophanien oder weisen sonst auf den *kābōd* Jahwes hin. Dabei besteht nicht selten ein enger Bezug zwischen Feuerfackel und Gericht (vgl. Num 16,35). Das zeigt paradigmatisch Sach 12,6, wo die Fürsten Judas als Werkzeuge des göttlichen Richters mit Feuerfackeln verglichen werden, die die Feinde Israels verzehren sollen (ähnlich Nah 2,5). Der Glanz des göttlichen *kābōd* kann so bisweilen auch von Menschen widergespiegelt werden, die in Jahwes Dienst und Auftrag handeln. »Von einem Eingehen göttlicher Lichtsubstanz in den Menschen« wird dagegen nicht berichtet (A. Oepke, 23). Wohl aber erscheint die Zukunft des Bundesvolkes im Zeichen der strahlenden Verbindung von Licht und Leben (vgl. Ps 36,10; Dan Theod. 12,3), während die der Gottlosen dunkel ist (vgl. Spr 4,18f).

Vor allem diese letztgenannten Gedanken werden im Spätjudentum weitergeführt.

III Von der Wortgruppe finden sich im NT λάμπω *[lampō]* 7mal, περιλάμπω *[perilampō]* 2mal, ἐκλάμπω *[eklampō]* 1mal, λαμπάς *[lampas]* und λαμπρός *[lampros]* je 9mal, und je 1mal: λαμπρότης *[lamprotæs]* und λαμπρῶς *[lamprōs]*. Die Verteilung der insgesamt 30 Fundorte läßt eine Häufung in Mt (9mal) und in Offb (7mal) erkennen.

1) Im eigentlichen Sinn wird von dem Glanz der Sonne (Apg 26,13; vgl. 2Kor 4,6, wo die Geschaffenheit des aufstrahlenden Lichtes wie im AT betont wird), eines Blitzes (Lk 17,24; vgl. Offb 8,10) und dem Leuchten des Lichtes auf dem Leuchter gesprochen (Mt 5,15f par).

Ähnlich konkret ist von λαμπάδες *[lampades]* als von Fackeln (Joh 18,3 bei der Gefangennahme Jesu; vgl. Offb 4,5; 8,10) und (Öl)Lampen (Mt 25,1.3f.7f; Apg 20,8) die Rede.

2) Dem menschlichen Bereich zugeordnet ist λαμπρός *[lampros]* da, wo es die Prächtigkeit eines Gewandes als Ausdruck für Wohlhabenheit oder Luxus bezeichnet (Jak 2,2f; vgl. Lk 23,11; Offb 19,8). Losgelöst von ἐσθής *[esthæs]*, *Kleid,* veranschaulicht λαμπρός

[lamprǫs] den versunkenen Glanz der »Hure Babylon« (Offb 18,14) oder als Adv. das Wohlleben des reichen Mannes in Lk 16,19. An diesen Stellen eignet der Wortgruppe bereits übertragene Bedeutung. Theol. wichtig ist, daß die entscheidende Be-leuchtung vom Himmel her erfolgt. So wird Paulus auf dem Weg nach Damaskus von einem Licht umleuchtet, das den Glanz der Sonne übertrifft (Apg 26,13 οὐρανόθεν ὑπὲρ τὴν λαμπρότητα τοῦ ἡλίου περιλάμψαν με φῶς *[ouranǫthen hyper tæn lamprǫtæta tou hæliọu perilạmpsan me phōs]*), und so umgibt (nach Lk 2,9) der Lichtglanz der Engel die Hirten. → Engel erscheinen überhaupt in der Regel als lichtumflossene, leuchtende Gestalten (Apg 10,30; 12,7; Offb 15,6; vgl. Mt 28,2f; Offb 18,1).

3) Vor allem aber ist es Jesus Christus selbst, der vom göttlichen Lichtstrahl so »verklärt« wird, daß sein Antlitz wie die Sonne leuchtet (ἔλαμψεν *[ẹlampsen]*) und seine Kleider wie weißes Licht (Mt 17,2). Er erscheint in der Zukunftsvision des Johannes — in der unsere und verwandte Wortgruppen eine besondere Rolle spielen (→ λυχνός; → φῶς; vgl. zB auch die Beschreibung des kristallklaren Stromes von Lebenswasser, der von Gottes Thron ausgeht Offb 22,1) — als »der glänzende Morgenstern« (Offb 22,16). Wie ein Blitz über den Himmel leuchtet, so wird es (nach Lk 17,24) bei seiner Wiederkunft sein. »Dann werden die Gerechten im Reich ihres Vaters leuchten wie die Sonne« (Dan 12,3, Zitat Mt 13,43 Z).

Bis dahin fällt den Jüngern die Aufgabe zu, wie ein Licht auf dem Leuchter zu leuchten (Mt 5,15f). Die Befähigung dazu liegt in dem Ereignis, dessen Erfahrung Paulus 2Kor 4,6 bekennt. *H. Chr. Hahn*

λύχνος

λύχνος *[lychnos]* Lampe, Leuchte · λυχνία *[lychnịa]* Leuchter, Lampenständer

I/II Schon bei Hom. bezeichnet λύχνος *[lychnos]* (Wurzel *leuk*, vgl. lat. *lux*) die *Leuchte*, die *Lampe* (vgl. Hom. Od. 19,34), wobei vor allem in späterer Zeit an die verschiedenen Formen von Öl-Docht-Lampen (λαμπάς *[lampạs]*) zu denken ist. Diese stellte man oft zur Vergrößerung des Lichtkegels auf einen *Lampenständer* bzw. *Leuchter* (λυχνία *[lychnịa]*; seit Plut.).
Beide Geräte spielen wie im Griechentum so auch in der israelitisch-jüd. Welt eine große Rolle im Alltagsleben (vgl. 2Kön 4,10) wie bei den Kulthandlungen (vgl. bes. den siebenarmigen Leuchter in Stiftshütte und Tempel, zB Ex 25,31ff; Hebr 9,2).

III Im NT kommen λύχνος *[lychnos]* 14mal, λυχνία *[lychnịa]* 11mal vor. Beide Wörter stehen auffallend häufig im lukanischen Geschichtswerk (6 bzw. 2mal) und in der Offb (3 bzw. 7mal). Die Wichtigkeit von Lampen (für den Haushalt vgl. Lk 15,8) und Leuchten macht verständlich, daß Jesus sich dieser Begriffe bedient, um in einem Bildvergleich die Funktion seiner Jünger in dieser Welt zu beschreiben: Wie die Lampe auf dem Leuchter das umgebende Dunkel erhellt, sollen die Jünger in ihre Umwelt hinein er-leuchtend wirken (Mt 5,15f; Mk 4,21; Lk 8,16; 11,33). Dafür ist erforderlich, daß das »Licht des Leibes«, das Auge, ungetrübt ist, damit »die Segnungen des Lichtes (Christi) dem Menschen zugute kommen« (W. Michaelis, 328) und ihn erfüllen.

Während Jesus sich selbst als → φῶς *[phōs]* bezeichnet, wird sein Vorläufer, Johannes der Täufer, als brennende und scheinende Leuchte (ὁ λύχνος ὁ καιόμενος καὶ φαίνων *[ho lychnos ho kaiọmenos kai phaịnōn]*, Joh 5,35) vorgestellt. Ähnlich werden in Offb 11,4 zwei Zeugen mit zwei Leuchtern verglichen. Auch die Symbolisierung der sieben Gemeinden durch sieben goldene Leuchter gehört in diesen Zusammenhang (Offb 1,12f.20; 2,1).

Woher die Zeugen bzw. die Gemeinden ihre Strahlungskraft beziehen, deutet 2Petr 1,19 an, wo das auf Christi Herrlichkeit bezogene prophetische Wort »Licht« genannt wird. Daß die Leuchtkraft nachlassen bzw. erlöschen und nur durch Buße erneuert werden kann, geht aus Offb 2,5 hervor (vgl. Hebr 6,4ff: Abfall Erleuchteter).

Dunkel wird es im untergehenden Babylon sein (Offb 18,23). Das himmlische Jerusalem dagegen wird vom Lichtglanz Gottes erleuchtet werden (Offb 21,23), der alle Lampen

überflüssig macht (Offb 22,5). Bis dahin steht der Christ in der eschatologischen Spannung. Die dafür nötige Wachsamkeit kann bildhaft so gefordert werden: »Eure Lenden seien umgürtet und eure Lichter brennend« (Lk 12,35 Z). *H. Chr. Hahn*

φαίνω

φαίνω *[phaịnō]* scheinen, leuchten · φαίνομαι *[phaịnomai]* scheinen, erscheinen, offenbar werden

Seit Hom. finden sich im Griechentum sowohl das aktive φαίνω *[phaịnō]* (das allerdings nur intrans. gebraucht wird), *scheinen, leuchten* (zB von Sonne, Mond und Lampe), als auch die pass. Form φαίνομαι *[phaịnomai]*, *scheinen, erscheinen, sich sehen lassen, offenbar werden.* – In der LXX findet sich fast ausschließlich das Medium, und zwar ohne klares Äquivalent, wenn auch am häufigsten für *'ōr* hif., *scheinen lassen,* und *rā'āh* nif., *gesehen werden.* I/II

1) Im NT steht φαίνω *[phaịnō]* 9mal (davon 7mal im johanneischen Schrifttum). Es bezeichnet meist den Schein natürlicher Leuchtkörper, wie der Himmelslichter (Phil 2,15), der Sonne (Offb 1,16; 21,23; vgl. 8,12) und des Mondes (Offb 21,23). Auch vom Schein einer Leuchte (→ λύχνος *[lychnos]*) ist unter Verwendung von φαίνω *[phaịnō]* die Rede (Joh 5,35; 2Petr 1,19; Offb 18,23). An allen angeführten Stellen wird dabei der Licht s c h e i n mit einer stärkeren Lichtquelle verglichen. Sonne und Mond werden zB überflüssig, wenn die δόξα τοῦ θεοῦ *[doxa tou theọu]*, die *Herrlichkeit Gottes* das himmlische Jerusalem erleuchtet (Offb 21,23). Nur an zwei Stellen wird φαίνω *[phaịnō]* zur Beschreibung der Strahlungskraft des wesentlichen (Christus-)Lichtes selbst benutzt (Joh 1,5; 1Joh 2,8). III

2) φαίνομαι *[phaịnomai]*, das 22mal im NT vorkommt (17mal in den Synopt.), bezeichnet das Erscheinen eines Sternes (Mt 2,7) wie das Sichtbarwerden von Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,26). Es wird verwandt bei den Traumerscheinungen von Engeln in den Kindheitsgeschichten (Mt 1,20; 2,13.19), beim Gerücht vom Erscheinen des Elia (Lk 9,8) und bei den Erscheinungen des Auferstandenen (Mk 16,9), dessen Wiederkunft von gewissen Erscheinungen begleitet sein wird (Mt 24,27.30). Allgemein ist das Sichtbarwerden in Mt 9,33 (der Taten Jesu), Jak 4,14 (eines Hauches, mit dem das kurze Leben verglichen wird) und 1Petr 4,18 (des Gottlosen in der Endzeit) gemeint. Auf den Gegensatz von Verborgenheit und Öffentlichkeit, der uU das menschliche Verhalten positiv oder negativ beeinflußt, beziehen sich die Stellen Mt 6,5.16.18; 23,27f. An die Korinther schreibt Paulus, daß es primär um ihr Gutsein, nicht um seinen guten Schein vor Gott gehe (2Kor 13,7). Den Erkenntnisprozeß haben Mk 14,64 und Lk 24,11 im Auge (auch Röm 7,13: die Offenbarung der Sünde als Sünde durchs Gesetz).

Theol. interessant ist Hebr 11,3, wo als Ursprung der sichtbaren Dinge (βλεπόμενα *[blepọmena]*; → Sehen) Gottes Schöpferwort genannt wird, und wo so die *creatio ex nihilo* gegen das materialistische Mißverständnis abgesichert wird, nach dem die Äonen sich aus erscheinenden Dingen (φαινόμενα *[phainọmena]*) von selbst entwickelt haben könnten.

H. Chr. Hahn

φῶς

φῶς *[phōs]* Licht, Glanz, Helligkeit · φωτίζω *[phōtịzō]* (er-, be-)leuchten, ans Licht bringen · φωτισμός *[phōtismọs]* Erstrahlen, Leuchten · φωστήρ *[phōstæ̀r]* Leuchtkörper, Glanz · φωσφόρος *[phōsphọros]* Morgenstern

1) In der Sprache Homers begegnet öfter das Subst. τὸ φάος *[to phaos]*, das später (zB bei den Tragikern) zu der att. Form φῶς *[phōs]* zusammengezogen wurde. Die Grundbedeutung *Licht, Glanz, Helligkeit* umfaßt u. a. folgende Nuancierungen: *Sonnen-* oder *Tageslicht, Fackel, Feuer (-schein), Augenlicht.* Im übertragenen Sinn meint φῶς *[phōs]* das *Lebenslicht,* das *Dasein,* das als lichtes, als Heil, Glück oder Sieg gewertet wird. Auch der *Heilbringer* kann als φῶς *[phōs]* bezeichnet werden. I

Das vom gleichen Stamm gebildete Verb φωτίζω *[phōtizō]* (seit Aristot.) tritt vor allem mit trans. Bedeutung auf und heißt dann *er-* oder *beleuchten, ans Licht bringen, sichtbar machen.* – Als zugehöriges Subst. bezeichnet φωτισμός *[phōtismos]* das *Erstrahlen* und *Leuchten* bzw. das *Ans-Licht-Bringen* und *Offenbarmachen.* Auch φωτεινός *[phōteinos]* (seit Xenoph.), *hell leuchtend,* muß hier erwähnt werden.

Abgeleitet von φῶς *[phōs]* ist ferner φωστήρ *[phōstær]* (seit Heliodor), der *Leuchtkörper* und der *Glanz.* Als besonderer Leuchtkörper wird seit Eur. der *Morgenstern* φωσφόρος *[phōsphoros]* genannt.

2) Relativ früh im griech. Sprachgebrauch dient φῶς *[phōs]* (im Gegensatz zu σκότος *[skotos]*, → Finsternis, oder νύξ *[nyx]*, Nacht) zur Bezeichnung eines Bereiches, in dem sich das sittlich Gute Bahn bricht, während die Untat im Dunkeln geschieht. Darum ist es zB Aufgabe der Rechtspfleger, das Verborgene »ans Licht« zu bringen.

Von großer Bedeutung für die Geistesgeschichte ist Platos Vergleich der Idee des Guten mit dem Sonnenlicht (Resp. 507e–509b). Durch seine Einbeziehung in den Erkenntnisprozeß (→ Erkenntnis) erfährt φῶς *[phōs]* eine bedeutsame Aufwertung. Wirkt φῶς *[phōs]* hier erhellend, so in anderem Zusammenhang heilend. Denn schon das Griechentum verbindet »mit dem Bilde der Finsternis den Gedanken einer Schuld, mit dem des Lichtes den einer Erlösung und Rettung vom Bösen« (J. Stenzel, zit. KEK II,23 A 4). Dem Licht eignen Kräfte, die das eigentliche Leben fördern. Darum kann »im Lichte sein« schließlich einfach »leben« heißen, während das Sein im Hades ein Sein im Finstern meint.

3) Wie in andern Religionen so spielt auch in der griech. die Lichtmetaphorik eine gewisse Rolle. Die Welt der Götter wird als licht vorgestellt. Aus jener Welt stiehlt Prometheus das → Feuer. »Des Feuers Licht entfachte er den Sterblichen« (zit. K. Kerenyi, Prometheus, 72). Diese veranstalten bei der kultischen Götterverehrung u. a. Fackelläufe. Auch für gewisse Mysterienkulte spielt die reinigende und läuternde Wirkung des Feuers (ähnlich der des Wassers) eine nicht geringe Rolle. »Eine Lichtreligion im engeren Sinn ist aber die griech. Religion dennoch niemals gewesen« (A. Oepke, 20). Erst im späteren Hellenismus bildet sich eine solche heraus.

Die Gnosis (→ Erkenntnis, Art. γινώσκω I,2) stellt einen Höhepunkt dieser Entwicklung dar. Sie kennt einen grundlegenden seinsmäßigen Unterschied zwischen Licht und Finsternis, die sich als feindliche Mächte gegenüber stehen und jeweils ganze Bereiche bestimmen. Für den von Natur in Finsternis gehaltenen Menschen stellt sich die Forderung, die Lichtelemente der menschlichen Seele von der irdischen Materie zu befreien, damit sie wieder in die ihnen gemäße Welt und dort zu wahrem Leben gelangen. Licht und → Leben hängen untrennbar zusammen, und auch »Licht und Geist fallen in der gnostischen Vorstellungswelt zusammen, sie sind wesenseins« (H. Leisegang, Die Gnosis, 27). »Licht ist die Materie der anderen Welt, die auf den Empfänglichen überströmt und ihm göttliche Potenzen beilegt. Licht, Leben und später Erkenntnis sind Wechselbegriffe« (A. Oepke, 20f).

Eine Fortsetzung dieser gnostischen Lichtreligion bietet sich im Manichäismus und Mandäismus dar.

II 1) Häufig ist im AT vom Licht und seiner Wirkung die Rede. »Licht als das ›sublimste Element‹ (B. Jacob), ›die feinste aller elementaren Kräfte‹ (A. Dillmann), ist der Erstling alles Geschaffenen« (G. v. Rad, ATD 2,39; vgl. Gen 1,3ff). Diesem Urlicht sind alle anderen nachgeordnet. Auch die Gestirne sind »nur Zwischenträger eines Lichtes, das auch ohne sie und vor ihnen da war« (aaO, 43). Die Sonne als das hellste Gestirn ist dem Tag zugeordnet (vgl. Gen 1,14ff; Sir 43,2ff), der beginnt, wenn das »Licht des Morgens« (2Sam 23,4) aufgeht. Mond und Sterne versuchen das Dunkel der Nacht wenigstens mit Lichtspuren zu durchsetzen (vgl. Gen 1,16; Sir 43,6ff). – Entscheidend ist für den Israeliten: gegenüber »allerlei astrologischem Afterglauben« (v. Rad, aaO, 43) der sie umgebenden Völker (vgl. Weish 13,1f) die Geschaffenheit des Lichtes zu betonen und es so jedem Versuch der Vergöttlichung zu entziehen. Es gibt nur den einen Gott Jahwe. Er schafft Licht und Finsternis (Gen 1,3ff; Jes 45,7; Jer 31,35; Sir 43,1ff). Und weil er auch Herr der Finsternis ist, vermag er selbst diese licht zu machen (Ps 139,11f).

a) Auch im AT erscheint das Licht öfters als eine Art Attribut Gottes: Licht ist sein Kleid (Ps 104,2). Seine Nähe und Gegenwart wird durch Lichterscheinungen signalisiert (vgl. Ex 13,21f; Neh 9,12; Dan 2,22: »das Licht wohnt bei ihm«; Hab 3,4: »sein Glanz erscheint wie das Licht«; Jes 60,19f in eschatologischem Zusammenhang). Besonders das Antlitz Gottes wird als Ursprung des von ihm ausgehenden Lichtes genannt (Ps 4,7; 44,4; 89,16). Dazu gibt S. Aalen zu beachten: »Durchgehend gilt wohl . . ., daß das Licht im AT eine Bestimmung zur Epiphanie Gottes ist, nicht zu seinem himmlischen Wesen« (RGG IV,358).

Für den Menschen bedeutet das Licht Jahwes Heil, was zB Ps 27,1 klar zum Ausdruck bringt: »Der Herr ist mein Licht und mein Heil, vor wem sollte ich mich fürchten?« (vgl. Hi 22,28). Das von Gott kommende Licht bezeichnet den Lebensraum für den Menschen. Freilich muß dieser sich dem Licht zuwenden. Zwar geht das Licht grundsätzlich über allen auf (vgl. Hi 25,3; Sir 42,16),

doch erübrigt das nicht eine bewußte Anerkennung der hinter dem geschaffenen Licht befindlichen Macht des Schöpfers.

Das Licht der Gottlosen ist nichtig. Es erlischt (Hi 18,5f) oder wird ihnen genommen (Hi 38,15). Sie tappen in Finsternis (vgl. Hi 12,25; Spr 4,19), und auch nach dem Tode wird Finsternis sie umgeben (Ps 49,20), während Gott die Seele des Gerechten »aus der Gewalt der Unterwelt« erlösen wird (Ps 49,16).

b) Aber auch schon hier auf Erden leuchtet dem Gottesfürchtigen das Licht der Lebendigen (Ps 112,4: »Dem Rechtschaffenen erstrahlt im Dunkel ein Licht«; vgl. Hi 33,30; Ps 56,14; Spr 4,18; 13,9), hier schon vermag er Heilskräfte Gottes zu spüren, wenn er sich dem Wort Gottes als dem Licht aussetzt (Ps 119,105; vgl. Spr 6,23: Gesetz = Licht; Weish 7,10.26: die Weisheit als Licht). Nur im Licht Gottes sieht der Mensch das Licht (Ps 36,10), und dh, nur wenn Gott ihn erleuchtet, erhellen sich für ihn die wesentlichen Seinsbezüge. Das geschieht nicht durch »eine mystische Lichtschau«, sondern dadurch, daß der Gott zugewandte Mensch mit seinem Heil zugleich praktische »Lebensorientierung« empfängt (vgl. S. Aalen, 65). Sein Dasein muß sich im Licht abspielen, dh in konkretem Gehorsam gegenüber Gottes Geboten. Wie die »Feuersäule« den Weg Israels bei der Flucht aus Ägypten markierte (Ex 13,21f), so bezeichnet das Gesetz, wie man – wozu zB Jes 2,5 auffordert – im Licht wandelt, dh wie man als frommer Israelit sein Leben zu führen hat. Vor allem die Propheten haben immer wieder nachdrücklich die Wichtigkeit eines Wandels in Heiligkeit und Gerechtigkeit unterstrichen. Wer selbst im Licht wandelt, der kann dann auch für andere zum Licht werden und dh zum »Bundesvermittler für das Menschengeschlecht« (Jes 42,6; 49,6: vom Gottesknecht gesagt; vgl. Jes 58,10: die Tat der Barmherzigkeit läßt Licht aufstrahlen). Dieser missionarische Aspekt steht schon im AT im Zeichen weltweiter Hoffnung: Jahwes Wahrheit wird ausgehen »als Licht der Völker« (Jes 51,4), und diese werden zum Lichte Gottes strömen (Jes 60,3).

2) Die bes. in der at. Weish-Lit. zu beobachtende Gegenüberstellung von Licht und Finsternis als den Bereichen der Gottesfürchtigen einerseits und der Gottlosen andererseits (zB Spr 4,18f), wird in den Texten von Qumran aufgegriffen und radikalisiert. Wahrscheinlich unter dem Einfluß der persischen Lichtreligion kommt es in der Ordensgemeinschaft am Nordwestufer des Toten Meeres zur Ausbildung eines Dualismus von Licht und Finsternis. Auf Erden liegen die – in diesem Fall mit den Gliedern der Gemeinschaft von Qumran identifizierten – »Kinder des Lichtes« (1QS I,9; II,16; III,13 u. ö.) mit den »Kindern der Finsternis« (1QS I,18.24; II,5.19 u. ö.) im Kampf (vgl. den Titel von 1QM: »Krieg der Söhne des Lichts gegen die Söhne der Finsternis«).

Diesem innergeschichtlichen Gegensatz entspricht jener in der metaphysischen Welt der Geister. Dem Lichtfürsten (1QS III,20; CD V,18; 1QM XIII,10) steht als Herr der »Welt« ein Finsternisengel (1QS III,20.21) entgegen. Die Bereiche beider Antagonisten sind dabei wirkkräftig und fast prädestinatianisch auf die Zweiteilung unter den Menschen bezogen: »In der Lichtwohnung sind die Ursprünge der Wahrheit, aber aus der Höhle der Finsternis kommen die Geschlechter der Abirrung. In der Hand des Lichtfürsten liegt die Herrschaft über alle Söhne der Gerechtigkeit . . . Aber in der Hand des Finsternisengels ruht die gesamte Gewalt über die Söhne der Abirrung« (1QS III,19ff). Doch auch die Kinder des Lichts bleiben den Nachstellungen des Finsternisengels und seiner Geister ausgesetzt (ebd.). Ihre Situation wäre schlimm, würde »der Gott Israels« ihnen nicht beistehen.

An ihm findet die Macht des Dunkels ihre Grenze, denn wie im AT gilt auch in Qumran Gott als der Schöpfer sowohl der Geister des Lichts als auch der der Finsternis (1QS III,26). Der Dualismus wird also zwar auf die transzendente Ebene der Geister gehoben, nicht jedoch bis zu Gott selbst weitergetragen. Die Finsternis steht ihm nicht, wie im Mazdaismus, ebenbürtig gegenüber. Er bleibt letztlich der Herr und als solcher Garant für die eschatologische Hoffnung der Lichtsöhne. Die müssen sich freilich als die Erleuchteten (vgl. 1QS XI,5) in einem lichtgemäßen, dh an Tora und Ordensregel orientierten (vgl. 1QS I,16–II,18) Wandel bewähren (vgl. 1QS III,3). Dann jedoch ist ihr Weg (für die Antithese von »Weg des Lichts und Weg der Finsternis« vgl. 1QS III,20f; dazu slawHen 30,15 A) vom Glanz künftiger Herrlichkeit umstrahlt (vgl. 1QS IV,6ff), während Dunkel der Gottlosen harrt (1QS II,7f; IV,12f u. ö.).

Anders als in der Gnosis wird der Licht-Finsternis-Dualismus hier weniger substanzhaft, als vielmehr ethisch-geschichtlich gedacht.

3) Philo verwendet Vokabeln der Wortgruppe bes. im Zusammenhang mit Fragen des Erkennens (→ Erkenntnis). So werden bei ihm σοφία *[sophia]*, → *Weisheit*, und ἐπιστήμη *[epistæmæ]*, *Wissen* als φῶς διανοίας *[phōs dianoias]*, *Licht der Erkenntnis*, bezeichnet (Spec. Leg. I,288; De Migr. Abr. 39f), dh sie sind Größen, die zu wahrer Seinserhellung führen. Da für den von Plato beeinflußten Philo das Noetische eine wichtige Rolle bei der Heilsaneignung spielt, Heil aber bei ihm wie auch sonst in der Religionsgeschichte durch Licht signalisiert wird, ist es verständlich, daß erkenntnistheoretische Begriffe mit der Lichtmetaphorik verknüpft werden:

Der Logos ist Licht (Leg. All. III,171ff), und auch der νοῦς *[nous]*, *Verstand*, erscheint als φῶς *[phōs]* (Post. Caini 57f). Durch die Nennung des Gewissens als φῶς *[phōs]* (Deus Imm. 135; Jos. 68) wird schließlich der schon für Plato selbstverständliche Zusammenhang zwischen Erkenntnis und

sittlicher Tat angezeigt. Unter den Tugenden steht allerdings nicht der philosophische Eros, sondern die auf Gott bezogene Frömmigkeit an erster Stelle, die Liebe zu dem einen Gott, dessen Bereich, der Himmel, bei Philo licht vorgestellt wird (Jos. 145). Aber auch Gott selbst erscheint als »das erste Licht« und »Archetyp jeden anderen Lichtes« (Som. I,75). So wird auch am Lichtbegriff wieder deutlich, wie Philo hell. Philosophie mit den Glaubensvorstellungen Israels zu verbinden sucht.

III Von den genannten Vokabeln der Wortgruppe finden sich im NT: φῶς *[phōs]* 72mal (davon 33mal im johanneischen Schrifttum; 14mal bei den Synopt.; 13mal im paulinischen Schrifttum; 10mal in Apg); φωτίζω *[phōtizō]* 11mal; φωτισμός *[phōtismos]* 2mal (2Kor 4,4.6); φωτεινός *[phōteinos]* 4mal; φωστήρ *[phōstær]* 2mal (Phil 2,15; Offb 21,11) und φωσφόρος *[phōsphoros]* nur 2Petr 1,19.

1a) Im urspr. Sinn wird vom Licht der Sonne (Offb 22,5), das bei Nacht nicht vorhanden ist (Joh 11,10), vom Schein der Lampen (Lk 8,16; 11,33; 15,8; Apg 16,29; Offb 18,23; 22,5) und von der Wärme des Feuers (Mk 14,54; Lk 22,56) geredet.

b) Aber schon Mt 17,5 weist die dort erwähnte lichte Wolke über sich hinaus auf Gott, der sich ihrer bedient, um seinen Sohn zu verklären. Helligkeit gehört zum Erscheinen Gottes. Und von der Lichtfülle wird auch der Verklärte umgeben: »sein Angesicht leuchtete wie die Sonne, seine Kleider aber wurden weiß wie das Licht« (Mt 17,2 Z). Wie hier das Licht die Epiphanie Gottes anzeigt, so an anderen Stellen das Erscheinen des erhöhten Christus (Apg 9,3; 22,6.9.11; 26,13). Und ähnlicher Glanz kennzeichnet die Boten des Überirdischen, die Engel (Apg 12,7; vgl. Mt 28,2f u. ö.).

Schließlich können auch die Jünger als Licht(-träger) bezeichnet werden (Mt 5,14.16; Lk 12,35; vgl. Eph 5,8; Phil 2,15). Ihre Aufgabe ist es, das empfangene göttliche Licht weiterzugeben. Was sie im Verborgenen (dh in geschlossener vertraulicher Gesellschaft) von Jesus gesagt bekamen, sollen sie furchtlos »im Licht« (stehende Redewendung für »in der Öffentlichkeit«) verkünden (Mt 10,27; vgl. Lk 12,3). Im Sinne der missionarischen Existenz sollen sie etwas in die Welt hinein ausstrahlen von dem Licht, das sie nicht aus sich selbst haben, sondern das vom Himmel her auf sie fällt. Denn Licht gehört nach nt. Verständnis zum Bereich Gottes (vgl. 1Tim 6,16; 1Joh 1,5, wo Gott geradezu mit dem Licht identifiziert wird), von dem her es in diese Welt hinein wirkt.

2) Das Wirken Jesu Christi als solchen Einbruch des Lichtes in die → Finsternis der → Welt schildert vor allem Johannes. Bereits im Prolog des JohEv. wird das Licht als die Lebenskraft (mit dem Sinn des Heilsamen) für den von Natur aus im Dunkeln befindlichen Menschen vorgestellt (Joh 1,4; vgl. 8,12). Als Zeuge von dem Licht wird Johannes der Täufer genannt, allerdings so, daß der Unterschied zwischen ihm und dem Licht selbst nicht übersehen werden kann (Joh 1,6ff; 5,35f). »Das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, kam« in Gestalt Jesu Christi in die Welt (Joh 1,9; dazu R. Bultmann: »Er ist das echte, eigentliche Licht, das allein den Anspruch erfüllt, dem Dasein das echte Verständnis seiner selbst zu schenken . . . Die Exklusivität der in Jesus geschehenen Offenbarung wird noch betont durch den Relativsatz ὃ φωτίζει ... *[ho phōtizei ...]*: für alle Menschen ist er, und nur er, der Offenbarer«, KEK II,32; vgl. ferner Joh 3,19; das Jes-Zitat 42,6; 49,6 in Lk 2,32). Eines der berühmten Ich-bin-Worte spricht das ganz klar aus, indem es zugleich auf die den Menschen betreffenden Konsequenzen hinweist: »Ich bin das Licht der Welt. Wer mir nachfolgt, wird nicht in der Finsternis wandeln, sondern er wird das Licht des Lebens haben« (Joh 8,12 Z; vgl. 9,5; 12,46; → Sehen). Hier »liegt nicht bildliche, sondern eigentliche Rede vor. ›Das Licht‹ bezeichnet das Wesen Jesu direkt. Er ist nicht wie ein Licht, sondern ist ›das Licht‹« (H. Conzelmann, Grundriß, 383). R. Bultmann beschreibt die Bedeutung dieses Lichtes so: »Indem es die Welt hell macht, gibt es die Möglichkeit des Sehens. Die Bedeutung des Sehens aber besteht nicht nur darin, daß der Mensch sich über Gegenstände orientieren kann, sondern (damit zugleich) darin, daß er sich selbst in seiner Welt versteht, daß er nicht ›im Dunkeln tappt‹, sondern seinen ›Weg‹ sieht« (KEK II,22). Diesen Weg gilt es nicht bloß zu erkennen, sondern auch zu gehen.

Dem gegenüber, der sich als Licht und Weg bezeichnet, ist nicht die Haltung des Bewunderers angemessen, sondern nur die des glaubenden Nachfolgers. Darum die Aufforderung: »Glaubet an das Licht, damit ihr Kinder des Lichtes werdet!« (Joh 12,36 Z).

Solche einladende Mahnung ist notwendig, weil der natürliche Mensch die Finsternis mehr liebt als das Licht (vgl. Joh 3,19; 2Kor 4,4, wo Paulus von Menschen spricht, die Gott selbst verblendet habe). Und wenn es auch unverbrüchliche Wahrheit ist, daß die Finsternis seit dem Kommen Jesu Christi im Schwinden begriffen ist (1Joh 2,8), so ist es doch zB keineswegs überflüssig, den ans Licht tretenden Christen das Gebot der Bruderliebe einzuschärfen (1Joh 2,8ff). Denn nur »wer seinen Bruder liebt, bleibt im Lichte« (1Joh 2,10). Voraussetzung aber für das Tun der → Wahrheit – hier wie anderswo eng mit dem Begriff des Lichts verbunden – ist die Gemeinschaft mit dem, der das Licht der Welt ist: Jesus Christus. Dieses In-ihm-Bleiben nötigt den Christen zu einem Wandel im Licht, weist ihn an die Brüder und auf die vergebende Kraft des Blutes Christi (1Joh 1,6f).

3) Wenn auch im Vorkommen seltener, so dient die Wortgruppe doch auch bei Paulus zur Beschreibung ähnlicher theol. Einsichten. Licht und Finsternis stehen sich genauso unvereinbar gegenüber wie → Gerechtigkeit und Gesetzlosigkeit (→ Sünde; 2Kor 6,14; möglicherweise qumranisch beeinflußte Gedanken). Der Inhalt des Lichtes bzw. der Erleuchtung ist aber nur christologisch zu beschreiben: »durch die Erkenntnis von der Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht Christi« ging uns im Herzen ein Licht auf (2Kor 4,4.6; vgl. 2Tim 1,10). Durch ihn haben wir teil »am Erbe der Heiligen im Licht« (Kol 1,12).

In ihm sind, die einst Finsternis waren (Eph 5,8), jetzt als Glaubende »Kinder des Lichtes« geworden (1Thess 5,5; Eph 5,8: nun »seid ihr Licht im Herren«; vgl. Lk 16,8). Diese Kindschaft hat freilich verpflichtenden Charakter: »Die Frucht des Lichtes besteht in lauter Güte und Gerechtigkeit und Wahrheit« (Eph 5,9). Darum gilt es, dem Licht gemäß zu wandeln. Das ist um so notwendiger, als die Christen ihrer Umwelt gegenüber eine missionarische Verantwortung tragen, der sie nur durch eine zeichenhafte Existenz gerecht werden (Phil 2,15; vgl. Jes-Zitat 49,6 in Apg 13,47). Diese bedeutet allerdings u. U. Kampf (vgl. Hebr 10,32).

In dieser Welt lebt der Christ noch »zwischen Dämon und Gott«. Satan kann sogar die Maske eines »Engels des Lichtes« annehmen (2Kor 11,14). Darum müssen Christen »die Waffen des Lichts« anlegen (Röm 13,12). Nur wer mit dieser Rüstung einen guten Kampf gekämpft hat, braucht den Tag nicht zu fürchten, da der »Vater der Lichter« (Jak 1,17) das Verborgene ans Licht bringen wird (1Kor 4,5).

4) Die Zukunft der Gottlosen erscheint auch im NT wie schon im AT und im Spätjudentum als von eschatologischem Dunkel bestimmt, das mit → Verderben gleichbedeutend ist. Anders sieht die Hoffnung der Christen das Ende der Zeit: An jenem Tag wird der »Morgenstern« in ihren Herzen aufgehen (2Petr 1,19), und dann werden sie, »die jetzt unter dem Verhülltsein Gottes leiden, . . . volle und helle Gotteserkenntnis haben« (F. Hauck, NTD 10,90 zSt.). Sie werden schließlich – nach der Offb – in das himmlische Jerusalem gelangen, das als Stadt des göttlichen Lichtes dargestellt wird (Offb 21,23f; 22,5; vgl. Jes 60,19f).

H. Chr. Hahn

ZUR VERKÜNDIGUNG V

I. Daß dem Licht bei den verschiedensten Urvölkern kultische Verehrung zuteil wurde, zeigt, welch ungeheure Bedeutung man ihm beimaß, als noch die »Morgenröte der Menschheit« heraufdämmerte. Konkret begegnete die elementare Kraft des natürlichen Lichtes dem Menschen in den Gestirnen, die darum weithin vergöttlicht wurden. Vornehmlich war es die Sonne, deren belebende Wirkung auf Pflanzen, Tiere und Menschen für die einen ebensowenig verborgen bleiben konnte, wie ihre versengende Glut für die anderen. Die Empfindung ihrer erhellenden und wärmenden Strahlen fand ihren Niederschlag in zahlreichen Mythen (zB dem griech. Mythos vom Sonnengott Helios, der mit seinem Wagen am Himmel dahinzieht und dadurch für die Tageshelle sorgt. Ähnliche Mythen gibt es bei den Indern und Ägyptern).

Welcher Wert bis in die Gegenwart hinein der Sonne, »dem tagenden Licht« (Schiller), beigelegt werden kann, veranschaulichen etwa die Bilder van Goghs, Franz Masereels Holzschnittfolge »Die Sonne«, aber auch Ingeborg Bachmanns Gedicht »An die Sonne«:

»Schöner als der beachtliche Mond und sein geadeltes Licht / Schöner als die Sterne, die berühmten Orden der Nacht, / Viel schöner als der feurige Auftritt eines Kometen / Und zu weit Schönerem berufen als jedes andere Gestirn, / Weil dein und mein Leben jeden Tag an ihr hängt, ist die Sonne / . . . Schönes Licht, das uns warm hält, bewahrt und wunderbar sorgt, / Daß ich wieder sehe und daß ich dich wieder seh. / Nichts Schönres unter der Sonne als unter der Sonne zu sein . . .«

Die zentrale Funktion, die das Licht im Bereich der bildenden Künste hat, läßt sich beispielhaft an der gotischen Glasmalerei aufzeigen.

Vgl. H. Lützeler: »Die Glasmalerei der Gotik . . . hat die Architektur durch und durch verwandelt – dahin, daß der Raum aus Stein ein Raum aus Licht, das mühsame System aus Stütze und Last ein Fluten aus leuchtenden Mauern geworden ist . . . Die Lichtform hat den Vorrang vor der Gegenstandsform. Nicht die Gegenstände bestimmen, sondern das zu Farbwänden erglühende Licht.«

Vergegenwärtigt man sich weiter den Kontrast von hell und dunkel in Rembrandts Werken oder das Spiel von Licht und Farbe auf den Gemälden der Impressionisten, dann ist die ausschlaggebende Rolle des Lichtes für die Kunstgeschichte genügend angedeutet.

Vgl. M. J. Friedländer: »Mannigfaltigkeit ist die Funktion des Lichtes. Es macht die Eigenfarben erstrahlen, im Extrem aber, stark oder schwach, vernichtet es Form wie Farbe, es färbt von sich aus, vergoldet oder versilbert. Die Körper erscheinen dreidimensional, indem sie das Licht nicht durchlassen. So steigert das Licht die Illusion des Kubischen und vertieft damit den Raum. Schließlich kombiniert es, da eine Gemeinsamkeit zwischen den Wesen und Dingen darin besteht, daß sie von ein und derselben Lichtquelle sichtbar gemacht und gewissermaßen erzeugt werden. Die Bildteile bilden eine Familie als Kinder des Lichtes. Folgerichtige Beobachtungen der Beleuchtung, eine späte Errungenschaft, trat an die Stelle der durch Symmetrie und Gleichgewicht erzielten Bindung.«

Licht braucht der Mensch, um zu sehen und sich zurechtzufinden. Das gilt vordergründig: eine nächtliche Autofahrt ohne Scheinwerfer zB dürfte an einem Baum oder im Graben enden (vgl. die Bedeutung von Leuchttürmen für die Seefahrt, von Signallampen für die Eisenbahn, von Positionslichtern für den Flugverkehr). Das gilt aber auch in übertragenem Sinn: Häufig stoßen wir auf Wendungen der Lichtmetaphorik, wo es um Wissen und Weisheit geht. So dankt man wertvolle Erkenntnisse dem »Licht der Natur« (lumen naturale) bzw. dem »Licht der Vernunft«. Der religiöse Mensch bedarf darüber hinaus des »Lichtes der Gnade« (lumen gratiae) und im Blick auf die völlige Wesensschau Gottes des »Lichtes der Verklärung« (lumen gloriae); – die abstufende Begrifflichkeit findet sich zB bei Thomas von Aquin, aber auch bei Leibniz. Von weitreichender Bedeutung wurde in diesem erkenntnistheoretischen Zusammenhang die Annahme, daß der gläubige Mensch an dem unvergleichlichen Licht des göttlichen Geistes teil bekäme. Denn Gott allein ist »das urbildliche Licht«, das keines anderen zur Erfassung der Dinge bedarf. Und nur durch Anteil an der »göttlichen Vernunft« können »auch die andern Wesen den Nebel und das Dunkel bannen . . . in ihrer Sehnsucht nach dem Gewinn des seelischen Lichtes« (Philo). Bes. Ausprägung fand diese Überlegung in der schon bei den Gnostikern anzutreffenden Vorstellung von dem göttlichen Lichtfunken, der dem Leib des Menschen eingestiftet wurde und den es im Lebensprozeß zu entfalten und zu befreien gilt. Der Weg der Erleuchtung (via illuminativa), bei dem es u. U. wie bei Hildegard von Bingen, Elsbeth Stagel und Nikolaus von Flüe zu Lichtvisionen kommt, gehört zu den zentralen Elementen auch der christl. Mystik. Ziel dieses Weges ist die Vereinigung der lichthaften Seele mit Gott, dem Urlicht.

Vgl. Elsbeth Stagel: Ein Licht vom Himmel umgab und erfüllte die Seele. »Und in diesem Licht, das meine Seele war, sah ich Gott wonniglich leuchten, wie ein schönes Licht leuchtet aus einer brennenden Leuchte, und ich sah, daß er sich so minniglich und voll Güte zu meiner Seele fügte, daß er ganz mit ihr vereinigt wurde und sie mit ihm«.

Mystiker wie Aufklärer verstehen sich darum gern als »Lichtfreunde«, die – zur eigenen Seinserhellung gelangt – andere aus Verblendung und Dunkel, von Aberglauben und Unwissenheit auf den Weg des Lichtes führen möchten.

Verdankt die technisierte Gesellschaft viele Errungenschaften, vom elektrischen Licht bis zu den Laser-Strahlen, der wissenschaftlichen Erforschung des Lichtes, so hat doch

umgekehrt gerade in unseren Tagen das Licht auch eine Reihe negativer Bedeutungen bekommen. Manche Erfindung erweist sich als ambivalent. Die Photographie zB vermag Wirklichkeit festzuhalten — aber auch vorzutäuschen. »Licht lockt Leute«, stand über einem Prospekt für Dia-Reihen. So kommt im Bereich der Werbung der Lichtreklame die manchmal fragwürdige Aufgabe zu, die Kauflust der Menschen zu wecken. Erheblich schlimmer ist es, daß heute das Licht zu einem Folterwerkzeug zivilisierter Völker geworden ist: es soll den Gefangenen nicht mehr zum Schlafen, zur Ruhe kommen lassen, und man hat ernsthaft erwogen, durch an Satelliten befestigte Sonnenspiegel ganze Landschaften ständig taghell zu erleuchten, um sie besser überwachen zu können. Sog. »Christbäume« sollten bei Luftangriffen den Bombern helfen, ihr Ziel zu finden, und inzwischen hat der Mensch Bomben erfunden, von deren Explosionslicht es zugespitzt heißen kann, es leuchte »heller als tausend Sonnen« (R. Jungk). Hier wird Licht zum Inbegriff von Zerstörung und Schrecken.

So ist es einleuchtend, daß der Mensch unserer Tage sich »von Lichtern gejagt« und von »Sonnendolchen« bedroht fühlt. Die Angst vor der »Entzündung einer Martersonne« bzw. vor der »Sonne Satans« hat sich ebenso ausgebreitet wie die vor der »Sonnenfinsternis«, — Formulierungen, die gleichermaßen konkret und metaphorisch verstanden werden können und die geradezu als ein Signum des Menschenbildes der gegenwärtigen Literatur gelten dürfen. Braucht es dann zu verwundern, wenn in einer derartig zwielichtigen Zeit sich mancher, »müde der vielen funkelnden Sonnen« (M. L. Kaschnitz), wünscht, daß wenigstens der »armselige Stern der Hoffnung über dem Herzen« (I. Bachmann) nicht verlösche? Vielleicht gedenkt er trostsuchend einer »besonnten Vergangenheit« (C. L. Schleich) und läßt das verklärende Licht der Erinnerung etwa auf seine Kindheit fallen. Vielleicht sucht er auch bloß vorübergehende Zerstreuung im »Lichtspieltheater« oder vor dem Fernsehschirm. Begreiflich ist auch, daß der Mensch, »vor Feuerschlünden aufgestellt« (G. Trakl), bisweilen in Resignation oder bitteren Sarkasmus verfällt. (Vgl. H. Hartung: »Leuchte dir heim, / Sonst wird dir geleuchtet, / Alle Katzen sind grau des Nachts, / Doch ihre Augen glühn.«)

II. Diesem in der Gegenwart verbreiteten Verständnis des Lichtes als einer manipulierbaren Größe, als eines Bildes für blendende Schrecken und faszinierend-gleißende, lockend-tödliche Gefahr tritt in der Verkündigung der Kirche die Glaubensaussage entgegen, daß Jesus Christus das Licht der Welt sei, das alle anderen Lichter überstrahlt — auch und gerade die furchterregenden. Namentlich Joh verwendet die Lichtmetaphorik, um die einzigartige Bedeutung dieses Gottgesandten zu veranschaulichen, an dem sich Heil oder Unheil der Menschen entscheiden. Denn für den Christen sind alle Hoffnungen und Erwartungen gebündelt in der Person Jesu, der in die Welt kam, um ihr die Liebe Gottes zu offenbaren. Sein Kommen gab »der Welt ein' neuen Schein« (Luther, EKG 15,4).

Unübersehbar ist der Chor derer, die ihn im Laufe der Kirchengeschichte auf mannigfaltige Weise als »schönstes Licht« (EKG 254,1.7) besungen haben. Das Gesangbuch ist angefüllt mit Benennungen wie »Sonne« (28,3), »Lebenssonne« (157,5), »Weihnachtssonne« (32,5), »Gnadensonne« (25,1), »Freudensonn'« (6,3), »Seelensonne« (266,2), »Sonne der Gerechtigkeit« (218,1). Alle diese Bilder, wie übrigens auch die Sternvergleiche — »Stern« (27,6), »Jakobs Stern« (29,5), »Morgenstern« (14,1), »Wunderstern« (52,1), »Leitstern« (43,3) etc. —, haben nur den einen Zweck, die einzigartige Bedeutung dieses »wahren Lichts« (50,1) hervorzuheben. Sie besteht darin, daß Christus die Mächte der → Finsternis besiegt, den Anbruch der Herrschaft Gottes in der Menschenwelt herbeigeführt und allen Menschen Teilhabe an diesem Siege zugesagt hat: »Er ist der ganzen Welte Licht, / stellt jedem vor sein Angesicht / den hellen, schönen, lichten Tag, / an dem er selig werden mag« (337,3).

Wer sich diesem Licht nicht verschließt, braucht weder an der Finsternis um sich herum, noch an dem sündhaften Dunkel in sich selbst zu verzweifeln.

(Vgl. EKG 51,4: »Jesu, reines Licht der Seele, / du vertreibst die Finsternis, / die in dieser Sündenhöhle / unsern Tritt macht ungewiß . . .«)

Dem, der sich ihm im Glauben öffnet, will Christus »Licht, Leben, Freud' und Wonne« (28,3) bringen. Oder, um es mit G. Ebeling etwas moderner zu sagen: »In der Relation zu Gott steht letztlich dies eine in Frage, ob uns von da das sprachlos machende Schweigen, die Sphinxgestalt nichtigen und vernichtenden Dunkels angeht oder ob uns das eine Wort anspricht, ein Widerfahrnis von Bejahtsein, Verstandensein und Geliebtsein, ein Wort, das Hoffnung schöpfen läßt und Quelle von Leben, Wunder der Verheißung ist, Ermächtigung zu der antwortenden Anrede: ›Abba, Vater‹.«

Wer sich so im Glauben Gott zuwendet, für den wird dadurch die Weltwirklichkeit nicht verdeckt; sie erscheint nur in einem neuen Licht. Alles aber, was zum »geschaffenen Licht« (EKG 254,4) gehört, wird seines auch in mancher Dichtung der Gegenwart noch durchscheinenden mythischen Glanzes entkleidet; indem es in seinem Bezug zu Gott verstanden wird, wird sein falscher Anspruch entkräftet. Entscheidende Hilfe zu einer solchen gottbezogenen Interpretation alles Seienden als Geschaffenem bietet die Bibel. Sie klärt den Menschen auf über sich selbst, über die → Welt und über → Gott, soweit dieser sich offenbart hat. Weil das in ihr begegnende »göttlich' Wort« (EKG 207,1) so den Menschen erleuchtet und zu seiner Daseinserhellung beiträgt, kann es — im Anschluß an Ps 119,105 — selbst mit den verschiedenen Lichtprädikaten belegt und zB als »Leuchte« (EKG 243,7), »schöner Stern« (49,6), »Wunderstern« (412,3), und »Himmelslicht« (412,3) bezeichnet werden. Daß das Wort dabei nicht zu einer frommen Weltbetrachtung einlädt, sondern zu konkreter Lebensgestaltung im Rahmen der Nachfolge Christi auffordert, zeigen Wendungen wie »Leuchte unsern Füßen« (145,6) oder »Fackel meiner Pfade« (412,4).

Christus stellt den Glaubenden ins Licht, »zu wandeln als am lichten Tag« (336,4), dh — von Christus erleuchtet — sich dessen Willen gemäß zu verhalten und »die Werke des Lichtes« (337,6) zu tun. Denn »das sel'ge Licht des Heilands« (165,1) will nicht absorbiert, sondern in Zeugnis und Leben verwandelt in die Welt hinein reflektiert werden. Von Christus her strömt auch den Christen Leuchtkraft zu, die von »des Lichtes Kindern« (EKG 15,4 aus Joh 12,36) weiter ausstrahlen soll (vgl. Mt 5,15f), und zwar in alle Lebensbereiche hinein, in Wirtschaft und Politik ebenso wie in den Raum von Familie und Gemeinde.

Den Christen kommt es — nicht weniger als den Psychotherapeuten — zu: die »Finsternis der Lieblosigkeit« und der »Du-Blindheit« (F. Schottländer) durch »jenes Licht mitmenschlicher Strahlung« aufzuhellen, »das zugleich erleuchtende und heilende Kraft hat« (Graf K. v. Dürckheim). Es geht um das »raumschaffende Licht der Liebe« (J. Herzog-Dürck). Dies »umgestaltete Licht« kann sich weder mit Kriegen noch mit sozialer Ungerechtigkeit abfinden. Auch das dunkle Gewirr von Vorurteilen und Verlogenheiten werden Christen kraft ihres Lichtes zu zersetzen haben. »Wir können (zumindest) Orte schaffen, von denen der helle Schein der Hoffnung in die Dunkelheit der Erde fällt« (F. v. Bodelschwingh).

Bei alledem wird freilich »das ewige Licht . . . nie zu unserem Besitz, zu einer Qualität unseres Wesens, zu einer Charaktereigenschaft werden . . . Sein Strahl kann und muß uns immer wieder aus der Ewigkeit, aus dem Jenseits unserer Welt treffen« (R. Bultmann, in: Glauben und Verstehen, 78). Das besagt natürlich nicht, daß der Glaubende lichtlos existieren müsse. Es heißt nur, daß er keine Leuchtkraft aus sich selbst heraus hat, sondern weitergeben muß, was er empfängt. Allein von Christi »Brennen« kann »unser Licht den Schein« nehmen (EKG 217,7), um Trost und Zuversicht vollmächtig mitteilen zu können. Denn »er lebt als Lichtquelle, durch deren Schein es draußen hell wird . . . Indem er lebt, ist er umgekehrt selbst das Licht, das . . . über der Welt aufgeht, das . . . aber ebenso damit auch die Menschen sich selbst, das ihnen auch die Welt erst sichtbar macht« (KBarth, KD IV,3,1,49). Von Christus her steht das Tun des Christen dann aber auch in besonderem Maße unter der Verheißung, »daß überall, wo das Licht der Liebe scheint, sich eine Helligkeit und Heiterkeit verbreitet, eine neue Atmosphäre entsteht« (R. Bultmann, aaO, 79).

Freilich bleibt auch dem Glaubenden kaum je die Anfechtung erspart, daß Christus ihm verdunkelt, daß er je und dann von dunklen Wolken der Angst, des Kleinglaubens und der Resignation beschattet wird. Zudem fehlt es nicht an Irrlichtern. Oft sind auch Christen nur

»Verworrne, die getrübtes Licht beriet« (W. Bergengruen). Aber Gott hat sie nicht für die Finsternis bestimmt, sondern ihnen sein Licht zugesagt. Zwar kann mit Recht gesagt werden: »Gott will im Dunkel wohnen.« Es muß indes sofort hinzugefügt werden: er »hat es doch erhellt« (J. Klepper, EKG 14,5). Nötig ist darum, daß der Angefochtene sich weiter an Gott hält und ihn wie Hiob bestürmt, daß auch noch seine Verzweiflung wie »eine lodernde Flamme« aufsteigt zu ihm. (Vgl. das »Sterbegebet des geräderten Knipperdollinck« in Dürrenmatts »Es steht geschrieben«.) Täglich neu gilt es, sich dem »Licht des Lebens« zuzuwenden. Wer jeden Kontakt mit Jesus Christus verliert, ist als Christ nicht mehr lebensfähig. Wie sollte, wer ohne Licht oder »unterbelichtet« ist, zum »Licht der Welt« werden, dh missionarisch wirken können?

H.-Chr. Hahn

Lit.: MDibelius, Die Vorstellung vom göttlichen Licht, Dt. Lit. Zeitung 36, 1915, 1496ff – GPWetter, Phos, 1915 – KGalling, Art. Lampe, Bibl. Reallexikon, 1937, 347ff – WMichaelis, Art. λύχνος, ThWb IV, 1942, 325ff – AOepke, Art. λάμπω, ThWb IV, 1942, 17ff – RBultmann, Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum, Philologus 97, 1948, 1ff (= Exegetica, 1967, 323ff) – HSchär, Erlösungsvorstellungen und ihre psychologischen Aspekte, 1950 – SAalen, Die Begriffe »Licht« und »Finsternis« im AT, im Spätjudentum und im Rabbinismus, 1951 – HBardtke, Die Handschriftenfunde am Toten Meer, 1953, 97ff – JHerzog-Dürck, Zwischen Angst und Vertrauen, 1953 – WSchöne, Über das Licht in der Malerei, 1954 – FNötscher, Zur Terminologie der Qumran-Texte, 1956, 76ff – GBaumbach, Qumran und das Johannesevangelium, 1958, bes. 46ff – KBarth, KD IV, 3,1, 1959, 40ff (§ 62,2: »Das Licht des Lebens«) – Graf K. v. Dürckheim, Das Licht mitmenschlicher Strahlung oder vom esoterischen Charakter der Psychotherapie, in: FSchottländer zum Gedächtnis, 1959, 36ff – FSchottländer, Das Ich und seine Welt, 1959 – SAalen, Art. Licht und Finsternis, RGG IV, 1960³, 357ff – RBultmann, Weihnachten. In: Glauben und Verstehen III, 1960, 76ff – FHeiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion, 1961, 43ff – FNKlein, Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien, 1962 – RBultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK II, 1964¹⁸, 22ff – ders., Theologie des NT, 1964⁵, 369ff – HSedlmayr, Der Tod des Lichtes, 1964, 9ff – RvUngern-Sternberg, Die Bezeichnungen »Licht« und »Finsternis« im AT, Dt. Pfarrerblatt 65, 1965, 642ff – RVolp, Das Kunstwerk als Symbol, 1966, 141ff – FMildenberger/GEbeling/JBaur/HDiem, Was heißt »Ich glaube an Jesus Christus?« 1968.

Liebe

In der griech. Sprache ist die Ausdrucksweise für das, was wir *Liebe* nennen, differenziert (Einzelheiten s. ἀγάπη I). φιλέω *[philẹō]* ist die am häufigsten gebrauchte Vokabel, die allgemein eine Neigung zu einer Sache oder zu einem Menschen bezeichnet. Die Beziehung der Liebe zu Verwandten und Freunden steht im Vordergrund (vgl. die typische Bildung φιλαδελφία *[philadelphịa], Bruderliebe;* → Bruder, Art. ἀδελφός), aber die ganze Dimension des »gerne« ist mit umfaßt, die Götter, Menschen und Dinge zum Gegenstand haben kann. Dementsprechend bezeichnet φιλία *[philịa]* die *Liebe, Freundschaft, Ergebenheit, Gunst,* φίλος *[phịlos]* ist der *Verwandte* oder *Freund.* Dagegen ist ἔρως *[ẹrōs]* die strebende, besitzergreifende *Liebe.* ἀγαπάω *[agapạō],* urspr. *in Ehren halten, freundlich begegnen,* ist im klassischen Griech. das am wenigsten spezifisch geprägte Wort; es wird häufig synonym mit φιλέω *[philẹō]* gebraucht, ohne daß zwischen beiden streng zu unterscheiden wäre. Im NT allerdings haben ἀγαπάω *[agapạō]* und das Subst. ἀγάπη *[agạpæ]* eine bes. Bedeutung erhalten, indem sie für die *Liebe Gottes* bzw. die von dorther begründete Existenz verwendet werden.

ἀγαπάω

ἀγαπάω *[agapạō]* lieben · ἀγάπη *[agapæ]* Liebe · ἀγαπητός *[agapætọs]* geliebt, beliebt · ἐράω *[eraō]* leidenschaftlich lieben · ἔρως *[ẹrōs]* Liebe

Im Gegensatz zum Deutschen kennt der außerbiblische griech. Sprachbereich eine Anzahl von Wörtern für *Liebe* und *lieben;* die wichtigsten sind φιλέω *[philẹō],* στέργω *[stẹrgō],* ἐράω *[eraō]* und ἀγαπάω *[agapạō].* I

1) → φιλέω *[philḗō]* ist der allgemeinste Begriff für die *Zuneigung* des Menschen. Das zeigen die vielen Ableitungen, wie zB φίλος *[philos]*, *Freund*, φίλημα *[philæma]*, *Kuß*, und Zusammensetzungen wie φιλοσοφία *[philosophia]*, → *Weisheit*, φιλοξενία *[philoxenia]*, *Gastfreundschaft* (→ Fremd, Art. ξένος), auch Namen wie zB *Philippus*. φιλέω *[philḗō]* bezeichnet vorwiegend die Zuneigung einander nahestehender Menschen innerhalb und außerhalb der Familie und schließt Sorge, Pflege, Gastlichkeit ein, sowie die Liebe zu Sachen im Sinne von *gern haben*. Ein ausgesprochen religiöses Gewicht haben die mit → φιλέω *[philḗō]* zusammenhängenden Begriffe nicht.

2) ἐράω *[eraō]* und ἔρως *[erōs]* bezeichnen dagegen die verlangende, begehrende, wünschende *Liebe* zwischen Mann und Frau. Die Freude der Griechen an körperlicher Schönheit und an sinnlichem Begehren, das dionysische Lebensgefühl, findet hier seinen Ausdruck. Weil der Rausch der Sinne Maß und Form hinter sich läßt, wissen bereits die griech. Tragiker (zB Soph. Ant. 781ff) um das Dämonische des Eros (der Liebesgott trägt den gleichen Namen), der Vernunft, Willen und Besonnenheit vergessen läßt bis zur Ekstase.

Im mystischen Eros will der Grieche seine menschliche Grenze erreichen und durchbrechen, um Vollkommenheit zu erlangen. Neben den vom Orient beeinflußten Fruchtbarkeitskulten mit ihrer Verherrlichung des schöpferischen Eros in der Natur stehen die Mysterienreligionen, in deren Riten die Vereinigung des Mysten mit der Gottheit angestrebt wird. Dabei tritt immer stärker die geistig-seelische Einung mit dem Gott in den Vordergrund, auch wenn dafür noch häufig erotische Bilder und Symbole gebraucht werden. Plato schließlich stellt eindeutig die seelische Liebe über die körperliche. Der Eros ist für ihn das Streben nach Gerechtigkeit, Besonnenheit, Weisheit, der Inbegriff des Guten, der Weg zur Erlangung der Unsterblichkeit (Symp. 200.206; Phaedr. 237ff.242ff). – Bei Aristot. (Metaph. 12,7p,1072a,27f) wird der Begriff in dieser Richtung weiterentwickelt, und bei Plotin (Enn. V,5.8; VI,8,15) herrscht völlig das mystische Streben nach geistiger Vereinung mit dem Übersinnlichen vor. In der Zeit des NT ist es die γνῶσις *[gnōsis]* (→ Erkenntnis), die hier anknüpft und dem menschlichen Streben nach Selbstüberhöhung auf ihre Weise Ausdruck verleiht.

3) Die Etymologie der Begriffe ἀγαπάω *[agapaō]* und ἀγάπη *[agapæ]* ist unklar. Während das Verb ἀγαπάω *[agapaō]* seit Hom. in der griech. Lit. häufig begegnet, ist das Subst. ἀγάπη *[agapæ]* erst eine spätgriech. Bildung. Außerbiblisch ist nur eine Stelle mit einiger Sicherheit bezeugt (POxy, 2. Jh. nChr); dort wird die Göttin Isis mit dem Titel ἀγάπη *[agapæ]* belegt.

ἀγαπάω *[agapaō]* ist für den Griechen ein oft völlig farblos gebrauchtes Wort, das mit ἐράω *[eraō]* und φιλέω *[philḗō]* häufig im Wechsel und als Synonym auftritt in der Bedeutung *gerne haben, in Ehren behandeln, sich zufrieden geben, freundlich begegnen*. Wenn es – vereinzelt – die Bevorzugung eines Menschen durch eine Gottheit ausdrückt (zB Dio. Chrys. Or. 33,21), wird allerdings deutlich, daß im Gegensatz zu ἐράω *[eraō]* nicht das Streben des Menschen nach Besitz oder Werten gemeint ist, sondern eine freundliche Hinwendung um des anderen willen. Das kommt vor allem beim Gebrauch von ἀγαπητός *[agapætos]* zum Ausdruck, das sich meistens auf ein Kind, bes. auf das einzige Kind bezieht, dem sich das ganze Herz der Eltern zuwendet.

II In LXX wird mit ἀγαπάω *[agapaō]* vorzugsweise das hebr. Verbum *'āhēb* übersetzt. Hier hat das Subst. ἀγάπη *[agapæ]* seinen Ursprung, das das hebr. *'ahªbā]* wiedergibt. Das Verbum begegnet weitaus häufiger als das Subst. *'āhēb* kann auf Personen wie auf Sachen bezogen werden und bezeichnet in erster Linie das Verhältnis von Menschen untereinander, dann auch das von Gott und Mensch.

1a) Liebe und Haß stellen für orientalisches Empfinden zwei Pole von elementaren Lebensäußerungen dar. Das Phänomen der Liebe wird im AT als spontane Macht erfahren, die zu einem Gegenüber oder einem Gegenstand drängt. So bedeutet Liebe zunächst den vitalen Drang der Geschlechter zueinander. Die Propheten Hosea (3,1; 4,18), Jeremia (2,25) und Ezechiel (16,37) scheuen sich durchaus nicht, die sexuelle Seite der Liebe anzusprechen. Wie stark die Differenzierung der Geschlechter und die Gattenliebe als bereicherndes Geschenk empfunden wurden, geht nicht nur aus dem Schöpfungsbericht (Gen 2,18ff) hervor, sondern noch mehr aus dem Hohen Lied, das die Kraft der Liebesleidenschaft besingt: »Stark wie der Tod ist die Liebe, Leidenschaft hart wie die Unterwelt; ihre Gluten sind Feuersgluten, ihre Flammen wie Flammen des Herrn« (Hhld 8,6).

b) Aber nicht nur das Verhältnis der Geschlechter zueinander, sondern ebenfalls die blutsmäßige oder seelische Verbundenheit der Menschen wird als Liebe bezeichnet: Vater- und Mutterschaft bzw. Freundschaft. Es gibt im Hebr. keine sprachliche Möglichkeit, ἐράω *[eraō]* und ἀγαπάω *[agapaō]* zu differenzieren. So ist von der Freundesliebe zwischen Jonathan und David die Rede (1Sam 18, 1.3; 20,17), die als Ausdruck personaler Gemeinschaft über die Liebe zu einer Frau gestellt wird: »Ein Wunder war mir deine Liebe, mehr als Frauenliebe« (2Sam 1,26).

c) In einem noch weiteren Sinn wird im AT die Liebe als Wurzel des sozialen Zusammenlebens verstanden: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst« (Lev 19,18). Liebe meint in diesem Zusammenhang die Zuwendung zum jeweils nächsten und anderen Menschen um seinetwillen, die ihn als Bruder annimmt und ihn zu seinem Recht kommen läßt. Diesen Aspekt entfaltet

die Sozialgesetzgebung, die sich bes. um das Recht von Fremdlingen (Lev 19,34), Armen (Lev 25,35) und Waisen kümmert.

2) Seltener und behutsamer wird im AT das Wort Liebe für das Verhältnis zwischen Gott und Mensch verwendet. In dieser Beziehung liegt dem AT – im Gegensatz zur griech. Lit. – jede Mystik fern. Niemals geht es hier wie beim griech. Eros um ein Emporsteigen des Menschen zu Gott, sondern alles menschliche Denken, Fühlen und Handeln, auch aller Gottesdienst ist Antwort auf ein zuvor geschehenes Handeln Gottes. Aus dieser völlig anderen Richtung des Denkens wird verständlich, daß die LXX gegenüber ἔρως *(erōs)* den unbelasteten Begriff ἀγάπη *(agapæ)* vorzieht.

a) Dabei steht im AT am Anfang nicht der liebende Gott, sondern der erwählende Gott, der Fakten schafft durch konkretes Handeln an der Natur, an Menschen, speziell an seinem Volk, mit dem er einen Bund geschlossen hat (Ex 24). Die großen Taten Jahwes sind Taten der Geschichte mit seinem Volk (zB Exodus, Landgabe, Tora). Gerechtigkeit, Treue, Liebe, Gnade u. a. sind die Begriffe, die dieses Handeln zu fassen versuchen. Das Volk antwortet mit Jubel, Lob und Gehorsam.

Gericht und → Gnade Gottes (*chæsæd*) ziehen sich durch das ganze AT hindurch. Es handelt sich dabei nicht um die Beschreibung einer Eigenschaft Gottes, sondern immer um eine in seinem souveränen Willen begründete Aktivität. Gott steht zu seinem Bund, obwohl Israel oft abfällt und sich seinen Zorn zuzieht. Der Grund dafür kann nur in seiner erwählenden Gnade und Liebe gefunden werden (Hos 11,1 u. a.). Die Aussagen über diese Zuwendung Gottes gehen bis zur leidenden Liebe, wie sie in Jes 53 vom Gottesknecht ausgesagt ist.

b) Erst die Propheten wagen es, als Motiv dieses erwählenden Handelns Gottes unumwunden seine Liebe in Anspruch zu nehmen. Es bedeutet eine Ungeheuerlichkeit ohnegleichen, wenn Hosea es unternimmt, in der kanaanäischen Umwelt mit ihren sexuellen Fruchtbarkeitskulten und Liebesfesten das Verhältnis Jahwes zu seinem Volk in dem Vergleich eines betrogenen Ehemannes und einer Dirne darzustellen (→ Ehe). Obwohl Israel den Bund gebrochen hat und damit zur Hure und Ehebrecherin geworden ist, wirbt Jahwe in unbegreiflicher Liebe um seine abtrünnige Frau, das gott-lose Bundesvolk (2,19f). Obwohl es nicht sein Volk ist (1,9), soll es durch Jahwes geduldiges Werben und Ziehen wieder zu seinem Volk werden (2,23). – Nicht nur im Bild der Ehe, auch im Vergleich mit einem Vater schildert Hosea Jahwes unergründliche Liebe zu Israel (11,1ff), das er in Ägypten lieb gewann und mit Seilen der Liebe an sich zog. Aber Israel wandte sich ab. Hosea schildert den Kampf zwischen dem eifersüchtigen Zorn des enttäuschten Vaters und der glühenden Liebe im Innern Jahwes: »Wie könnte ich dich preisgeben, Ephraim, dich ausliefern, Israel? . . . Mein Herz kehrt sich um in mir, all mein Mitleid ist entbrannt. Ich will meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken, will Ephraim nicht wieder verderben. Denn Gott bin ich und nicht ein Mensch, heilig in deiner Mitte, doch nicht ein Verderber« (11,8.9). Damit hat Hosea die leidenschaftlich eifernde Liebe Gottes in unerhörter Kühnheit beschrieben. Die Gottheit Gottes äußert sich nach Hosea nicht in seiner vernichtenden Macht, sondern in der Zähigkeit seines liebenden Erbarmens, das aller menschlichen Gegenliebe vorangeht und an der Treulosigkeit seines Volkes leidet (6,4), ohne es dem Chaos preiszugeben.

Die jüngeren Propheten haben das Bild der Ehe und das Thema der Geliebten in abgewandelter Form von Hosea übernommen. Jeremia spricht von Israels erster Liebe in der Wüste und ihrem Erkalten in Kanaan (2,1ff). Aber Jahwe liebt »mit ewiger Liebe« (31,3), deshalb will er dem verkommenen Israel wieder aufhelfen (3,6–10; 31,4). Bei DtJes (54,4–8) hat nicht die Frau ihren Mann, sondern Jahwe seine Jugendgeliebte verlassen, der er sich jetzt wieder erbarmend zuwendet. »Das Weib der Jugendjahre, kann man es verstoßen? spricht dein Gott. In kurzem Unmut habe ich dich verlassen, doch mit großem Erbarmen werde ich dich sammeln« (54,6.7). Bei DtJes kann man von einer »politischen« Liebe Jahwes sprechen, die sich in der Rückführung der Exulanten aus Babylon zu erkennen gibt: »Weil ich dich liebhabe, gebe ich Länder für dich hin und Völker für dein Leben« (43,4).

c) Auch das Deuteronomium ist von dieser prophetischen Tradition beeinflußt. Aber während bei den Propheten Jahwes Liebe der alleinige, unbegreifliche Grund für sein zukünftiges Heilshandeln mit seinem verlorenen Volk ist, dient im Dtn der Hinweis auf Jahwes erwählende Liebe als Begründung für die Ermahnung an Israel, jetzt seinerseits ihn zu lieben und seine Weisung zu befolgen (7,6–11). »Und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit aller deiner Macht« (6,5). Diese Liebe zu Gott verwirklicht sich im Gehorsam gegenüber seinem Bundeswillen, im Halten der Gebote (Ex 20,6; Dtn 10,12f) wie in der Hinwendung zum Nächsten (Lev 19,18). Ein schönes Beispiel für die Begründung von menschlicher, sozialer Liebe im göttlichen Handeln ist das Gebot für den Fremdling: »Du sollst den Fremdling lieben wie dich selbst, seid ihr doch auch Fremdlinge gewesen im Lande Ägypten, – ich bin der Herr, euer Gott« (Lev 19,34). Lieben heißt hier also: wie ein Freund an einem Freund handeln. Allerdings ist für das AT das Gebot der Nächstenliebe nicht ein Satz, der alle Gebote zusammenfassen kann; denn die Liebe zu Jahwe artikuliert sich hier noch in einer Skala von Anordnungen und Weisungen.

3a) Im hell.-rabb. Judentum wird ἀγάπη *(agapæ)* zum zentralen Begriff für die Beschreibung des Gottesverhältnisses. Unter griech. und orientalischem Einfluß erhält der Begriff mystische

Züge, aber auch Grundgedanken des AT leben weiter. Gott liebt sein Volk trotz aller Not, die es betroffen hat. Beweis für seine Liebe ist die Tora. Der Gläubige erwidert die Liebe, indem er den Geboten gehorsam ist, Gottes Barmherzigkeit nacheifert und Gott treu bleibt bis zum Martyrium (4Makk). Nächstenliebe ist die Hauptforderung an den Frommen. Vereinzelt wird sogar Hilfsbereitschaft gegenüber dem Feind gefordert, der nicht zum auserwählten Volk gehört. Gelegentlich tritt auch der Gedanke hervor, daß Gott über seine Gerechtigkeit hinaus vergebende Liebe walten läßt (vgl. St.-B. I,905.917f; III,451.485.766.778).

b) Wesentlich für das Verständnis der nt. Aussagen ist die ganz anders strukturierte Frömmigkeit der Qumrangemeinde. Diese weiß sich von Gottes Liebe erwählt, die freilich nur den Kindern des Lichts gilt. Gott liebt den Engel des Lichts und haßt alle Leute des Loses Belials. Dementsprechend lautet ein häufig wiederholtes Gebot: zu lieben jeden, den Gott erwählt, und zu hassen jeden, den er haßt (1QS 1,3f; vgl. dagegen Mt 5,43ff). Das Liebesgebot spielt eine wichtige Rolle, aber da Gottes Liebe nicht als universal erkannt wird, bleibt auch die Liebe zum Nächsten auf die Mitglieder der Gemeinde beschränkt.

III 1a) Im NT ist »Liebe« einer der zentralen Begriffe, die den gesamten Inhalt des Glaubens zum Ausdruck bringen (vgl. Joh 3,16). Gottes Tun ist Liebe, die die antwortende Liebe des Menschen erwartet (1Joh 4,19). Auch die Ethik ist in Gottes Liebe begründet und gewinnt von daher Gestalt (1Joh 4,7). Die Liebe wird über Glauben und Hoffnung gestellt (1Kor 13,13), und schließlich wird Gott selbst als die Liebe bezeichnet (1Joh 4,8.16).

b) Es ist bezeichnend, daß im NT στέργω *[stergō]* nur 1mal Röm 12,10 in dem Kompos. φιλόστοργος *[philostorgos]* und ἔρως *[erōs]* bzw. ἐράω *[eraō]* überhaupt nicht vorkommen, weil — wie bes. A. Nygren nachgewiesen hat — die damit verbundene anthropozentrische Denkweise dem NT nicht entspricht. Hingegen erscheint φιλέω *[phileō]* auch in Zusammensetzungen häufig, bleibt aber inhaltlich — bis auf Einzelfälle — auf eine blassere und weniger gefüllte Bedeutung beschränkt. Typisch dafür ist das Kompos. φιλαδελφία *[philadelphia]* in der Bedeutung *Freundesliebe* bzw. *Bruderliebe* (2Petr 1,7). Der Hauptton von φιλέω *[phileō]* ruht auf der Liebe zu Menschen, die einander blutsmäßig oder als Glaubende nahestehen (vgl. Joh 15,19, auch 11,36; 16,27 ist bildlich vom Vater-Kind-Verhältnis die Rede; 21,15ff werden ἀγαπάω *[agapaō]* und φιλέω *[phileō]* synonym gebraucht; einzig in 1Kor 16,22 wird φιλέω *[phileō]* eindeutig für die Liebe zu Jesus dem Herrn verwendet).

c) Demgegenüber bezieht sich ἀγάπη *[agapæ]* bzw. ἀγαπάω *[agapaō]* fast an allen Stellen im NT auf das Verhältnis Gott-Mensch, was durch den at. Gebrauch schon vorbereitet wird; wo sich hingegen die ἀγάπη *[agapæ]* eindeutig auf eine Sache richtet (Lk 11,43), soll gerade durch den Gebrauch des Verbums ἀγαπάω *[agapaō]* deutlich gemacht werden, daß hier Liebe in verkehrter Richtung, eben nicht auf Gott hin betätigt wird. Entsprechend zu verstehen sind Stellen wie Joh 3,19 (die Liebe zu σκότος *[skotos]*), Joh 12,43 (zur δόξα τῶν ἀνθρώπων *[doxa tōn anthrōpōn]*), 2Tim 4,10 (zum νῦν αἰών *[nyn aiōn]*). Beim Subst. ἀγάπη *[agapæ]* fehlt ein solcher »negativer« Gebrauch im NT; sie ist immer ἀγάπη τοῦ θεοῦ *[agapæ tou theou]* im Sinne des Gen. subj., des Gen. obj. oder im Sinne der göttlichen, dh durch Gottes Nähe hervorgerufenen Liebe zu anderen Menschen. Damit tritt ἀγάπη *[agapæ]* unmittelbar neben Begriffe wie πίστις *[pistis]* (→ Glaube), δικαιοσύνη *[dikaiosynæ]* (→ Gerechtigkeit), χάρις *[charis]* (→ Gnade) u. a., die ebenfalls ihre Begründung allein von Gott her erhalten.

2a) In der synopt. Tradition liegt das Schwergewicht auf der Verkündigung des mit und in Jesus hereinbrechenden Gottesreiches und seiner neuen Lebensordnung. Gott sendet seinen einzig geliebten Sohn, dessen Stimme zur Rettung gehört werden muß (Mk 1,11 par; 9,7 par; 12,6 par; vgl. Ps 2,7; Jes 42,1; Gen 22,1ff u. a.). Die Liebe Gottes als Motiv für diese Tat wird kaum durch ἀγάπη *[agapæ]* ausgedrückt, sondern durch andere Worte bzw. durch Bilder und Gleichnisse (οἰκτίρμων *[oiktirmōn]* Lk 6,36; ἔλεος *[eleos]* Lk 1,50ff; ἐλεέω *[eleeō]* Mt 18,33 u. a.). Die Barmherzigkeit und Liebe Gottes wird in Jesu Handeln an den Menschen offenbar. Jesus selbst ist der große Liebende, der sich der Armen, der Kranken, der Sünder annimmt.

Wenn auch in den Passionsgeschichten der Begriff ἀγάπη *[agapæ]* nicht vorkommt, so ist doch die Sache, eben die Barmherzigkeit und Liebe als der Erlösungswille für die Men-

schen deutlich; so in dem ὑπὲρ πολλῶν *(hyper pollōn)* des Abendmahlsberichtes (Mk 14,24; Mt 26,28; vgl. auch Mk 10,45) und im παραδιδόναι *(paradidonai)* Jesu zum Tod (Mk 14,41 par u. a.).

Die Bergpredigt schließlich ist wohl dann recht ausgelegt, wenn die Seligpreisungen zuerst als Selbstaussagen Jesu verstanden werden. Jesus ist derjenige, der den radikalen Forderungen der Nachfolge als erster nachkommt und damit das Gesetz erfüllt. Die Feindesliebe (Mt 5,44 par), das Kreuzeswort (Lk 23,34) und das Schächerwort (Lk 23,43) liegen auf ein und derselben Linie.

b) Bei den Synopt. ist die Liebe zu Gott im Doppelgebot begründet (Mk 12,28ff par). Auch hier entsteht durch Gottes Barmherzigkeit die neue Wirklichkeit der Liebe, die im Tun Jesu offenbar wird. Die Nachfolgenden treten in sie hinein und erfüllen so die Gebote der Bergpredigt. → Nachfolge aber bedeutet auch Mitleiden. Indem der Jünger das tut, wird er von Gott anerkannt (Mt 10,37ff; 25,31ff; Lk 6,22ff). Diese Forderung zeigt die Härte der Liebe, die sich nur durch Leiden in dieser Welt durchzusetzen vermag. Wie sie Gott sein Liebstes kostet, so auch den Jünger.

c) Aus dieser Perspektive ergibt sich für die Nächsten- und Bruderliebe eine Deutung, wie sie Rabbinen und Griechen fremd ist. Die Liebe Gottes, die unter den Menschen die neue Wirklichkeit schafft, ist die Begründung auch für die zwischenmenschliche Liebe. Wieder ist hier das Doppelgebot zu erwähnen. In der Zusammenstellung von Dtn 6,5 und Lev 19,18 erscheint es nur Mk 12,28 par. Den zweiten Teil des Doppelgebotes, die Liebe zum Nächsten, finden wir außerdem Röm 13,9; Gal 5,14; Jak 2,8 zitiert. Die beiden Gebote werden auch von den Rabbinen hervorgehoben. Rabbi Aqiba nennt das Gebot der Nächstenliebe Lev 19,18 einen Grundsatz der Tora, dh eine umfassende Aussage (vgl. St.-B. zu Mt 22,36ff). Die Zusammenfassung und Begründung des Gebotes in der Liebe Gottes ist jedoch neutestamentlich.

Ganz entschieden überschreitet Jesus die Grenzen jüd. Tradition in der Radikalisierung der Feindesliebe: Mt 5,43ff par. Zwar ist der Grundsatz allgemeiner Menschenliebe, auch der Liebe zu allen Geschöpfen bereits früher bekannt. Aber die Radikalität des lapidaren Satzes, daß die Feinde zu lieben seien, ist den Rabbinen fremd (vgl. St.-B. zu Mt 5,43f). Jesus liebt als der Gottessohn die, die ihn kreuzigen, ja er stirbt für sie. Die Auslegung, die er dem Gebot im Gleichnis vom barmherzigen Samariter gibt, weitet die Liebe von vornherein auf alle Menschen aus (vgl. Lk 7,47).

3a) Paulus steht, wenn er von der Liebe Gottes spricht, ganz in at. Tradition. ἀγάπη *(agapæ)* ist für ihn die erwählende Liebe (das zeigt der Gebrauch von ἀγαπητός *(agapætos)*, das den *Auserwählten* bezeichnet). Dies bei Paulus sehr häufige Adj. fehlt bei Joh, wie auch das Verb καλέω *(kaleō)*. Röm 9,13ff; 11,28 zeigen, wie Paulus an die israelitische Erwählungstradition anknüpft. Die κλητοί *(klætoi)* sind die ἀγαπητοί *(agapætoi)* (Röm 1,7; Kol 3,12). Wie im AT ist das Motiv für die Erwählung die Liebe Gottes. Sie kann auch mit ἔλεος *(eleos)* bzw. ἐλεέω *(eleeō)* wiedergegeben werden (LXX übers. die Wurzel *rchm* teilweise mit ἐλεέω *(eleeō)*, teilweise mit ἀγαπάω *(agapaō)*). Diese Liebe wird offenbarende Tat im Heilswerk Jesu Christi (Röm 5,8; 8,35ff). Der Zirkel von Schuld, Zorn und Gericht wird durchbrochen, indem Gott in Jesus Christus als die Liebe auf den Plan tritt. Auch Christus selbst wird zum Subjekt dieser Liebe (Gal 2,20; 2Thess 2,13; Eph 5,2 u. a.). Der Gegensatzbegriff ist bei Paulus ὀργή *(orgæ)* (→ Zorn). Die Menschen unter dem Gesetz befinden sich auf geradem Weg zum Zorngericht Gottes. Diesem Verhängnis entreißt die erwählende Liebe Gottes die Glaubenden (1Thess 1,10). Wenn so das Handeln Gottes als Liebe definiert wird (2Kor 13,11.13 werden Gott und seine Liebe gleichsam synonym gebraucht), dann ist das Hohelied der Liebe 1Kor 13 nicht einfach ein Kapitel, das in die Ethik gehört, sondern zugleich eine Beschreibung göttlichen Tuns. An die Stelle des Wortes »Liebe« kann der Name Jesus Christus gesetzt werden (vgl. K. Barth, KD I,2,362). Gott wird dadurch keineswegs zum »lieben Gott«, der alles durchgehen läßt. Die Möglichkeit des Unglaubens bleibt bestehen; das Gericht kommt. Aber die Gerechtigkeit Gottes wird dadurch erfüllt, daß der geliebte Sohn an die Stelle der Ungerechten tritt (vgl. 2Kor 5,18ff).

Die erwählende Liebe Gottes ist auch in Eph 5,22ff gemeint, wo das Verhältnis zwischen Mann und Frau mit der Liebe zwischen Christus und der Gemeinde verglichen wird. Die Anknüpfungspunkte dafür liegen einmal bei der Erwählung Israels (Röm 9): die Gemeinde ist das auserwählte, dh das zum Glauben an Christus gekommene neue Israel. Zum andern steht das seit Hos im AT zu findende Bild von der Ehe dahinter, also die Vorstellung vom Treueverhältnis, von der Bundesliebe. Gegenüber der Gemeinde gilt wie gegenüber dem einzelnen — wie auch innerhalb der Ehe —, daß göttliche Liebe in der Lage ist, alle Widerstände und Treulosigkeiten zu überwinden. Die erwählende ist zugleich die erbarmende und vergebende Liebe.

Die Heilsgewißheit besteht darin, daß Gottes Liebestat stärker ist als alle Mächte und Gewalten, stärker als der Tod (Röm 8,37ff; 1Kor 15,55ff). Die Auferstehung ist der Abschluß des Liebeswerkes Gottes. In ihr wird der Sieg über die Mächte offenbar (vgl. 2Kor 5,19ff καταλλαγή *[katallagæ]*; → Versöhnung).

b) Der Glaubende ist der von Gott geliebte Sünder. Indem er dies erkennt, tritt er in den Machtbereich der Gottesliebe ein. Er wird selbst zum Liebenden. Sowohl die Liebe zu Gott als auch zum Nächsten begründet Paulus in der Liebe Gottes.

Es ist die durch den Geist in die Herzen gegossene Gottesliebe, die den Glaubenden bewegt (Röm 5,5; 15,30). Die Antwort, die Gottes Heilstat bei den Menschen findet, beschreibt Paulus vor allem durch πίστις *[pistis]* (→ Glaube) und γνῶσις *[gnōsis]* (→ Erkenntnis), aber auch oft durch ἀγάπη *[agapæ]* (Eph 3,19; 1Kor 8,3 u. ö.). Wie das Erkennen Gottes und das Erkanntsein durch ihn in eins fallen, so das Geliebtwerden und das Lieben (Gal 4,9). Die von Gott Erkannten erkennen ihn. Dieses Verhältnis gilt auch für ἀγάπη *[agapæ]*. Der sich geliebt wissende Glaube (Röm 8,37) wird in der Liebe tätig (Gal 5,6; 1Thess 3,6). So kann die Liebe als Frucht des Geistes bezeichnet werden (Gal 5,22); Glaube und Liebe werden oft miteinander genannt (1Thess 1,3; 3,6; 5,8; Eph 6,23; 1Tim 1,14 u. ö.).

Die Formel ἐν Χριστῷ *[en Christō]* bezeichnet das Sein des Glaubenden im Machtbereich der Liebe Gottes. Wenn ich »in Christus« bin oder »Christus in mir«, dann hat diese Liebe mich ergriffen und macht mich als Glaubenden zum Liebenden (vgl. Gal 2,20; 1Tim 1,14). Als Liebender ist der Glaubende das neue Geschöpf (καινὴ κτίσις *[kainæ ktisis]* 2Kor 5,17), das in der Liebe Christi seinen Ursprung hat (vgl. 2Kor 5,14 mit V. 17).

c) Dementsprechend wird bei Paulus die Nächstenliebe als Bruderliebe im Glauben begründet (Gal 5,6). In 1Kor 13 ist alles zusammengefaßt, was hier zu sagen ist. Dabei ist ἀγάπη *[agapæ]* durchaus Liebe Gottes und Liebe des Menschen. Über allen Kräften und Mächten steht die Liebe als Überschrift und Zusammenfassung. προφητεία *[prophætęia]* und πίστις *[pistis]* 1Kor 13,2, ἐλπίς *[elpis]* (V. 7) und γνῶσις *[gnōsis]* (V. 8) werden ihr untergeordnet, nicht im Sinne einer Abstufung, sondern als Teilkräfte der einen gewaltigen Macht, die alles durchdringt und belebt. Im Zusammenhang des 1Kor ist die Liebe die größte der Geistesgaben, wie auch sonst πνεῦμα *[pneuma]* (→ Geist) und ἀγάπη *[agapæ]* gern nebeneinander gestellt werden (Gal 5,13.22; 1Kor 14,1 u. ö.). Innerhalb des 1Kor wird auch deutlich, daß ἀγάπη *[agapæ]* die Kraft ist, die die Gemeinde zusammenhält und aufbaut. Ohne Liebe ist Gemeinschaft, gemeinsames Leben nicht möglich (1Kor 14,1; 16,14; Eph 1,15; 3,17ff). Die Erbauung des σῶμα Χριστοῦ *[sōma Christoų]* geschieht durch Liebe (1Kor 8,1; 2Thess 1,3; Phil 2,1f; Eph 4,16; Kol 2,2). Auch indem Paulus seine eigene Liebe der Gemeinde vorhält, ruft er sie immer wieder aufs neue in die Liebesgemeinschaft Gottes (2Kor 2,4; 8,7).

Paulus nimmt das Liebesgebot des AT und Jesu auf (Röm 13,8ff; Gal 5,14). Damit stellt er neben der πίστις *[pistis]* die ἀγάπη *[agapæ]* dem νόμος *[nomos]* (→ Gesetz) gegenüber. Weil Jesus die Liebe ist und als solcher für die Sünder starb, ist das Gesetz erfüllt. Sofern die Christen einander lieben, erfüllen auch sie das Gesetz, nicht im Sinne einer Perfektion oder Leistung, sondern indem sie in der neuen Wirklichkeit Gottes aus der Kraft der Vergebung leben. Die ἀγάπη *[agapæ]* ist ein Vorschein dessen, was kommen wird (1Kor 13,9.12.13).

4a) Bei Johannes wird bes. eindrücklich Gottes Wesen und Handeln unter dem Begriff ἀγάπη *[agapæ]* beschrieben. Das geht auch daraus hervor, daß hier ἀγάπη *[agapæ]*

häufiger als bei Paulus absolut gebraucht wird, dh das Subst. ohne Gen., das Verb ohne Obj. Auch treten bei Joh Parallelbegriffe wie δικαιοσύνη *[dikaiosynæ]*, χάρις *[charis]*, ἔλεος *[eleos]* usw. zugunsten von ἀγάπη *[agapæ]* zurück. So kann Joh von der präexistenten Liebe sprechen, wie er Joh 1,1ff vom präexistenten λόγος *[logos]* (→ Wort) spricht (vgl. Joh 3,35; 10,17; 15,9; 17,23ff). Gott ist wesentlich Liebe (1Joh 4,8), und seine Absicht war von Anfang an die Liebe. Darum ist die Liebe des Vaters zum Sohn das Urbild aller Liebe. Dieser Tatbestand wird in der Sendung und Hingabe des Sohnes offenbar (1Joh 3,1.16). Das »Sehen« und »Erkennen« dieser Liebe bedeutet Rettung des Menschen. Der auf die Welt gerichtete Grundwille Gottes ist die erbarmende und vergebende Liebe, die sich gegen alle Ablehnung des feindlichen Kosmos behauptet. In der ἀγάπη *[agapæ]* offenbart sich zugleich die δόξα θεοῦ *[doxa theou]*, die *Herrlichkeit Gottes* (Joh 1,14). Der Sieg der Liebe erweist sich im δοξασθῆναι *[doxasthænai]* Jesu, also in seiner *Verherrlichung*, seinem Tod, der hier zugleich die Rückkehr zum Vater in sich schließt (Joh 12,16.23ff u. ö.). Der Glaubende wird in diesen Sieg hineingenommen. Er erhält die ζωή *[zōæ]* (→ Leben, 1Joh 4,9; Joh 3,36; 11,25ff).

b) Ist bei Paulus πίστις *[pistis]* der Hauptbegriff für die Hinwendung des Menschen zu Gott, so ist es bei Joh die ἀγάπη *[agapæ]*. Das Verhältnis zwischen Vater und Sohn ist Liebe (Joh 14,31); in diese Beziehung der Liebe werden die Glaubenden hineingenommen (Joh 14,21ff; 17,26; 15,9f). Mit derselben Liebe sollen sie Jesus und den Vater lieben (Joh 8,42; 14,21ff; 1Joh 4,16.20). Der ständige Wechsel von Subj. und Obj. der Liebe bei Joh zeigt, daß der Vater, der Sohn und der Glaubende in der Wirklichkeit göttlicher Liebe vereinigt werden. Die Alternative heißt Tod (1Joh 3,14ff; 4,7f). Das für Joh typische μένειν ἐν *[menein en]* (bleiben in) kann sich gleicherweise auf Jesus oder auf die Liebe beziehen (Joh 15,4ff; 1Joh 4,12ff).

c) Bei Joh ist die Liebe untereinander noch deutlicher als bei Paulus in der Liebe Gottes begründet (Joh 13,34; 1Joh 4,21). Die Liebe wird zum Zeichen und zum Erweis des Glaubens (1Joh 3,10; 4,7ff). Aus der göttlichen Liebe geht die Liebe zum Bruder hervor. Ohne Bruderliebe gibt es keine Beziehung zu Gott.

Auch Joh greift auf das Gebot der Liebe zurück (Joh 13,34; 15,12.17; 2Joh 5). Das Halten der Gebote besteht im ἀγαπᾶν *[agapan]*, im *Lieben* (Joh 14,23f).

5a) Schließlich hat sich die Liebe schon im Urchristentum in gottesdienstlichen Handlungen Ausdruck verschafft. Der Bruderkuß war in den Gemeinden üblich (Röm 16,16 u. ö.) und wird 1Petr 5,14 »Kuß der ἀγάπη *[agapæ]*« genannt. Über die Einzelheiten dieses Ritus wissen wir allerdings sehr wenig.

b) ἀγάπη *[agapæ]* ist auch das Wort für eine gottesdienstliche Handlung im Urchristentum, die wir nur andeutungsweise kennen. Wie 1Kor 11 zeigt, war die eigentliche Abendmahlshandlung mit einer regelrechten Mahlzeit verbunden. Später wurde das *Liebesmahl* (ἀγάπη *[agapæ]* vom Abendmahlsgottesdienst getrennt und als selbständige Feier gehalten (vgl. Jud 12; vielleicht 2Petr 2,13). Während im Wortgottesdienst und im Abendmahl die Festigung des Glaubens im Vordergrund stand, scheint in dieser Feier die gemeinsame Mahlzeit als Zeichen besonderer → Gemeinschaft in der ἀγάπη *[agapæ]* im Mittelpunkt gestanden zu haben. Sicherlich hing auch die reiche soziale Liebestätigkeit in den Gemeinden mit dieser Feier zusammen (vgl. Apg 6,1ff; → Herrenmahl).

c) Daß die auf die ἀγάπη *[agapæ]* gegründete neue Gemeinschaft als Familie Gottes verstanden wurde, zeigt sich auch am Gebrauch des Bruder- und Schwesternamens im Urchristentum (→ Bruder, Art. ἀδελφός). *W. Günther / H.-G. Link*

φιλέω

φιλέω *[phileō]* gern haben, lieben · φίλος *[philos]* Verwandter, Freund · φιλία *[philia]* Freundschaft, Liebe · καταφιλέω *[kataphileō]* küssen · φίλημα *[philæma]* Kuß

φιλέω *[phileō]* ist seit Hom. das gebräuchliche Wort für *Zuneigung, Liebe, Gastlichkeit* usw. Im abgeblaßten Gebrauch kann es – ähnlich dem engl. *to like* – heißen: *pflegen, gewohnt sein;* in Ver- I

bindung mit anderen Verben: *gern, gewöhnlich, meistens.* Auch mit sachlichem Bezug ist es häufig. Sehr groß ist die Zahl der mit φιλ- *[phil-]* gebildeten Komposita, zB φιλοξενία *[philoxenia], Gastfreundschaft.* φίλος *[philos]*, im mykenischen Griech. belegt, ist vom Adj. *lieb, teuer, wert* zum festen Ausdruck für *Freund, Verwandter* geworden; entsprechend φίλη *[philæ]*: die *Freundin.* φιλία *[philia]* ist späteres Abstraktum: die *Freundschaft,* die *Liebe, Ergebenheit, Gunst;* φίλημα *[philæma]*: das *Liebeszeichen,* der *Kuß.*

II In der LXX treffen wir ein völlig anderes Bild an. φιλέω *[philẹō]* ist hier selten, der Gebrauch von ἀγαπάω *[agapaō]* und des als Subst. im Griech. sonst fast unbekannten ἀγάπη *[agapæ]* herrscht vor. Ob die Verwendung bestimmten Gesetzen folgt, ist nicht erkennbar; denn φιλέω *[philẹō]* ist wie ἀγαπάω *[agapaō]* meist Übers. von hebr. *'āhēb,* zB Gen 27,4ff; 37,4, vgl. 37,3; Jes 56,10; Spr 8,17, vgl. 8,21. Denn während das Hebr. zur Bezeichnung des Gegensatzbegriffes »hassen« (LXX nur μισέω *[misẹō]*; → Feindschaft, Haß) eine Reihe verschiedener Wörter kennt, steht ihm für *Liebe* im wesentlichen nur der eine Stamm *'āhēb* zur Verfügung, wohingegen das Griech. mehrere Stämme und Ableitungen zur Nuancierung der verschiedenen Ausprägungen von Liebe kennt. φιλία *[philia]* (meist für *'āhēb, 'āhªbāh*) und φίλος *[philos]* (meist für *mere'ā*) finden sich relativ selten in LXX. Stattdessen wird meist als Bezeichnung von Verwandten oder Freunden πλησίον *[plæsion]* = *Nächster* verwendet, gelegentlich auch ἑταῖρος *[hetairos]* = *Freund.* (Luther übersetzt *Verwandtschaft* oft mit *Freundschaft,* zB Gen 12,1!)

III Im NT finden wir das Verb φιλέω *[philẹō]* vorzugsweise bei Mt und Joh, sonst nur vereinzelt. Die Unterscheidung von → ἀγαπάω *[agapaō]* wird nicht streng durchgehalten. Das Subst. φίλος *[philos]* (bzw. φίλη *[philæ]*) ist für *Freunde* gebraucht, aber auch für Menschen in der Verbundenheit des → Glaubens; als Adj. begegnet es nicht. φίλημα *[philæma]* ist der *Kuß,* in den Briefen christl. Begrüßungszeremonie: der *heilige Kuß.* Das Subst. φιλία *[philia]* kommt im NT nur Jak 4,4 vor.

1a) Ein für die ursprüngliche Bedeutung von φιλέω *[philẹō]* typischer Gebrauch liegt Mt 6,5 vor: sie lieben es, sie »pflegen« an den Ecken zu beten; ähnlich Mt 23,6; Lk 20,46. Wenn an der Stelle Lk 11,43 im gleichen Zusammenhang wie Lk 20,46 ἀγαπάω *[agapaō]* steht, so ist das eine Ausnahme, die zeigt, daß die Unterscheidung nicht konsequent durchgeführt wird. Typisch ist auch der Gebrauch Mt 10,37, weil die Liebe hier von der verwandtschaftlichen Bindung ausgeht. Allerdings liegt hier insofern eine theol. wichtige Aussage vor, als die Stelle den Übergang zum theol. Gebrauch zeigt: Durch die vergleichende Art der Formulierung ist die Liebe zu Jesus eingeschlossen, die als Gabe der Gottesherrschaft sonst mit ἀγάπη *[agapæ]* bezeichnet wird. Der Ausgangspunkt der Aussage bleibt jedoch die natürliche Verwandtenliebe. Im anbrechenden Reich Gottes aber werden die herkömmlichen und natürlichen Verwandtschafts- und Freundschaftsbande aufgehoben zugunsten der neuen Gemeinschaft in der Gottesfamilie (→ Bruder, Art. ἀδελφός).

b) Joh unterscheidet zwischen der Liebe in der → Welt als Schöpfung Gottes und als gottfeindlicher Sphäre. Sofern die Welt Gottes Schöpfung ist, hat in ihr auch die natürliche geschöpfliche Liebe ihren legitimen Platz; Joh 11,3.36 meint die freundschaftliche Verbundenheit Jesu mit Lazarus. Andererseits versteht Joh den Kosmos als die Sphäre der gottfeindlichen Finsternis. In diesem Zusammenhang ist die Liebe in und zum Kosmos gleichbedeutend mit seiner Feindschaft gegen Gottes Offenbarung (15,19, vgl. Jak 4,4). Dagegen wendet sich 1Joh 2,15: »Habt nicht lieb die Welt noch was in der Welt ist«, was gleichbedeutend ist mit »habt nicht lieb die Gott-losigkeit«. Aber weil Gott seine ihm feindliche Schöpfung liebt, um sie zu retten (3,16), darum gilt der andere Imperativ: »Und dies Gebot haben wir von ihm, daß, wer Gott liebt, auch seinen Bruder lieben soll« (1Joh 4,21). In der Liebe zu den Brüdern als Gottes Geschöpfen konkretisiert sich die Liebe zur Welt als Schöpfung Gottes.

Die Petrusszene Joh 21,15ff macht auch deutlich, daß φιλέω *[philẹō]* und ἀγαπάω *[agapaō]* nicht streng getrennt werden können. Nachdem in V. 15.16 das ἀγαπάω *[agapaō]* im Munde Jesu und das φιλέω *[philẹō]* im Munde des Petrus unterschieden werden, fällt diese Unterscheidung in V. 17 fort. Daraus für die Auslegung der Szene besondere Konsequenzen zu ziehen, ist nicht möglich. Joh 5,20 und 16,27 sind die einzigen Stellen, an denen φιλέω

[philẹō] von Gott ausgesagt ist. An beiden Stellen ist Gott als der Vater bezeichnet, indem zwischenmenschliche Beziehungen transparent werden als Beziehungen in der *familia Dei*.

c) Bei Paulus finden wir φιλέω *[philẹō]* nur an einer einzigen, aber wichtigen Stelle (1Kor 16,22). Die Liebe zum κύριος *[kyrios]* ist Bedingung des Heils. Von der ganzen Begriffsgeschichte her müßte hier ἀγαπάω *[agapaō]* erwartet werden. Wieder zeigt sich die Unmöglichkeit einer strengen Trennung. Inhaltlich ist jedenfalls gemeint, was sonst mit ἀγάπη *[agapæ]* beschrieben wird. Auch Tit 3,15 kann nur recht verstanden werden, wenn man bedenkt, daß durch die Liebe Gottes in der Offenbarung des Sohnes die menschliche Liebe als Liebe im Glauben eine neue Bedeutung erlangt (vgl. dazu die verschiedene Wiedergabe von Spr 3,11f in Hebr 12,6: ἀγαπάω *[agapaō]* und Offb 3,19: φιλέω *[philẹō]*). Zu φιλέω *[philẹō]* = *küssen* (Mk 14,14) vgl. unten bei φίλημα *[phịlæma]*.

2) φίλος *[phịlos]* ist auch im NT der *Freund* als derjenige, dem man in erster Linie zugetan ist; so Lk 7,6; 11,5ff; 14,10.12; 15,6.9.29; 23,12; Joh 11,11; Apg 10,24; 19,31; 27,3. Oft sind Verwandte (συγγενεῖς *[syngenẹịs]*) und Freunde nebeneinander genannt. Dennoch ist weder von der griech. noch von der jüd. Tradition her genau zwischen beiden zu unterscheiden. Sicher sind oft, wenn nur φίλοι *[phịloi]*, *Freunde*, erwähnt werden, Verwandte mitgemeint. — Für eine Person, mit der einen ein Zuneigungsverhältnis verbindet, ist φίλος *[phịlos]* auch Lk 16,9 gebraucht, wo Jesus dazu auffordert, sich durch Verschenken des ungerechten Mammons *Freunde* zu erwerben. Auf derselben Ebene liegt es, daß Pilatus Joh 19,12 angedroht wird, den Ehrentitel »Freund des Kaisers« (*amicus Caesaris*) zu verlieren. Demgegenüber drückt φίλος *[phịlos]* theol. die göttliche Liebe zu den Gottlosen aus, wenn Mt 11,19 und Lk 7,34 Jesus »Freund der Sünder und Zöllner« nennen. Er liebt sie als Feinde, wie Gott den ihm feindlichen Kosmos liebt. Das ist auch gemeint, wenn Jesus seine Jünger als »Freunde« anredet (Lk 12,4; Joh 15,14f). Sie sind als Sünder zu ihm gekommen. Durch seine hingebende Liebe werden sie seine Freunde (Joh 15,13). So wird bei ihnen aus der mit Liebe und Freundschaft dokumentierten Zugehörigkeit zum Kosmos (Jak 4,4) die Zugehörigkeit zur neuen Gemeinschaft des Reiches Gottes oder der Familie Gottes, in der sie Brüder und Freunde Jesu und Kinder des Vaters sind (Lk 21,16, vgl. auch Jak 2,23, wo Abraham kraft seines Glaubens als φίλος θεοῦ *[phịlos theọu]* bezeichnet wird). So können die Glaubensgenossen in 3Joh 15 als φίλοι *[phịloi]* begrüßt werden. — Zu Joh 3,29 φίλος τοῦ νυμφίου *[phịlos tou nymphịou]* vgl. → Ehe, Art. νύμφη.

3) φίλημα *[phịlæma]* ist der *Kuß*. Als Verb dazu wird im NT φιλέω *[philẹō]* und καταφιλέω *[kataphilẹō]* gebraucht. Der Kuß ist bei den Rabbinen als Ehrenbezeigung üblich. So ist der Judaskuß gemeint (Mk 14,44 par). Judas redet dementsprechend Jesus ehrerbietig als Rabbi an. In der Geschichte von der Sünderin (Lk 7,36ff) ist der Kuß ebenfalls eine Ehrung Jesu. Ob hier zugleich eine an den jüd. Abschiedskuß anklingende Bedeutung mitspielt, hängt von der Beurteilung des Vergleichs dieser Szene mit der Salbung in Bethanien Mk 14,3ff par ab.

Der Kuß war in der Antike als Zeichen freudiger Begrüßung und bewegten Abschieds üblich, so Lk 15,20; Apg 20,37 (καταφιλέω *[kataphilẹō]*). In den urchristl. Gemeinden ist er dann zum φίλημα ἅγιον *[phịlæma hạgion]*, zum *heiligen Kuß* geworden. Die in die Gemeinschaft der Liebe Gottes Aufgenommenen finden sich als ἅγιοι *[hạgioi]* (→ Heilig, Art. ἅγιος) in der Gotteskindschaft und grüßen einander als solche (Röm 16,16; 1Kor 16,20; 2Kor 13,12; 1Thess 5,26; 1Petr 5,14 φίλημα ἀγάπης *[phịlæma agapæs]*). *W. Günther*

ZUR VERKÜNDIGUNG V

1) Das Wort »Liebe« umfaßt in unserer Sprache eine große Zahl sehr verschiedener Inhalte, die in ihrer Art vom Körperlichen bis hin zum Geistigen, vom Aufbauenden, Bereichernden bis zum Zerstörenden, vom Gefühlsmäßigen bis zum Verstandesmäßigen reichen. Daher kann Liebe nur von der jeweiligen Relation her definiert werden, in der sie steht (zB die Liebe zu Kunst, Wissenschaft, die Liebe zwischen Mann und Frau, Eltern und Kindern, Freunden etc.).

Der nt. Befund hat gezeigt, daß bei aller Vielschichtigkeit die Begriffe im NT doch eine gewisse Begrenzung erfahren: Während ἐράω *(eraō)* bzw. ἔρως *(erōs)* (Begriffe für die leidenschaftlich-körperlich-sexuelle Liebe) ganz fehlen, geben ἀγάπη *(agapæ)* bzw. ἀγαπάω *(agapaō)* und φιλέω *(phileō)* (neben dem blassen Gebrauch *pflegen*) bis auf ganz wenige Ausnahmen die Liebe wieder, die im Erwählungshandeln Gottes mit den Menschen gründet. Alle Liebe ist in der Bibel direkt oder indirekt, positiv oder negativ, auf diese liebende Hinwendung Gottes zu den Menschen bezogen.

2) Hier stellt sich aber für den Menschen der Gegenwart eine entscheidende Frage: Können wir heute überhaupt noch mit Überzeugung und Nachdruck davon sprechen, daß Gott Liebe ist? Für viele ist mit dem Zerbrechen eines bestimmten Welt- und Menschenbildes auch die Rede vom »lieben Gott« unglaubwürdig geworden. Angesichts dessen, was Gott in unserer Zeit zuläßt, was Menschen in seinem Namen reden und tun, angesichts von Grausamkeiten, Haß, Krieg und Hunger glauben viele nicht mehr von Gottes Liebe sprechen zu können.

Wir haben es hier jedoch mit dem Mißverständnis zu tun, als ob es möglich sei, Aussagen über Gottes Eigenschaften (Liebe, Freiheit, Treue, Zorn etc.) an sich zu machen. Liegt einem solchen Denken nicht eine Gottesidee zugrunde, die mit den biblischen Aussagen unvereinbar ist? Wie wir zu Gott überhaupt nur im Christusgeschehen Zugang haben, so können wir von der Liebe Gottes doch auch nur reden, wenn wir uns Jesus Christus zuwenden. Im liebenden und erbarmenden Eintreten Jesu für die Menschen — auch für seine Feinde und die moralisch verkommensten Zeitgenossen — ist dem Glauben Gottes Liebe erkennbar. Hier ist das Zeichen aufgerichtet, das auch heute gilt: Jesus Christus hat die Zweifel und den Unglauben in der Gottverlassenheit seines Sterbens und in seiner Auferstehung überwunden. Darin wird die Liebe Gottes von der Schöpfung an und über den Tod hinaus sichtbar. So haben die Gegenkräfte nicht das letzte Wort. Denn von Christus aus kann wieder von Gott und von seiner Liebe gesprochen werden, die zugleich schenkende Güte, Erbarmen und Langmut ist (→ Barmherzigkeit).

3) Wie vermag nun der Mensch, der Liebe Gottes, die ihm in Jesus Christus befreiend und neues Leben eröffnend begegnet, sachgemäß zu antworten? Es reicht sicher nicht aus, Gott einen Bereich für religiöse Angelegenheiten zu öffnen, in dem er als der »liebe Heiland« verehrt wird, während alle anderen Lebensbereiche den Spielregeln eines harten und gnadenlosen Existenzkampfes unterworfen sind. So unbedingt wie die Liebe Gottes ist, so uneingeschränkt wird auch die Antwort des Menschen sein müssen: Immer wieder rückhaltlose Übereignung des g a n z e n Menschen an Gott, dh Christusnachfolge! Diese Antwort hat zwei Zielrichtungen: Einmal das hörende und in Gebet, Lobpreis etc. antwortende Dasein f ü r G o t t; zum anderen das Dasein f ü r a n d e r e.

a) Überwältigt von Gottes Tat bringen seitdem Menschen in tiefem Vertrauen ihre Liebe zu Christus als ihrem Heiland in Gottesdienst und Gebet zum Ausdruck und finden darin Trost und Hoffnung (1Joh 4,16–19). Diese Liebe zu Gott ist freilich ständig gefährdet von zwei Seiten her. Einmal durch den Aufbau von Götzen. Dh geschöpfliche Dinge werden anstelle des Schöpfers und Versöhners verehrt und geliebt. So kann Frömmigkeit in fromme Selbstüberhebung abgleiten. Zum anderen liegt die Versuchung nahe, die Gottesgemeinschaft auf dem mystischen Weg der Selbsterhebung erreichen zu wollen. Eine der schlimmsten Formen menschlicher Selbsttäuschung besteht darin, daß Frömmigkeit und Liebe zu Gott zur Tarnung für Eigenliebe mißbraucht werden. Der Maßstab wird darin zu sehen sein, ob die Liebe den Frommen über die eigene Person hinaus und zum anderen führt.

b) Gottes Liebe entspricht unsere Liebe zu den Menschen. Die Alternativen von Glaube und Liebe, von Gottesdienst und Ethik, von Zeugnis und Dienst sind der Bibel fremd. Glaube, der nicht in der Liebe tätig ist, ist kein Glaube. Und Liebe, die nicht aus der Vergebung lebt, verflacht zu einer Mitmenschlichkeit, die als Gesetz oder Moral das Evangelium hinter sich läßt. Die Nächstenliebe im NT hat ihren Grund eben nicht in einem humanisti-

schen Ideal, sondern sie ist immer Folge der Gott-Mensch-Beziehung, die zur Mensch-Mitmensch-Beziehung führt.

Das wird im Doppelgebot der Liebe deutlich. Aber da taucht die Frage auf: Was heißt das, den Nächsten lieben wie sich selbst? Darf der Christ sich selbst überhaupt lieben? Diese schwierige Frage kann in diesem Rahmen nur flüchtig berührt werden. Sicherlich ist dem Christen Eigenliebe als Kreisen um die eigene Person verwehrt. Eigenliebe als Selbstzweck ist pervertiertes Menschsein. Heißt das aber, daß der Mensch kein positives Verhältnis zu sich selbst haben darf? Ist nicht eine Eigenliebe im rechten Sinne sogar notwendig zur Erhaltung und Entwicklung eines gesunden körperlichen und geistigen Lebens, damit der Christ fähig ist, seine Aufgaben in der Nächstenliebe zu verwirklichen? So kann Kierkegaard sagen: Wenn der Mensch »vom Christentum nicht lernt, sich selber auf die rechte Weise zu lieben, kann er auch den Nächsten nicht lieben« (zit. bei Søe, 139). Wie notwendig diese Feststellung ist, wird deutlich, wenn im Zuge eines pessimistischen Lebensgefühls und eines überwiegend negativen säkularen Menschenbildes immer häufiger die Frage auftaucht, ob es überhaupt noch möglich ist, sich selbst zu lieben. Menschen verachten sich selbst, lassen sich fallen, werfen sich weg, halten ihr Leben für sinnlos, fliehen vor sich selbst. Selbstüberschätzung und Selbstverachtung liegen oft nahe beieinander. Beide sind Früchte der Einsamkeit, des autonomen, sich selbst überlassenen Menschen. Ihm ist unbekannt, daß er geliebt ist, gebraucht wird, verantwortlich ist. Es fehlt die Anrede durch das Wort Gottes und durch andere Menschen. Nur wer weiß, daß er ernst genommen ist, kann sich selbst ernst nehmen. Der Glaubende verdankt sich nicht sich selbst oder einem Zufall. Als geliebter und von Gott bejahter Mensch wird er zur Antwort und zur Verantwortung gerufen.

Die Liebe zum anderen Menschen bis hin zur Feindesliebe ist also ein Abbild und Zeichen dafür, daß Gott zu uns hält, obwohl wir Strafe und Tod verdient haben. Absolutes Recht hat Tod und Vernichtung zur Folge, wie es in der Blutrache klassisch zum Ausdruck kommt. Gott aber will als Ziel des Menschen nicht den Tod, sondern das Leben. Er setzt seine vergebende Liebe an die Stelle der konsequenten Gerechtigkeit. Am Kreuz Christi wird deutlich, daß Vergebung nicht Schwäche und Nachgeben ist, sondern daß sie aus der den Tod überwindenden Kraft heraus lebt. Ebenso hat auch die Nächstenliebe der biblischen Botschaft nicht jene Züge von Weichheit, Gefühlsbetontheit und schwächlicher Nachgiebigkeit. Der »billigen« Gnade wird im NT nicht Vorschub geleistet. Sie darf auch im Leben der christl. Gemeinde nicht Raum finden, weil das Gesetz nicht aufgehoben ist. Die Spannung zwischen Liebe einerseits und Zucht andererseits bleibt in der Gemeinde und im Christentum bestehen. Vergebung bedeutet aber, daß ein Neuanfang nach jedem Fall und nach jeder Verfehlung möglich ist.

Nun ist aber in der säkularisierten Sprache unserer Tage das Wort »Nächstenliebe« zu einer Plattheit geworden. Die Rede von der Brüderlichkeit der Menschen, wie sie seit der franz. Revolution gefordert wird und zu den Menschenrechten gehört, durchzieht alle Verfassungen und sozialen Gesetzgebungen auch in marxistischen und sozialistischen Staaten. Der Ursprung im NT ist noch zu ahnen, aber die Verbindung mit dem Christusglauben, die Verankerung in der Liebe Gottes ist verloren gegangen. Liegt hier vielleicht der Grund, daß trotz jener Grundsätze grauenhafte Kriege und äußerste Unmenschlichkeit geschehen, gerade auch in Staaten, die auf einer christl.-humanistischen Basis stehen? Die Übertragung der aus der Liebe Gottes folgenden Grundlinien für das Zusammenleben der Menschen im gesellschaftlichen und politischen Bereich ist noch zu leisten. Hier ist die Kirche Christi heute nach ihrer Botschaft gefragt, bes. im Blick auf die Bildung einer Weltgesellschaft, in der alle Völker und Menschen ihren Platz haben.

Liebe zu den Menschen in der Nachfolge Jesu Christi hat in der Geschichte der Christenheit schon immer schöpferische Kräfte des Dienstes ausgelöst. Sie möchte auch heute Menschen in Bewegung setzen, spontan und phantasievoll für andere dazusein, die Grenzen der Bürokratie, sowie alle Eigengesetzlichkeiten und Schranken in der Gesellschaft zu überschreiten.

4) Die Liebe Gottes ist in der Welt, im Schicksal der Christen und im Leben der Gemeinde meist nicht aufweisbar und ablesbar. An dem Gebot der Liebe scheitern wir immer aufs neue. Trotzdem hält der Glaube an Kreuz und Auferstehung fest, an Gottes unwandelbarer Liebe (Röm 8,31–39). Diese Gewißheit gibt Hoffnung und setzt die Kräfte des neuen Lebens frei.

5) Auffällig ist, daß in der biblischen Botschaft nirgends das Verhältnis von Liebe (ἀγάπη *[agapæ]*), Eros und Sexus ausdrücklich behandelt wird. Auch die in manchen christl. Kreisen viel diskutierte Sündigkeit der Sexualität hat (abgesehen von Pervertierungen) in der Bibel keine Grundlage. Das Hohe Lied Salomos besingt zB die natürliche Liebe als eine der höchsten Gaben. Erotik und Sexualität sind selbstverständliche Komponenten der Liebe. Bei Jesus ist eine Abwertung oder gar Verachtung des Körperlichen und damit auch des Sexuellen nicht zu finden, da in seiner Botschaft der Leib-Seele-Dualismus überwunden ist. Allerdings sind bereits sehr früh neue dualistische Strömungen in die Kirche eingedrungen, die eine Abwertung der geschlechtlichen Liebe bewirkten und unheilvoll in der Geschichte der Kirche weiterwirkten. *W. Günther*

Lit.: GQuell/EStauffer, Art. ἀγαπάω, ThWb I, 1933, 20ff – VWarnach, Agape, 1951 – ders., Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie, 1951 – MPaeslack, Zur Bedeutungsgeschichte der Wörter philein, »Lieben«; philia, »Liebe«, »Freundschaft«; philos, »Freund« in der LXX und im NT unter Berücksichtigung ihrer Beziehung zu »agapan«, »agape«, »agapetos«, ThViat V, 1954, 51ff – ANygren, Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christl. Liebe, 1956² – HBraun, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus I.II, 1957 (= BHTh 24) – FFrerichs, Art. Liebe, EKL II, 1958, 1096ff – CSpicq, Agapè dans le NT, I–III, 1958–60 – HGreeven, Art. πλησίον, ThWb VI, 1959, 309ff – ThOhm/WZimmerli/NADahl/RMehl, Art. Liebe, RGG IV, 1960³, 361ff (Lit.) – HGollwitzer, Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, BSt 34, 1962 – ENeuhäusler, Anspruch und Antwort Gottes, 1962, 114ff – JJeremias, Gleichnisse Jesu, 1962⁶, 124ff – NLohfink, Auslegung deuteronomistischer Texte II. Ein Kommentar z. Hauptgebot d. Dekalogs (Dtn 6,4–25), Bibel u. Leben 5, 1964, 84ff – WPesch, Das Liebesgebot in der Verkündigung Jesu, BuK 9, 1964, 129ff – HSchürmann, Eschatologie und Liebesdienst in der Verkündigung Jesu, in: Vom Messias zum Christus, hrsg. von K. Schubert, 1964, 203ff – EFuchs, Was heißt: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst«?, in: Zur Frage nach dem historischen Jesus, Ges. Aufs. II, 1965², 1ff – GBornkamm, Der köstlichere Weg (1Kor 13), in: Ges. Aufs. I, 1965⁵, 93ff – ders., Jesus von Nazareth, 1965⁷, 101ff – WCvUnnik, Die Motivierung der Feindesliebe in Lk 6,32–35, NovTest 8, 1966, 284ff – RBultmann, Das christliche Gebot der Nächstenliebe, in: Glaube u. Verstehen I, 1966⁶, 229ff – ders., Theologie des Neuen Testaments, 1968⁶, §§ 39,3; 50,5 – GSchille, Die Liebe Gottes in Christus, ZNW 59, 1968, 230ff – ChrBurchard, Das doppelte Liebesgebot in der frühen christlichen Überlieferung, in: Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde, Festschr. JJeremias, hrsg. v. ChrBurchard u. a., 1970, 39ff – RPrenter, Der Gott, der Liebe ist, ThLZ 96, 1971, 401ff – VPFurnish, The Love Command in the New Testament, 1972 – RHFuller, Das Doppelgebot der Liebe, in: Rechtfertigung, Festschr. EKäsemann, 1976, 317ff.

Lied

Die terminologische Abgrenzung zwischen den 3 hier behandelten Wortgruppen ὕμνος *[hymnos]*, ψαλμός *[psalmos]* und ᾠδή *[ōdæ]* ist nicht sicher. Vermutlich hat ὕμνος *[hymnos]* als term. techn. der Kultsprache von Anfang an religiöse Bedeutung als festlicher *Lob-* und *Preisgesang*, auch als *liturgischer Ruf* und *Rezitation*. Dagegen wird ᾠδή *[ōdæ]* gelegentlich auch profan verwendet, allerdings – zumindest in der Zeit des biblischen Griech. – immer eine Form des *Gesanges* bezeichnend (eine Ausnahme Dtn 31,30). ψαλμός *[psalmos]*, gelegentlich ebenfalls profan gebraucht, ist urspr. eine Form instrumentaler Musik, dann auch dessen vokale Begleitung. Im Anschluß an LXX meint ψαλμός *[psalmos]* im NT wahrscheinlich die Form urchristl. liturgischer Äußerung, die inhaltlich und formal dem at. und spätjüd. Tempelgesang am nächsten nachgebildet war. Zur theol. Differenzierung der Vokabeln im NT vgl. → Art. ᾠδή III,2.

ὕμνος *[hymnos]* Lied, Lobgesang · ὑμνέω *[hymnẹō]* besingen, rühmen | ὕμνος

ὕμνος *[hymnos]*, Herkunft unklar, heißt *Gesang, Lied.* Die Vokabel ist im profanen Griech. seit Hom. gebräuchlich. Eine bestimmte metrische Form ist nicht erkennbar, vielmehr sind unter dem Oberbegriff ὕμνος *[hymnos]* die verschiedensten dichterischen Formen einbegriffen (Wünsch, aaO, 156). Seit alters wird neben der gesungenen auch die rezitierte Dichtung ὕμνος *[hymnos]* genannt. Die profanen Bedeutungen sind von den kultischen nicht klar abzugrenzen. Es seien nur erwähnt: 1) in poetischer oder prosaischer Form *besingen;* 2) *besprechen, wiederholt erzählen, rezitieren;* 3) pass.: *in den Ohren klingen.* I

Als spätere Formen (nicht vor 300 vChr) finden sich ὕμνησις *[hymnæsis]*, *Hymnenvortrag, -dichtung;* ὑμναγόρης *[hymnagoræs]*, *Hymnensänger;* ὑμνοθέτης *[hymnothętæs]*, *Hymnendichter;* ὑμνολογέω *[hymnologẹō]*, ὑμνολογία *[hymnologia]*, *Hymnengesang* u. a. Es sind zT Beispiele für die späte Sprechweise, die ὑμνέω *[hymnẹō]* als zu schwach empfindet und daraus *Lied machen* oder *Lied singen* macht. – Im allg. handelt es sich um Götterlieder, »speziell das Loblied zum Preise der Gottheit« (Wünsch, aaO, 142), im Unterschied etwa zum ἔπαινος *[ẹpainos]*, dem Lob, das man an Menschen richtet (Abbott, aaO, 162).

1) In LXX findet sich das Verb 71mal, das Nomen 28mal, meist für hebr. *hālal* (pi.). *hallelūjāh* II
wird häufig transkribiert (17mal in den Ps-Titeln); das Nomen findet sich auch für *tehillāh* (vgl. Hatch-Redpath). Objekt des ὕμνος *[hymnos]* ist immer Gott. Die Wortgruppe fehlt in Gen bis 2Kön, kommt aber oft in den Pss vor. Daneben finden sich versch. Kompos. der Wortgruppe (s. unter I und Liddell-Scott). Wir stellen folgende Bedeutungen fest: a) *loben, preisen* (Ri 16,24; Tob 12,6; Ps 21[22],23, zit. in Hebr 2,12); b) *singen* (2Chr 23,13 αἶνον *[aịnon]*; Jes 42,10 ὕμνον καινόν *[hymnon kainọn]*); c) *Psalmen singen* (2Chr 29,30; Nomen: Psalmen Davids 2Chr 7,6); d) *im Geist rufen* (Spr 1,20); e) *Gebetsruf* (1Esdr [Lib apokr.] 5,60; Hi 38,7 codd).

2) Hell. und rabb. Judentum. Philo erwähnt die Hymnen der Therapeuten (Vit. Cont. 25, VI 52,18). Dies dürften, wenn nicht die biblischen Pss., psalmartige Lieder gewesen sein (Delling, aaO, 83 und Anm. 43). Die Hallel-Psalmen »nahmen schon zur Zeit des Tempelbestandes eine hervorragende Stellung im Ritus der einzelnen Feste ein«, so auch später im synagogalen Gottesdienst (St.-B. I,845). Beim Passafest wurde schon das Schlachten der Passalämmer mit wiederholtem Singen der Hallel-Psalmen begleitet (Ps 114 bzw. 115–118; St.-B. IV/1,50). Beim Passamahl selbst folgte der erste Teil des Passa-Hallel auf die Passa-Haggada, der 2. Teil nach dem Schlußtischgebet und dem 3. Becher. Das Wort ὕμνος *[hymnos]* wurde von den Rabbinen als Lehnwort gebraucht (*himnon;* Lohmeyer zu Mk 14,26, aaO, 311), und zwar für ein *geistliches Lied* im Unterschied zum weltlichen.

3) Nichtkanonische Psalmdichtungen sind uns auch aus dem palästinensischen Spätjudentum überliefert. Aus der essenischen Gemeinde von Qumran haben wir die große Sammlung der »Hodajot« (Loblieder), aus pharisäischen Kreisen die zT in das griech. AT aufgenommenen Pss Salomos.

1) ὕμνος *[hymnos]* kommt im NT nur Eph 5,19; Kol 3,16 vor; ὑμνέω *[hymnẹō]* nur Mk III
14,26 par; Apg 16,25; Hebr 2,12. Zu Eph 5,19 und Kol 3,16 siehe die Auslegung der Stellen unter → ᾠδή *[ōdæ]* III.

2) ὑμνήσαντες *[hymnæsantes]*, *einen Hymnus singend* (in Mk 14,26 par), wird von den Kommentaren im allg. auf das am Schluß des Passamahles, aber v o r dem 4. Becher gesungene Passa-Hallel gedeutet (zB Schniewind, aaO, 185; Lohmeyer, Mk 3,11; später mit Hinweis auf Apg 16,25 vorsichtiger, vgl. Mt, 358, Anm. 1; → Herrenmahl III). Die Entscheidung, ob es sich hier um das Passa-Hallel handelt, ja handeln kann, ist davon abhängig, ob das letzte Mahl Jesu von den Evangelisten tatsächlich als Passamahl geschildert wird (vom Rahmen der Erzählung vom letzten Mahl muß man dabei absehen! vgl. → Herrenmahl). Nach Jeremias wird Jesus beim Einzug in Jerusalem durch die Festpilger mit dem eschatologischen Heilsruf aus Ps 118 begrüßt (Jeremias, aaO, 248f). Hier wird also ein Stück des »Passahallel« ganz unabhängig vom Passamahl gesungen! Da die zahlreichen Argumente, die Jeremias in seinem erwähnten Buch zugunsten des Passacharakters des letzten Mahles Jesu vorbringt (aaO, 9–82), mit Grund zu bezweifeln sind (vgl. Bartels, Gedächtnis, 32–37 und Anm. 261–285), ist es wenig wahrscheinlich, daß in Mk 14,26 mit ὑμνήσαντες *[hymnæsantes]* das Passa-Hallel gemeint ist. Vielmehr kann es sich um jeden beliebigen Dankpsalm oder -hymnus handeln. Es ist schwer denkbar, daß Jesus bei strenger Befolgung von Gebot und Sitte der Passafeier (Jeremias) das Passamahl vor dem entscheidend wichtigen 4. Becher (messianischer Bezug des Passamahles; vgl. Bartels, aaO, 35 und Anm. 279.

280) abgebrochen haben sollte. Mit προσευχόμενοι ὕμνουν *(proseuchomenoi hymnoun)*, *sangen einen Gebetshymnus*, in Apg 16,25 ist keinesfalls das Passa-Hallel, sondern ein geistlicher Gesang gemeint. Seit Just. (Ap. I,13) wird das Eucharistiegebet ὕμνος *(hymnos)* genannt. So kann man fragen, ob ὕμνος *(hymnos)* möglicherweise schon zZt der Evangelisten gelegentlich für eine Art urchristl. »Eucharistiegebetes« gebraucht worden sein könnte.

K.-H. Bartels

ψαλμός

ψαλμός *(psalmos)* Loblied, Psalm · ψάλλω *(psallō)* lobsingend preisen, lobsingen

I Die Wortgruppe ψάλλω *(psallō)* leitet sich her aus der allg. indoeuropäischen Wortgruppe *pal-, fal-, sphal-, fual-* für *vibrieren machen durch berühren, tasten, stoßen, streichen;* vgl. sanskr. *sphalayati, gegen jemanden stoßen lassen, anstoßen an;* lat. *palpare* aus *palpo-are, befühlen, tasten, berühren, liebkosen.*

Im profanen Griech. ist ψάλλω *(psallō)* seit Hom. gebräuchlich, urspr. in der Bedeutung (*Haar*) *striegeln, die Bogensehne schnellen;* davon abgeleitet dann *die Harfe* (oder allg. ein Saiteninstrument) *zupfen.* Das Nomen ψαλμός *(psalmos)* bedeutet im allg. den *Klang* des Saiteninstrumentes bzw. das *Erklingen* als Vorgang (vgl. Scholion zu Aristoph. Av. 218: »›Psalm‹ ist eigentlich das Erklingen der Leier«).

II 1) In LXX stehen ψάλλω *(psallō)* und ψαλμός *(psalmos)* meist für hebr. *sāmar* oder *nāgan*, daneben auch für *schīr* (hierfür sonst → ᾠδή *(ōdæ)*). Meist sind damit die *Psalmen* unseres Psalters (so zB in der sowohl in MT als auch in LXX unklaren und schwer übersetzbaren Stelle 2Sam 23,1) bzw. deren *Gesang* gemeint, wobei also die Bedeutung von hebr. *schīr* bzw. *mizmōr, Lied,* erhalten bleibt (vgl. H. J. Kraus, aaO I,XVIIIf), so in 49 Psalmüberschriften, meist mit einem Zusatz wie τῷ Δαυίδ *(tō Dauid)*, (nach, mit) *dem David,* o. ä.; gelegentlich auch in Genitivverbindungen wie ψαλμὸς ᾠδῆς *(psalmos ōdæs)* (Ps 67[68],1) oder ᾠδὴ ψαλμοῦ *(ōdæ psalmou)* (Ps 65[66],1). Man darf annehmen, daß zumindest in der Zeit der at. Gemeinde der Psalmgesang immer instrumental begleitet wurde. Daneben ist allg. *geistlicher Gesang* gemeint, teils ohne, teils mit Erwähnung von instrumentaler Begleitung (letzteres Ps 32[33],2); um geistlichen Gesang geht es möglicherweise auch in 1Sam 16,16.18 (ψάλλειν ἐν τῇ κινύρᾳ *(psallein en tæ kinyra)*, *zum Hand-Saitenspiel singen;* nach Abbott, aaO, handelt es sich dort um weltlichen Gesang). Schließlich können mit ψαλμός *(psalmos)* auch *profane Lieder* gemeint sein, so das »Spottlied beim Wein« (Ps 68[69],12). Zu den Gattungen der Psalmen und ihrem Sitz im Leben vgl. H. J. Kraus, aaO, XXXVIIff (Lit.).

2) Die besondere Bedeutung der Psalmen im Judentum (hier sind fast durchweg die Psalmen Davids gemeint, daneben auch neuere Dichtungen bis hin zu den Qumran-Psalmen) besteht darin, daß sie gewissermaßen das Rückgrat des jüd. Synagogengottesdienstes darstellen. Bes. einzelne Psalmen bzw. Kombinationen verschiedener Psalmen gehören für den Frommen zum täglichen Gebet (so zB Ps 105,1–15; 96; vgl. I. Elbogen, aaO, 82; Bartels, aaO, 21 u. Anm. 156).

III 1) Im NT sind zwei Hauptbedeutungen festzustellen. ψαλμός *(psalmos)* steht für:

a) die *Psalmen* des AT bezw. die sog. *Ketubim,* die Schriften, für die dann ψαλμός *(psalmos)* pars pro toto eintritt (nur bei Lk: Lk 20,42; 24,44; Apg 1,20; 13,33);

b) allg. *Lobgesang, ein geistliches, geistgewirktes Lied singen* (alle nicht-lukanischen Stellen: 1Kor 14,26; Eph 5,19; Kol 3,16; ψάλλω *(psallō)* steht nur im 2. Sinne: Röm 15,9; 1Kor 14,15; Eph 5,19; Jak 5,13). Dabei ist wohl diese Bedeutung aus der unter a) genannten entstanden; denn daß die AT-Psalmen als Prototyp geistlicher Lieddichtung angesehen wurden, geht aus der Parallele Lk 20,42 zu Mt 22,43 klar hervor.

2) Es ist auffallend, daß die Wortgruppe nur bei Lk (4mal), Paulus (4mal), Deuteropaulinen (2mal Eph, 1mal Kol) und Jak (1mal) vorkommt und daß Lk sie nur in dem oben zuerst genannten Sinn, die anderen Schriften nur im zweiten verwenden. Doch liegt dem wohl weniger Theologisches zugrunde als vielmehr die Tatsache, daß der jeweilige Gegenstand der Betrachtung auch das Vokabular beeinflußt (zB Lk: die Kontinuität der Heilsgeschichte in AT und NT).

Die Bedeutung *Lobgesang* bzw. *ein geistliches, geistgewirktes Lied singen* läßt sich nochmals unterteilen:

a) *Lobgesang, lobsingen* als typisches Sichtbarwerden des Geistes Gottes, der in der Gemeinde der Getauften gegenwärtig wirkt (Eph 5,18ff; Kol 3,16), bzw. Gottes selbst (1Kor 14,26; vgl. V. 25). Hier überall ist wohl zu denken an »freie Dichtungen« wie an »liturgisch wiederholte Stücke« (O. Cullmann, aaO, 24), jedenfalls an neue christl. Gesänge (die wohl den AT-Psalmen und spät-jüd. Psalmdichtungen nachgebildet sein mögen und oftmals auch das gleiche Vokabular »kirchlicher Sprache« aufgewiesen haben werden), wie wir sie in den Liedern der Offb im Wortlaut kennenlernen (W. Bauer, aaO, 24; Offb 5,9ff; 7,12; 11,15.17f; 12,10ff; 15,3f; 19,1f.6ff; 5,9 und 15,3 → ᾠδή *[ōdæ]*). Solche Gesänge werden auch in dem bekannten Brief des jüngeren Plinius erwähnt (Ep. X,96,7), der schreibt, die Christen kämen zusammen, »um im Wechselgesang ein Lied (*carmen* = → ὕμνος *[hymnos]*) auf Christus wie auf einen Gott zu singen« (vgl. O Cullmann, aaO, Anm. 31). Auch in 1Kor 14,15 ist ψάλλειν *[psallein]* Manifestation des Geistes, einmal in der ekstatischen Form des ψάλλειν ἐν πνεύματι *[psallein en pneumati]*, wobei ἐν πνεύματι *[en pneumati]* hier wie im ganzen Abschnitt das der Deutung bedürftige Reden und Singen der »Glossolalie« meint; zum anderen in der »prophetischen« Form des ψάλλειν τῷ νοΐ *[psallein tō noi]*, wobei dieses letztere selbstverständlich ebenfalls als geistgewirkt betrachtet wurde. Diese Bedeutung liegt abgeschwächt auch Jak 5,13 zugrunde. Hier »wird die Frage beantwortet, wie der Christ als frommer Mensch auf solche Lebenslage zu reagieren habe« (O. Dibelius, aaO, 232). Es ist also aus der Manifestation des Gottesgeistes die fromme Haltung geworden.

b) *Durch lobpreisenden Gesang sich zu Gott bekennen:* Röm 15,9. In diesem Sinne wird Ps 17[18],50 nach dem Zusammenhang von V. 7–12 durch Paulus interpretiert. Er dürfte dabei eher an eine Art gesungener »Bekenntnisformel« als an eine freie Dichtung denken (ebenso übrigens auch im Plinius-Brief; »Wechselgesang« setzt ein bekanntes, öfter geübtes Formular voraus). – Zur weiteren Exegese vgl. die theol. Erwägungen bei → ᾠδή III.

K.-H. Bartels

ᾠδή *[ōdæ]* (Trauer-, Klage-, Freuden-)Gesang · ᾄδω *[ądō]* singen — ᾠδή

ᾄδω *[ądō]* ist die kontrahierte Form von att. ἀείδω *[aeidō]*. ᾠδή *[ōdæ]* ist kontrahiert aus ἀοιδή *[aoidæ]*. Gelegentlich begegnet auch ᾠδός *[ōdos]*, kontrahiert aus ἀοιδός *[aoidos]*. I

1) Das Verb ᾄδω *[ądō]* ist seit Hom. in folgenden Bedeutungen gebräuchlich: a) *singen*; b) alle Arten *vokaler Laute hervorbringen* wie zB den Schrei der Eule oder das Quaken des Frosches; c) *den Klang der Saite* und alle ihm gleichenden oder ähnlichen Laute *hervorbringen*, zB das Sausen des Windes in einem Baum; d) später einfach *rufen*, aber auch e) *besingen, preisen, kultisch verehren*.

2) Das Nomen ᾠδή *[ōdæ]* findet sich in den griech. Tragödien in den Bedeutungen a) *Trauer-* und *Klagegesang*, aber auch b) *Freuden-* und *Lobgesang*; c) allg. *Dichtung*; schließlich d) allg. *Gesang* von Menschen, aber auch von Vögeln. Eine eigentlich religiöse Bedeutung scheint die Wortgruppe im außerbiblischen Griech. nicht gehabt zu haben.

In LXX steht das Verb 66mal, mit wenigen Ausnahmen für verbal oder substantivisch gebrauchtes hebr. *schir, singen, besingen, tanzen* (daneben für *zāmar, pasach* und *hodāh*). Das Nomen (87mal, davon 36mal in Ps-Titeln, die zT nicht übers., sondern in LXX umgebildet oder nachträglich hinzugesetzt sind) steht überwiegend für *schir, schirāh, Lied*, als Freuden- oder Kultgesang, meist in Verbindung mit Musikinstrumenten (daneben für *hinnajon, mizmor, massā'* u. a.). Mit einer Ausnahme, nach der eine ᾠδή *[ōdæ]* gesprochen wird (Dtn 31,30), ist stets Gesang gemeint, gelegentlich mit Begleitinstrumenten (1Chr 16,42), zuweilen zum Reigentanz mit Instrumenten (2Sam 6,5: David und die Israeliten vor der Lade). Das Verb wird gern mit dem Akk. des inneren Obj. konstruiert: ἦσεν Μωυσῆς . . . τὴν ᾠδὴν ταύτην *[æsen Mōysæs . . . tæn ōdæn tautæn]*, *Moses sang dieses Lied* (Ex 15,1), auch mit ᾆσμα *[asma]*, *Lied* (Num 21,17). Verschiedentlich steht ᾄδω *[ądō]* parallel zu ähnlichen Verben: ὑμνέω *[hymnēō]* (1Chr 16,9), ἀγαλλιάω *[agalliaō]* und ψάλλω *[psallō]* (Ps 97[98],4). II

Bei ᾠδή *[ōdæ]* wird gelegentlich der Freudencharakter betont, zB Am 8,10: μεταστρέψω . . . πάσας τὰς ᾠδάς ὑμῶν εἰς θρῆνον *[metastrepsō . . . pasas tas ōdas hymōn eis thrænon]*, *ich werde alle eure Freudenlieder in Klagegesänge verwandeln*. Die ᾠδὴ καινή *[ōdæ kainæ]* ist im AT nichts anderes als »Gesang zu besonders festlichen Gelegenheiten« (Lohmeyer, zu Offb 5,9, S. 56). So spielen zB in der Chr das Singen und die Tempelsänger eine bes. Rolle (vgl. v. Rad, aaO, 344ff).

III 1) Im NT findet sich die Wortgruppe nur in den Deuteropaulinen (4mal) und der Offb (6mal), jeweils Nomen und Verb verbunden; in Offb immer mit Akk. des inneren Objektes (Eph 5,19; Kol 3,16; Offb 5,9; 14,3; 15,3). Es handelt sich durchweg um ein gesungenes *Lied*. Dieses wird im Wortlaut mitgeteilt in Offb 5,9ff (es handelt sich hier um eine sog. »Axios-Akklamation«, wie sie sich in liturgischen und juristischen Zusammenhängen der griech. Antike, aber auch bis in die Zeit der byzantinischen Kaiser, finden; vgl. E. Peterson, Heis theos, 176ff), wo die ganze himmlische, irdische und unterirdische Schöpfung durch ihren eschatologischen Lobgesang die Herrschaft des »Lammes« rechtsverbindlich anerkennt. Ebenso geschieht es in Offb 15,3 in der »Ode Moses«. Diese Bezeichnung ist nach der Situation gewählt: »Wie einst nach dem Durchzug durch das Rote Meer Mose das Lob Gottes sang, so rühmen die Sieger, die durch das Lamm die Freiheit gewonnen haben, Gottes Taten, die in seinem richterlichen Handeln offenbar geworden sind« (Lohse, aaO, 82).

2) Die theol. Bedeutung des Liedes im NT (unter Berücksichtigung aller drei Wortgruppen ὕμνος *[hymnos]*, ψαλμός *[psalmos]*, ᾠδή *[ōdæ]*).

Das Lied ist zweifellos ein zentraler Bestandteil der urchristl. Liturgie, wie es schon im Gottesdienst der at. Gemeinde und der spätjüd. Tempelgemeinde der Fall war. Das erkennen wir vor allem aus Stellen wie Eph 5,19 und Kol 3,16. Hier ist die Rede von dem geistlichen Sein des Menschen. Gesang, liturgisches Musizieren, geistliche Dichtung (in den verschiedenen, terminologisch schwer zu differenzierenden Formen der drei in diesem Artikel zusammengefaßten Wortgruppen) sind »eine Weise des Wortes, in der Christus sich zu Gehör bringt« (Schlier, ThWb I,164,27; vgl. IgnEph 4,1f, wo die mediale bzw. pass. Wendung Χριστὸς ᾄδεται *[Christos ądetai]* auch aktivisch verstanden werden kann: *Christus singt*; vgl. die zwei Zeilen weiter folgende Aussage ἐν ἑνότητι ᾄδετε ἐν φωνῇ μιᾷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ πατρί *[en henǫtæti ądete en phǫnæ mią dią Jæsǫu Christǫu tō patrį]*, singt in Einigkeit mit einer Stimme durch Jesus Christus dem Vater). Man wird den Zusammenhang in Eph 5,18ff grammatikalisch auflösen und die verschiedenen Satzglieder koordinieren müssen: »laßt euch vom Geist erfüllen und sprecht unter euch (ἑαυτοῖς *[heautǫis]*, dh im Gemeindegottesdienst) in Psalmen, Hymnen und geistgewirkten (πνευματικαῖς *[pneumatikąis]*) Liedern, singt und psalmodiert (Imperativ!) dem Herrn von Herzen und dankt (so) immer für alles in dem Namen unseres Herrn Jesu Christi Gott und dem Vater . . .« (ebenso in Kol 3,16, wo durch ἐν χάριτι *[en charitį]* der Geschenkcharakter dieses liturgischen Redens und Singens betont wird). Man wird Schlier rechtgeben können, der in Eph 5,18ff (Kol 3,16) die gleiche Situation voraussetzt wie in 1Kor 14,15, nämlich den regulären Gemeindegottesdienst der urchristl. Gemeinde. εὐχαριστοῦντες *[eucharistǫuntes]* in Eph 5,20 nimmt zweifellos V. 18f zusammenfassend auf. Auch wenn man Schlier darin nicht zustimmt, daß hiermit ausschließlich das Eucharistiegebet gemeint ist, so kann man ihm doch wiederum darin folgen, daß all solchem liturgischen Singen die ganze versammelte Gemeinde durch ihr Amen akklamiert, und daß dieses Singen »recht vollzogen die Anwesenden erbaut« (Schlier, Epheser, 248), dh zu einer Gemeinde »in Christus« macht. Es bedarf nur eines Blickes in die verschiedenen Arbeiten zur Geschichte des Gottesdienstes in der ältesten Christengemeinde, um die Wichtigkeit der Liturgie, speziell des gottesdienstlichen Liedes, für das kirchliche Leben festzustellen. So schreibt zB G. Dix, der Angriff des heidnischen Staates habe sich zuerst gegen die Liturgie gewandt »als den Ausdruck des Glaubens im Gottesdienst der *ekklesia*« (aaO 146, von mir übers.). Der Gottesdienst war vom Standpunkt des röm. Staates aus »beabsichtigter Treubruch« (*crimen laesae maiestatis*), vom Standpunkt der Kirche aus »das höchste positive Bekenntnis (*affirmatio*) des christlichen Lebens vor Gott« (aaO 147). »Für die Christen wie für die Verfolger stellte die Liturgie das eigentliche Leben nicht nur der Kirche in ihrer Gesamtheit, sondern auch des einzelnen Gläubigen dar« (aaO 148). Das Herzstück dieser gottesdienstlichen Handlung war — neben der Wortverkündigung — eben das geistliche Lied zur feierlichen Anerkennung Gottes in Jesus Christus als des Herrn der Gemeinde und der Welt. Bes. wichtig ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß ψάλλειν *[psallein]* parallel zu ἐξομολογεῖν *[exhomologęin]* (→ Bekennen) gebraucht wird (Röm 15,9):

auch das Psalmsingen ist ein Bekennen vor Gott, in diesem Falle die eschatologische Umkehr der Heidenwelt. *K.-H. Bartels*

Lit.: The Jewish Encyclopedia X, o. J., 241ff – RWünsch, Art. Hymnus, Pauly-Wissowa IX,1, 1914, 140ff – WBauer, Der Wortgottesdienst der ältesten Christen, 1930 – JQuasten, Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit, 1930 – IElbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, 1931[3] – JLeipoldt, Der Gottesdienst der ältesten Kirche, jüdisch? griechisch? christlich? 1937 – GDix, The Shape of the Liturgy, 1945 – OCullmann, Urchristentum und Gottesdienst, 1952 – GDelling, Der Gottesdienst im NT, 1952 – RStählin, Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes, Leiturgia I, 1954, 1ff – JJeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, 1960[3] – SSchulz, Art. Salomo-Oden, RGG V, 1961[3], 1339ff – MDibelius, Der Brief des Jakobus, KEK XV, 1964[11] – ELohse, Die Offenbarung des Johannes, NTD 11, 1966[9] – GvRad, Theologie des AT I, 1966[5] – HJKraus, Psalmen, I.II, 1966[3] – ELohmeyer, Das Evangelium des Matthäus, 1967[4] – ders., Das Evangelium des Markus, KEK I,2, 1967[17] – RDeichgräber, Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Unters. z. Form, Sprache u. Stil d. frühchristl. Hymnen, 1967 (= Stud. z. Umwelt d. NT 5) – JSchniewind, Das Evangelium des Matthäus, NTD 2, 1968[12] – GDelling, Art. ὕμνος, ψάλμος, ThWb VIII, 1969, 492ff – KPJörns, Das hymnische Evangelium, 1971 (= Stud. z. NT, 5) – KWengst, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, 1972 (= Stud. z. NT, 7).

Lobpreis → Danksagung

Lohn

Das deutsche Leitwort *Lohn* erfaßt nur zT die Bedeutungsvielfalt der unter diesem Titel zusammengefaßten griech. Begriffe κέρδος *[kẹrdos]*, μισθός *[misthọs]* und ὀψώνιον *[opsọ̄nion]*. Dem spezifischen Inhalt des Wortes *Lohn* kommt das griech. μισθός *[misthọs]* am nächsten, ein Wort aus dem Geschäftsleben, das schon in früher Zeit für die Bezahlung des Arbeiters, den *Arbeitslohn*, gebraucht wurde, seit hell. Zeit allerdings auch im religiösen Bereich Verwendung fand. Dagegen ist ὀψώνιον *[opsọ̄nion]* ein Terminus der Militärsprache, der eigentlich die *Ration* des Soldaten, dann die Entlohnung für militärische Dienste, den *Sold*, meint und schließlich auch die *Besoldung* von Staatsbeamten einbezieht. Am weitesten reicht die Bedeutung des Wortes κέρδος *[kẹrdos]*, das mehr die Folge des Lohns in Blick nimmt: *Gewinn, Vorteil, Nutzen*. Da Vorteil und Nachteil, Gewinn und Verlust als Gegensatzbegriffe zusammengehören, werden κέρδος *[kẹrdos]* und ζημία *[zæmịa]* in einem Artikel besprochen.

κέρδος

κέρδος *[kẹrdos]* Gewinn · κερδαίνω *[kerdạinō]* gewinnen · ζημία *[zæmịa]* Schaden · ζημιόομαι *[zæmiọomai]* Schaden erleiden

I κέρδος *[kẹrdos]* = *Gewinn, Vorteil, Nutzen;* seltener im Profangriech. *kluger Rat, listiger Anschlag*, Plur. *Ränke*, seit Hom. reich bezeugt. Das Verbum κερδαίνω *[kerdạinō]* = *Gewinn, Nutzen haben, etwas* oder *jemanden für etwas gewinnen* kann auch, da Vermeidung von Verlust Gewinn bringt, *ersparen* oder *vermeiden* bedeuten (so Apg 27,21).

Der Gegensatz zu κέρδος *[kẹrdos]* ist ζημία *[zæmịa]* in der Bedeutung *Nachteil, Schaden*, gelegentlich auch im Sinn von *Strafe*. Zu κερδαίνω *[kerdạinō]*, das erst in nachhomerischer Lit. belegt ist, gehört antithetisch ζημιόομαι *[zæmiọomai]* = *Schaden erleiden*. Vgl. die Zusammenstellung des Gegensatzpaares in Mt 16,26; Phil 3,7.

II Obwohl κέρδος *[kẹrdos]* wie κερδαίνω *[kerdạinō]*, das sich bis auf Hes. zurückverfolgen läßt, in LXX fehlen, umschreiben AT und LXX sorgfältig die Bedeutung von *Gewinn*. Sie unterscheiden:

1) Gewinn, der unrecht erworben ist oder erstrebt wird (*betsa'* = *Raub, Beute, Gewinn; bāts'* = *zerschneiden, plündern, Gewinn machen*). LXX übersetzt sinngemäß mit ἀνομία *[anomịa]*, ἀδικία *[adikịa]*, ἄνομα *[ạnoma]* (Spr 1,19; 28,16; Jes 33,15; Jer 6,13: alle »sind auf Gewinn aus« Z).

2) Gewinn als *jitrōn* = *Vorzug, Vorteil* des Lebens, als περισσεία *(perisseia)* = → *Fülle, Überfluß* (LXX). Nur Pred fragt nach dem Gewinn des Lebens schlechthin und verneint kritisch 2,11: »Es gibt keinen Gewinn unter der Sonne« (vgl. Pred 1,3; 3,9; 5,15).

3) Gewinnen in der Übers. von *jā'al* hif. = *Nutzen haben, gewinnen.* Hi 35,3: »Was nützt es mir?« (Z); vgl. Hi 21,15. LXX übersetzt entsprechend mit ὠφέλεια *(ōphelеia)* = *Nutzen, Vorteil.*

III Im NT findet sich κέρδος *(kerdos)* nur bei Paulus (3mal); κερδαίνω *(kerdainō)* begegnet 16mal; theol. bes. wichtig in Mt 16,26 par; 25,16ff; Phil 3,8; 1Kor 9,19ff.

1) Das NT steht der ökonomisch orientierten Bedeutung von Gewinn kritisch gegenüber, sofern Gewinn aus eigensüchtigen Motiven gesucht wird. Tit 1,11 geht energisch gegen kretische Irrlehrer vor, die unziemliche Lehren verbreiten und dabei ihren Vorteil im Auge haben. Sie lehren »um schändlichen Gewinnes willen« (Z). (Vgl. die Ermahnungen an Gemeindevorsteher und Diakone in 1Tim 3,8; Tit 1,7; 1Petr 5,2.) Wer auf Gewinn aus ist und die Lebensaufgabe unter dem Gesichtspunkt des Profits sieht, verfällt vermessenem Selbstvertrauen und damit der Sünde (Jak 4,13). Ähnlich warnt Mt 16,26 par, das Leben auf dem Wege der Selbsterhaltung zu sichern. Es nützt nichts, die Herrschaft über die Welt und ihre Kräfte zu gewinnen, solange das Leben dem Tod verfallen ist.

2) Paulus entfaltet das positive Verständnis von Gewinn in Phil 1,21 und grenzt es Phil 3,5ff gegen das Selbstverständnis des Menschen ab. Er erinnert an seine eigenen ererbten und erworbenen Vorzüge, an seine Beschneidung, an die Zugehörigkeit zu dem Volk der Erwählung, an seine Lebensführung und Gesetzestreue. Die geschichtlichen und moralischen Vorzüge dieser Art waren ihm »Gewinn« (κέρδος *(kerdos)*) und wurden ihm um Christi willen zum Schaden (ζημία *(zæmia)*), weil sie dem Gesetz von Ruhm und Leistung gehorchen und keine »Gerechtigkeit aus Gott« verleihen (Phil 3,9 Z). Darum hält Paulus die menschlichen »Gewinne« für »Schaden«, um Christus zu gewinnen und in ihm erfunden zu werden. Der Gewinn Christi ist letztes Ziel; so ist Sterben »Gewinn« (Phil 1,21); denn es beendet das vom Martyrium gezeichnete Leben und führt in das Leben mit Christus. Zu Christus zu kommen und mit ihm zu sein, ist Gewinn.

3) Dem ordnet sich zu, daß »gewinnen« in der Missionssprache eine bestimmte Bedeutung erhält. Paulus begreift seinen missionarischen Auftrag als ein »Gewinnen«. 1Kor 9,19: ich habe mich allen zum Knecht gemacht, damit ich »viele gewinne«. Gewinnen korrespondiert mit »retten« (1Kor 9,22); es beschreibt das Ziel missionarischer Arbeit.

Mt 18,15 ermahnt, den der Sünde verfallenen Bruder durch seelsorgerlichen Zuspruch zu gewinnen. Frauen sollen ihre Männer, die dem Wort nicht gehorsam sind, ohne Wort durch ihren Wandel gewinnen (1Petr 3,1).

4) Im Gegensatz zu Lohn (→ μισθός *(misthos)*), der ausgehandelt und verdient wird, der geleistete Arbeit honoriert oder menschliches Verhalten vergilt, wächst Gewinn aus dem verborgenen Handeln Christi. Um »Talente« (Mt 25,16ff), Menschen oder Christus zu gewinnen, bedarf es seiner Gaben, seines Auftrages. Nur durch ihn kommt das Leben an das Ziel; es gewinnt die περισσεία *(perisseia)*, die der Prediger vergeblich gesucht hat, die Fülle an Gnade und Gabe der Gerechtigkeit (Röm 5,17). *B. Siede*

μισθός

μισθός *(misthos)* Lohn · μισθόω *(misthoō)* mieten · μισθωτός *(misthōtos)* Lohnknecht · μισθαποδοσία *(misthapodosia)* Entlohnung · μισθαποδότης *(misthapodotæs)* Entlohner, Vergelter

I Das Subst. μισθός *(misthos)* ist seit Homer im Sinne von *Arbeitslohn* nachweisbar. Jedoch nicht nur der Arbeiter, sondern auch der Soldat (Thuk.), der Redner, Arzt oder Schauspieler (Xenoph., Platon) empfangen μισθός *(misthos)*. Das Vorkommen des Wortes ist allerdings vorwiegend auf den

gewerblichen bzw. geschäftlichen Bereich bezogen. Seltener wird in bildlicher Sprache davon geredet, daß einem Menschen Glück als Lohn für sein ethisches Bemühen gegeben werden kann (Pindar, Isocr., Platon). Im religiösen Bereich hat μισθός *[misthos]* keine Anwendung gefunden, denn die griech. Religion ruhte nicht auf der Basis des *do ut des*. Auch im allg. war nicht der Lohn Ziel ethischen Bemühens, sondern → Ehre (τιμή *[timæ]*). Glückseligkeit (εὐδαιμονία *[eudaimonia]*, im NT nicht), urspr. ein Vorhandensein von guten Geistern, bekam man nicht verliehen, sondern erwarb sie sich durch ἀρετή *[aretæ]* (→ Tugend), und innerhalb des Gesamtbemühens um ἀρετή *[aretæ]* war das »Streben nach Gerechtigkeit« nur ein Teilgebiet, das erst durch Sokrates scharf herausgestellt wird. Durch ihn wird der Begriff des »Guten« (ἀγαθός *[agathos]*) geprägt, der → gut ist, insofern er sich nach dem Guten (ἀγαθόν *[agathon]*) ausrichtet, bezogen auf Lohn und → Strafe, die ihn im Jenseits erwarten (Mythos im Gorgias).

Seit dem Hell. dringt das Lohndenken offiziell in die Religion ein. Wie schon in den orphischen und eleusinischen Mysterien spielt der Gedanke von jenseitigem und endzeitlichem Lohn bzw. Strafe erst recht in den hell. (Serapis-Isis, Mithras) eine entscheidende Rolle. In der röm. Religion schließlich wird die geschäftliche Vorstellung des Lohnzahlens auch auf das Verhältnis der Menschen zu den Göttern ausgedehnt (vgl. den röm. Grundsatz: *do ut des, ich gebe, damit du gibst*): Der Römer erfüllt vertragsgemäß seine Verpflichtungen gegenüber den Göttern, er zahlt für ihre Hilfe die entsprechende Opfergabe. Der Lohngedanke verbindet sich hier mit der Opfersprache (vgl. ThWb IV,709). –

Außer dem Wort μισθός *[misthos]* sind noch die Bildungen μισθόω *[misthoō]*, *mieten*, μίσθωμα *[misthōma]*, *Mietzins*, μισθωτός *[misthōtos]*, *Lohnknecht* (vor dem NT) und μίσθιος *[misthios]*, *Lohnknecht* (gleichzeitig mit dem NT) im Profangriech. nachweisbar.

II 1a) Vom Lohn ist im AT zunächst in profanem Sinn die Rede. Der Israelit wird zu sozialem Verhalten aufgerufen. Sein Tagelöhner soll den Lohn noch am selben Tag ausgezahlt bekommen, damit er nicht zu darben braucht (Jer 22,13; Dtn 24,14; vgl. auch die Lohnstreitigkeiten zwischen Laban und Jakob Gen 31,25ff).

b) Das semitisch-israelitische Denken ist weithin von dem Zusammenhang zwischen Tun und Ergehen des Menschen bestimmt. So gehören diesseitiger Lohn bzw. → Strafe zu den Selbstverständlichkeiten des at. Glaubens. Lea empfängt ihren Sohn Issaschar als göttlichen Lohn (Gen 30,18; vgl. Ps 127,3), während Jahwe die Untaten der Amalekiter mit Bann und Vernichtung bestraft (1Sam 15,2f). In älterer Zeit steht der negative Aspekt, die strafende Vergeltung, im Vordergrund. Bes. Am 1,3–2,16 stellt den Zusammenhang zwischen dem traurigen Schicksal Israels und der Völker und dem göttlichen Gericht heraus. Ez löst diese pauschale Kollektivvergeltung durch die differenzierende Individualvergeltung ab: »Nur dem Gerechten kommt seine Gerechtigkeit zugute, und nur über den Gottlosen kommt seine Gottlosigkeit« (18,20). Erstmalig entfaltet das Dtn auch den positiven Lohngedanken in der Verbindung von Gehorsam (→ Hören) und → Segen (28,1–15), der die Verbindung von Ungehorsam und → Fluch (28,15–68) gegenübergestellt wird. Seine eigentliche Ausprägung aber hat der theol. Lohngedanke in der Weish-Lit. erhalten. Erst hier wird eine das ganze Leben beherrschende Gesetzmäßigkeit entwickelt, derzufolge »der Gerechte Lohn, der Gottlose Strafe zu erwarten hat« (Würthwein, ThWb IV,716). »Die Hand darauf! Der Böse bleibt nicht ungestraft, wer aber Gerechtigkeit sät, wird rechten Lohn empfangen« (Spr 11,21 LXX; vgl. 11, 18.31). Gegen diese Vergeltungstheorie von gut und böse protestiert Hiob mit seinem Angriff auf die Theol. seiner Freunde (8,4–6), weil sie der Wirklichkeit des leidenden Frommen (27,5f) nicht gerecht wird (vgl. auch die Resignation des Predigers 8,14).

c) Bemerkenswert ist nun, wie sehr sich die Vorstellung vom göttlichen Lohn von unseren menschlichen Lohnbegriffen unterscheidet: Gott ist ein souveräner Herr über seine Knechte – darin vergleichbar einem orientalischen König –, der belohnt, ohne durch die geleistete Arbeit in irgendeiner Hinsicht festgelegt und verpflichtet zu sein. Seine Gabe ist königliches Geschenk. Sie überragt in ihrem Wert weit jegliche Dienstleistung seiner Untergebenen. Ein wichtiges Beispiel dafür ist Ps 127,3. Hier werden die Begriffe *nachalāh, geschenkter Besitz*, und *sachar, Lohn*, als gleichbedeutend parallelisiert. Man erhält von Gott den Lohn eben nicht als Bezahlung für sein Verdienst, nicht als Entgelt für eine ihm wertmäßig entsprechende Leistung, sondern – das ist nur auf dem Hintergrund der sozialen Verhältnisse des Altertums begreiflich – als Geschenk der königlichen Freigebigkeit.

Eine profane bzw. »anti-jüdische« Analogie liefert Dan 11,39, wo der widergöttliche König denen, die ihn anerkennen, Land zur Belohnung gibt (Z). – Die at. Heilsgüter und damit der Lohn Gottes werden durchaus diesseitig verstanden (Dtn 28,3ff). Wenn das Dtn vom »Leben« spricht, das der den Geboten Gehorsame erhält, dann liegen irgendwelche transzendenten Vorstellungen fern (Dtn 30,15).

2) Erst nachdem sich im späteren Judentum die Vorstellung eines Endgerichtes durchgesetzt hat, wird der Lohn Gottes als ein jenseitiger Wert gefaßt. Damit geht aber ein verhängnisvoller

Wandel im Lohnbegriff Hand in Hand. Hatten die Propheten Israels Ungehorsam als Grund allen Verderbens gebrandmarkt, so legte sich der umgekehrte Schluß durchaus nahe, daß man durch gutes Verhalten die Gnade Gottes im Gericht verdienen könne. Das gute → Werk rückt damit in eine Mittlerstellung zur Erlangung der noch nicht erhaltenen Gnade und wird dem erwarteten Lohn als Bedingung vorgeordnet. Das Gesetz wird aus einem Zaun, der den Israeliten im heilvollen Bereich des Bundes hält, zu einer Leiter, einer Möglichkeit, das rein zukünftig gedachte Heil zu erwerben. »Gott wollte Israel Verdienste erwerben lassen, darum hat er ihnen viel Tora (Weisung) und Gebot gegeben« (Makschirin 3,16; vgl. auch Pirqe Aboth 2,16; 3,16). Der → Bund Gottes ist Ausgangsstellung, nicht Erfüllung. Man verrechnet jetzt die wertmäßig genau qualifizierten Werke gegen den ihnen entsprechenden Lohn, kann sich aber niemals vergewissern, ob diese Rechnung zu eigenen Gunsten aufgeht. Die eschatologische Erwartung konnte wegen dieses zum Verdienst- und Leistungsdenken pervertierten Lohngedankens nicht zu einer gewissen Hoffnung werden.

III 1) Im NT kommt μισθός *(misthos)* auffällig oft bei Mt vor (10mal gegenüber 1mal bei Mk und 3mal bei Lk). Bei Paulus (5mal) und Joh (2mal) tritt der Begriff zurück. Im Hebr überrascht das Hervortreten der Wortbildungen μισθαποδοσία *(misthapodosia)*, *Ent-* oder *Belohnung*, und μισθαποδότης *(misthapodotæs)*, *Entlohner*, *Vergelter* (3mal bzw. 1mal), die sonst im NT nicht begegnen.

a) μισθός *(misthos)* ist fester Bestandteil der Predigt Jesu vom kommenden Gottesreich (→ Reich). Manche Stellen erwecken den Anschein, als habe er die jüd. Prägung des Lohnbegriffs übernommen: Durch die Veräußerung seines Besitzes erwirbt man einen Schatz im Himmel (Mk 10,21). Unserer Frömmigkeit wird Gott ihren Lohn nicht vorenthalten, wenn sie im Blick auf Gott, nicht im Blick auf Ruhm bei den Menschen gelebt wird (Mt 6,1ff). So gewiß Jesus alles menschliche Sein und Tun vor das Gericht des Kommenden stellt, so dringlich erhebt sich die Frage, ob damit der »Werkgerechtigkeit« nicht Tor und Tür geöffnet ist.

Eine Antwort darauf gibt das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–16). Es fällt zunächst auf, daß der Hausherr völlig frei und ungebunden ist (V. 15), eine Charakteristik, die in dem Gleichnis von den anvertrauten Talenten einen noch schärferen Ausdruck findet (Mt 25,24). Daß er den Arbeitern, die nur eine Stunde gearbeitet haben, den gleichen Lohn zahlt wie den anderen, die »des Tages Last und Hitze getragen haben« (V. 12), hat seinen Grund nicht in der höheren Qualität ihrer Arbeit (so ein ähnliches jüd. Gleichnis, abgedruckt bei J. Jeremias, Gleichnisse, 4. Aufl., 120), auch nicht darin, daß Gott die geringe Arbeit würdig macht, den gleichen Lohn zu empfangen (so eine kath. Auslegung, zit. bei G. Bornkamm, Lohngedanke, 84). Vielmehr zahlt der Hausherr aus freier Güte, jegliche Gleichwertigkeit zwischen Leistung und Lohn ist aufgehoben.

Gott belohnt nicht nur weit über jedes Verdienst (vgl. Lk 19,17.19), sondern die Lohnzahlung ist schlechthin unabhängig von der Leistung der Arbeiter. Sie wurzelt allein darin, »daß ich so gütig bin« (Mt 20,15b). Vor der unbedingten Gehorsamsforderung muß jeder Verdienstanspruch verstummen (vgl. das Gleichnis vom ackernden Knecht Lk 17,7ff). Trotzdem soll auch der kleinste Dienst im Reich Gottes nicht unbelohnt bleiben (Mt 10,42).

b) Das Bild rundet sich ab, wenn man den zu leistenden Dienst und seine Belohnung näher ins Auge faßt. Einen ersten Aufschluß gibt die Polemik Jesu gegen die falsche Frömmigkeit der Pharisäer (Mt 6,1ff). Der Pharisäer, der seine Frömmigkeit zur Schau stellt, sucht seine Ehre und Anerkennung nicht bei Gott, sondern bei den Menschen. Wenn sie ihn und seine Tugenden bewundern, dann hat er seinen Lohn schon ausbezahlt bekommen (so Mt 6,2.5.16 wörtlich), – und zwar von den Herren, die er sich gewählt hat: den Menschen. Der wirklich Fromme hingegen tut alles um Gottes willen, deswegen wird er ihn entlohnen in seinem Gericht. Dieser Gegensatz »die Menschen – Gott« ist das eigentliche Charakteristikum von Mt 6,3.6.18, nicht der Gegensatz »verborgen – öffentlich«. Der wahre Gottesdienst geschieht also um Gottes, nicht um des Menschen willen. Er ist Bekenntnis, durch das man sich auf die Seite Gottes stellt, → Leiden um Jesu willen, dem der Lohn nicht vorenthalten bleibt (Mt 5,11f). Dabei bekennt man den Herrn nicht nur mit dem Mund, sondern auch, indem man seine »geringsten Brüder« in seinem Namen aufnimmt (Mt 10,42; 25,35ff). Dem Menschen wird also Lohn zuteil, weil und insofern er den Platz in der Gottesherrschaft, der

ihm bereitet ist, einnimmt. Unsere Werke haben keinen »sittlichen« Wert in sich, kommen auch nicht als einzeln abzuwägende Leistungen vor das Gericht, sondern sind integrierende Bestandteile des Glaubens und des Bekenntnisses zu Christus (vgl. → Vergeltung). Als solchen wird ihnen Lohn zuteil. Aber auch dieser besteht nicht in bestimmten, quantitativ abzugrenzenden Einzelwerten, sondern ist wesentlich die volle Zustimmung des eschatologischen Richters zu uns (Mt 10,32). Diese bringt das volle Heil, das ewige Leben mit sich (Mk 8,36; 10,30). »Hundertfältig« belohnt Gott in diesem, und dann im kommenden Äon das Bekenntnis des Glaubens (Mk 10,30). Jesus bricht mit dem verrechnenden Denken des Judentums. Er stellt den Lohnbegriff unter das Vorzeichen der kommenden Gottesherrschaft.

2a) Paulus kennt den Gedanken des Gerichtes nach den Werken durchaus (Röm 2,6; 2Kor 5,10). Trotzdem ist bei ihm der spätjüd. Verdienstgedanke durch seine Rechtfertigungslehre radikal überwunden. Wie ist das zu verstehen? Der Charakter von μισθός *[misthos]* wird durch einige andere Begriffe erklärt: Der Gerechte erhält »Lob« (Röm 2,29), »Ehre« (Röm 2,7), den »Siegespreis« (Phil 3,14) von Gott im Gericht. Wie bei Jesus so ist auch bei Paulus der Lohn »*praemium*, nicht *pretium*, eine unberechenbare, unvorstellbare Belohnung, nicht ein berechenbarer, dem menschlichen Anspruch verfügbarer Preis für seine Werke« (Bornkamm, aaO, 91). Was wir verdient haben, ist der → Tod; das → Leben ist Gottes Gnadengabe (Röm 6,23). Diesen Lohn schuldet Gott uns nicht, er gibt ihn als Gnade (Röm 4,4). Die Rechtfertigungslehre prägt also auch die Lohnvorstellung.

b) Doch das heißt nicht, daß der μισθός *[misthos]* mit dem Handeln des Christen nichts zu tun hat. Er bleibt der Preis, der dem Läufer winkt (1Kor 9,24; Phil 3,14), die Anerkennung, die auf den klugen Baumeister der Gemeinde wartet (1Kor 3,14). — Indessen wird der Lohn nur dem freiwillig Dienenden gegeben. Daher verzichtet Paulus, der ohne seinen Willen berufen wurde und darin einem Haushaltersklaven gleicht (1Kor 9,17), freiwillig auf die Gewährung des Lebensunterhaltes durch die Gemeinde (1Kor 9,15). Er steuert damit seinen Anteil an Freiwilligkeit zu seinem Dienst bei, der allein Belohnung bzw. Anerkennung bringt (1Kor 9,18). Die Verkündigung des Ev. kann ihm den μισθός *[misthos]* nicht einbringen, weil sie nicht auf seinem freien Entschluß beruht (1Kor 9,17).

c) Der μισθός *[misthos]* ist also sehr wohl Antwort Gottes auf das Tun des Christen. Dennoch steht er mit ihm nicht in einem strengen ursächlichen Zusammenhang. Paulus hat die Rechtfertigungslehre auch im Blick auf das christl. Leben durchgehalten. Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang, daß Paulus in einem bestimmten Fall zwischen dem »Baumeister« und seinem Werk differenziert, das im Feuer des Gerichts als untauglich verbrennt. Er, der Baumeister selbst, wird trotzdem gerettet, zwar »wie durch Feuer hindurch« (1Kor 3,15 Z), aber die Gnade Gottes läßt ihn nicht verlorengehen. — Der tiefste Grund für die absolute Geltung der Gnade bei unserer Gerechtsprechung im Gericht liegt darin, daß nicht nur unser christl. Glaube, sondern ebenso unser gutes Werk Gottes Geschenk ist (Eph 2,10). Gottes Handeln begründet in der Kraft des Geistes unser Handeln. Es wirkt »Wollen und Vollbringen« (Phil 2,13). Daher ist aller Eigenruhm ausgeschlossen.

3) Der Hebräerbrief macht schon durch seine Wortwahl (s. o.) deutlich, daß von Belohnung immer nur als von dem souveränen Akt Gottes gesprochen werden kann. Nach Hebr 10,35f bringt uns die göttliche »Belohnung« das »Verheißungsgut« (μισθαποδοσία *[misthapodosia]* und ἐπαγγελία *[epangelia]* stehen parallel). Es geht also nicht so sehr um eine Belohnung einzelner Werke, sondern gemeint ist mit μισθαποδοσία *[misthapodosia]* die Verleihung des ewigen Lebens, des Inbegriffs christl. Hoffnung schlechthin (vgl. Hebr 11,26). Keineswegs entspricht ihm ein menschliches Werk als Gegenwert. Vielmehr ist es die παρρησία *[parresia]*, der Freimut des Glaubens, das Suchen Gottes, dem diese Gabe zugedacht ist (10,35; 11,6). Gewiß ist der Glaube mit der Geduld (10,35) und dem Bleiben in der »Versammlung« (10,25) verbunden; aber von einer Würdigkeit, die das Heil verdient, ist nirgends die Rede. Dementsprechend bedeutet der Ausblick auf das Gericht nicht kleinliches Rechnen mit Werten menschlicher Leistungen, sondern freudiges Hoffen (10,35; 11,26).

4) Da nach Johannes die »Ernte«, dh die eschatologische Heilszeit, schon angebrochen ist, empfängt der »Schnitter« jetzt schon seinen Lohn (Joh 4,36). Der Verdienstgedanke fehlt völlig. Das »Werk Gottes«, das das ewige Leben zur Folge hat, ist der → Glaube (Joh 6,29). In diesem Sinn wird 2Joh 8 vom μισθός *(misthos)* des Glaubens gesprochen (»damit ihr nicht verliert, was wir erarbeitet haben«).

5) Nach at. und nt. Zeugnis ist die Sinnerfüllung unseres Lebens nicht unserem Sein und Tun immanent, sondern Gabe eines anderen. Gott gibt sie uns in seiner Gerechtsprechung und seinem Gericht. Dabei steht der Lohn so streng auf Gottes Seite, daß uns selbst die Annahme eines Verdienstes auf unserer Seite, etwa als Äquivalent, verwehrt ist.

Und doch besteht ein Zusammenhang zwischen dem erhofften Lohn und unserem Verhalten. Zwar folgt er nicht wie die Wirkung der Ursache, von dieser aus eigener Kraft hervorgebracht. Vielmehr ist er die gnadenvolle Anerkennung dessen, was Gott an Gutem in uns gewirkt hat, das Ja der Gnade Gottes zu unserem »begnadeten« Tun. So stehen die nt. Aussagen über den Lohn der irrigen Meinung entgegen, das Verhalten des Menschen werde durch die Rechtfertigung aus Gnaden gleichgültig. *P. Ch. Böttger*

ὀψώνιον

ὀψώνιον *(opsōnion)* Sold, Löhnung

I/II ὀψώνιον *(opsōnion)* ist eine Zusammensetzung (seit Menand.) aus ὄψον *(opson)* (jede Art von Nahrung, die am Feuer zubereitet wird, im Gegensatz zu → Brot und anderer Zukost, etwa Wein) und ὠνέομαι *(ōneomai)* (kaufen). Es bezeichnet eigentlich das *Geld*, das man *zum Einkauf der Zukost* benötigt (so 1Esr 4,56); dann (im Plur., so auch LXX) speziell das *Verpflegungsgeld des Soldaten*, das dieser außer den Naturalien (Getreide, Öl) bekommt, schließlich allg. den *Sold* (so 1Makk 3,28; 14,32), gelegentlich auch die Besoldung des Staatsbeamten. So stellt sich das ὀψώνιον *(opsōnion)* als eine termingebundene regelmäßige Zahlung dar, die einem täglich oder monatlich usw. zusteht und eventuell sogar einklagbar ist, also eher ein Existenzminimum als ein der Arbeitsleistung entsprechender Lohn (→ μισθός *(misthos)*; vgl. lat. *stipendium*).

III Im NT kommt ὀψώνιον *(opsōnion)* 4mal vor: Außer der Mahnung des Täufers an die Soldaten, sich mit ihrem Sold zu begnügen (Lk 3,14), begegnet ὀψώνιον *(opsōnion)* nur bei Paulus (1Kor 9,7; 2Kor 11,8; Röm 6,23).

1) In 1Kor 9,7 versteht Paulus unter ὀψώνια *(opsōnia)* (Plur.) die ihm von den Gemeinden als Entgelt für seine Missionstätigkeit zukommende Unterstützung (vgl. 2Kor 11,8). Der Begriff spielt nicht nur auf den Vergleich der Missionstätigkeit mit dem Kriegsdienst (als militia Christi) an, sondern macht auch einen Rechtsanspruch des Apostels gegenüber den Gemeinden deutlich. Der Verzicht des Paulus auf sein ὀψώνιον *(opsōnion)* unterstreicht das freie Gnadengeschenk Gottes, wie es in der apostolischen Verkündigung allen Menschen bedingungslos angeboten wird.

2) Die Revisionsübersetzung hat gegenüber der alten Lutherübersetzung in Röm 6,23 richtig korrigiert. Denn es soll hier keine Aussage über das Wesen des Todes gemacht, sondern gesagt werden, was die Sünde auszahlt (θάνατος *(thanatos)* ist Prädikatsnomen, nicht Subj. des Satzes). Hier werden der Sold der Sünde und die Gabe Gottes einander gegenübergestellt. Der Satz ist paradox: τὰ ὀψώνια *(ta opsōnia)* ist der Lebensunterhalt, den die Sünde denen zahlt, die für sie Kriegsdienst tun, und dieser Lebensunterhalt besteht im Tod! Die Sünde verspricht also das Leben und gibt den Tod. Dieser Tod wird aber nicht erst am Ende unseres zeitlichen Lebens eintreffen, sondern er ist die laufende Zahlung, die wir bereits empfangen. Er ist das einzige »Recht«, auf das wir als Sünder Anspruch haben (V. 23a). Diesem »Recht« steht Gottes Gnadengabe (→ Gnade, Art. χάρισμα) gegenüber, die wir in seinem Dienst empfangen (V. 23b). Hier besteht kein Rechts-, sondern ein Gnadenverhältnis. Wer im Dienst Gottes steht, kann keinen Rechtsanspruch erheben, sondern empfängt als Gottes freies Geschenk ewiges Leben. *O. Becker*

Lit.: HBraun, Gerichtsgedanke und Rechtfertigungslehre bei Paulus, 1930 – FVFilson, St. Paul's Conception of Recompense, 1931 – OMichel, Der Lohngedanke in der Verkündigung Jesu, ZSTh 9, 1931/32, 47ff – HSchlier, Art. κέρδος, ThWb III, 1938, 671ff – HPeisker/EWürthwein, Art. μισθός, ThWb IV, 1942, 699ff – GBornkamm, Der Lohngedanke im NT, EvTh 6, 1946, 143ff (= Stud. z. Antike u. Urchristentum, Ges. Aufs. II, 1963², 69ff) – HWHeidland, Art. ὀψώνιον, ThWb V, 1954, 591f – WPesch, Der Lohngedanke in der Lehre Jesu verglichen mit der religiösen Lohnlehre des Spätjudentums, 1955 (= Münchner theol. Stud. 7) – ELohmeyer, Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon, KEK IX, 1964¹²/¹³, 57ff.131ff – LMattern, Das Verständnis des Gerichtes bei Paulus, 1966 – GdeRu, The Conception of Reward in the Teaching of Jesus, NovTest 8, 1966, 202ff – EJüngel, Paulus und Jesus, 1967², § 13: Das Gericht nach den Werken – OMerk, Handeln aus Glauben. Die Motivierungen der paulinischen Ethik, 1968.

Los → Erbe

Lüge

Das Griech. kennt zur Bezeichnung der *Lüge*, dem Gegenteil der Wahrhaftigkeit (→ Wahrheit), zwei verschiedene Begriffsgruppen. ὑποκρίνω *[hypokrinō]* stammt urspr. aus dem Bereich des Schauspiels; positiv meint es das Antworten, Auslegen und Deuten im Schauspiel, negativ die Tatsache, daß ein Spieler nicht wirklich mit seiner Rolle identisch ist: die *Schauspielerei*, die *Verstellung*, von daher das *Heucheln* (vgl. die entsprechenden Subst. ὑπόκρισις *[hypokrisis]*, *Heuchelei*; ὑποκριτής *[hypokritæs]*, *Heuchler*).

Noch deutlicher bringen ψεύδομαι *[pseudomai]*, *lügen*, und ψεῦδος *[pseudos]*, *Lüge*, den Gegensatz zur ἀλήθεια *[alætheia]*, *Wahrheit*, zum Ausdruck. Die große Zahl der von der Wurzel ψευδ- *[pseud-]* abgeleiteten Wortbildungen lassen die weitreichende Bedeutung dieses Begriffs für die antike und christl. Lit. erkennen.

ὑποκρίνω

ὑποκρίνω *[hypokrinō]* antworten, heucheln · ὑπόκρισις *[hypokrisis]* Verstellung, Heuchelei · ὑποκριτής *[hypokritæs]* Heuchler, Gottloser · ἀνυπόκριτος *[anhypokritos]* ungeheuchelt, einfältig

I ὑποκρίνω *[hypokrinō]* ist Kompositum von κρίνω *[krinō]* (→ Gericht). Meist wird das Medium ὑποκρίνομαι *[hypokrinomai]* gebraucht. Die ursprüngliche Bedeutung ist: *auf eine Frage ein entscheidendes Urteil abgeben*. Dann *antworten, auslegen, deuten* (Träume).

Im profanen Griech. gehört die Wortgruppe hauptsächlich in den Bereich des Schauspiels. Unter ὑποκριτής *[hypokritæs]* versteht man entweder den *Antwortgeber*, der durch sein Auftreten den geschlossenen Vortrag des Chors zum Dialog macht, oder den *Erklärer* (so schon bei Hom.), der dem Publikum die Situation deutet. ὑπόκρισις *[hypokrisis]* hat die Bedeutungsnuancen *Antwort, Erklärung, Schauspielerei*; dann aber auch, von der gespielten Rolle her: *Schein, Heuchelei, Verstellung*. – ἀνυπόκριτος *[anhypokritos]*, im profanen Bereich selten, bezeichnet denjenigen, der in der Kunst des Schauspiels unerfahren ist, in der übertragenen Redeweise: *ungeheuchelt, lauter, einfältig*.

II 1) LXX übersetzt das hebr. *'anah* mit ὑποκρίνομαι *[hypokrinomai]* in der Bedeutung *antworten*. Das Verbum begegnet selten und nur in späten Schriften (Hi 39,32; 40,2; 4Makk 6,17). ὑποκριτής *[hypokritæs]* gibt das hebr. *chānēph* wieder: *ein von Gott entfremdeter Mensch*. Es kommt lediglich Hi 34,30; 36,13 vor. *chānēph* wird in LXX auch durch ἄνομος *[anomos]* (gesetzlos, → Gesetz, Art. νόμος) und ἀσεβής *[asebæs]* (gottlos, → Frömmigkeit, Art. σέβομαι) wiedergegeben.

Gemeint ist der Mensch mit »doppeltem Herzen« und »falschen Lippen« (Ps 12,3f), der Gott mit dem Munde nah, mit dem Herzen aber fern ist (Jer 12,2). Hi 36,13 schildert den ὑποκριτής

(hypokritæs) als zornigen verschlossenen Menschen, der zu stolz ist, in der Not um Hilfe zu rufen. Ein solcher Mensch soll nicht herrschen, da er seine Macht ausnutzt, um seine Untergebenen zu schädigen (Hi 34,30).

2) Das Rabbinat spricht davon, daß sich 90% aller Heuchelei der Welt in Jerusalem findet (St.-B. I,718; vgl. Jer 23,15). Heuchelei ist eine der Hauptsünden, die im Judentum angeprangert werden. Die → Pharisäer werden bes. wegen ihrer häufigen Heuchelei verurteilt (St.-B. I,388f.921ff; IV,336f).

III Das NT kennt ausschließlich den übertragenen Gebrauch im Sinne von *heucheln*. Die Wortgruppe findet sich hauptsächlich bei den Synopt., bes. im MtEv. Das Verb begegnet nur Lk 20,20; in der erweiterten Zusammensetzung συνυποκρίνομαι *(synhypokrinomai)* Gal 2,13. Das Subst. ὑπόκρισις *(hypokrisis)* wird in verschiedenen Zusammenhängen gebraucht. ὑποκριτής *(hypokritæs)* ist feststehender Ausdruck für den *Frevler* und *Gottlosen*, bes. werden im Munde Jesu die Schriftgelehrten und Pharisäer so bezeichnet. ἀνυπόκριτος *(anhypokritos)* wird bes. verbunden mit ἀγάπη *(agapæ)* (→ Liebe) und πίστις *(pistis)* (→ Glaube).

1) In der Nähe der Bedeutung *eine Rolle spielen, tun als ob, sich verstellen* liegt der Gebrauch des Verbs Lk 20,20: Sie geben vor, Gerechte zu sein (Vulg. *simulare*). Auch Gal 2,13 liegt auf dieser Linie: Petrus bleibt seinem Auftrag nicht treu, er treibt falsches Spiel, er hängt seinen Mantel nach dem Wind. Das klare Wissen des rechten Weges ist vorausgesetzt; aber das Urteil der Umgebung wird für das Verhalten maßgeblich, und Petrus wird zum Heuchler.

2) Jesus bezeichnet die Fangversuche seiner Gegner durch geschickte Rede als Heuchelei (ὑπόκρισις *(hypokrisis)* Mk 12,15; Mt 22,18). Hier ist die bewußte Verstellung gemeint, die dem Spiel auf der Bühne nahesteht (Theater wird in der Urchristenheit überwiegend negativ beurteilt).

In den brieflichen Ermahnungen 1Tim 4,2; 1Petr 2,1 steht ὑπόκρισις *(hypokrisis)* neben Lüge (vgl. → Art. ψεύδομαι) und Verleumdung. Es ist eine der aus der Sünde stammenden Verhaltensweisen gemeint, die die eigene Person auf Kosten der Wahrheit ins Licht setzt und so einen falschen Schein erweckt.

3) Das Subst. ὑποκριτής *(hypokritæs)* wird ausschließlich im Munde Jesu überliefert. Dabei werden at.-jüd. Vorstellungen übernommen, wie das Zitat Mt 15,7ff zeigt.

Keineswegs werden nur die Pharisäer so angeredet. Vielmehr ist eine Blindheit, ein Irrtum (→ Verführung, Art. πλανάω), eine Selbsttäuschung gemeint, die jeden trifft, der Jesus und seine Lehre nicht als Gottes Wahrheit erkennt. Durch sein Wort und sein Tun offenbart Jesus den Menschen das Verhängnis ihrer Verblendung. Er öffnet ihnen die Augen über ihre wahre Stellung vor Gott. Damit ist Heuchelei nicht mehr ein bewußter Akt der Verstellung, sondern verhängnisvolle Blindheit. Das deckt die Bergrede Jesu auf: Der Balken im eigenen Auge ist für den Betroffenen unsichtbar (Mt 7,3ff). Der öffentliche Beter tut seine religiöse Pflicht. Er weiß nicht, daß Gott das Herz ansieht, bis Jesus es ihm sagt (Mt 6,5ff; vgl. 6,2ff). Die von den Pharisäern ernstgenommene Gesetzesfrömmigkeit wird als solche von Jesus nicht angegriffen und verurteilt. Aber indem die Frommen Jesus nicht als Erfüller des Gesetzes anerkennen, stehen sie fern von Gott (Mk 7,5ff par).

Freilich sind gerade die → Pharisäer und Schriftgelehrten (→ Schrift) Exponenten des Unglaubens, die die Zeichen der Zeit über ihrem Traditionalismus nicht erkennen (Lk 12,56), sich auf ihre → Frömmigkeit verlassen und so außerhalb des kommenden Reiches stehen (Mt 24,45ff). Es ist der »objektive Selbstwiderspruch« (Schniewind), ja mehr, es ist Verblendung, die sie kennzeichnet (Mt 23,16ff). So erscheinen sie nach außen als Gottesmänner, sind aber in Wahrheit Sünder, schuldig vor Gott dadurch, daß sie alles dazu tun, das in Jesus kommende Heil abzuwehren und fernzuhalten. Deshalb werden sie in den an Schärfe kaum zu überbietenden Weherufen Jesu (Mt 23,13ff par) stereotyp ὑποκριταί *(hypokritai)* genannt (vgl. das in der Bedeutung ähnliche μετασχηματίζω *(metaschæmatizō)* 2Kor 11,13ff).

4) Das Adj. ἀνυπόκριτος *(anhypokritos)* begegnet nur in der Brieflit. An drei von sechs Stellen ist es Beiwort zu ἀγάπη *(agapæ)* bzw. φιλαδελφία *(philadelphia)* (Röm 12,9;

2Kor 6,6; 1Petr 1,22; → Liebe bzw. → Bruder). Gemeint ist die Bruderliebe, für die charakteristisch ist, daß sie aus reinem, einfältigem Herzen kommt, ohne Hintergedanken, nicht aufgesetzt und zur Schau getragen. An 2 Stellen (1Tim 1,5; 2Tim 1,5) ist dasselbe vom Glauben gesagt. Das Adj. drückt den nicht zweckhaft gebundenen, sondern spontan aus der Verbindung mit dem lebendigen Christus kommenden Charakter des → Glaubens aus, der im Herzen wurzelt und in der Klarheit des Lebens zum Ausdruck kommt (vgl. auch Jak 3,17).

W. Günther

ψεύδομαι

ψεύδομαι *[pseudomai]* lügen, belügen · ψευδής *[pseudæs]* lügnerisch, verlogen; Lügner · ψεῦδος *[pseudos]* Lüge · ψεύστης *[pseustæs]* Lügner · ἀψευδής *[apseudæs]* truglos, wahrhaft

Die Wortgruppe begegnet im Profangriech. seit Homer (Etymologie unklar). τὸ ψεῦδος *[to pseudos]* heißt die *Lüge* und steht im Gegensatz zu → Wahrheit (ἀλήθεια *[alætheia]*; vgl. Plato Hippias Min. 370 E). Vom Verbum kommt im NT nur das Medium ψεύδομαι *[pseudomai]*, *lügen, belügen* vor (12mal). Daneben begegnen die Derivate 1) ψευδής *[pseudæs]*, *lügnerisch, verlogen*; Subst. der *Lügner* (3mal; 2) τὸ ψεῦδος *[to pseudos]*, die *Lüge* (11mal); 3) ὁ ψεύστης *[ho pseustæs]*, *der Lügner* (11mal); 4) ἀψευδής *[apseudæs]*, *truglos* (1mal). Abgesehen von Wortverbindungen wie zB ψευδομαρτυρέω *[pseudomartyreō]*, *falsches Zeugnis ablegen*, die sich auch bei den Synopt. finden, ist die Gruppe vor allem im paulinischen und johanneischen Schrifttum belegt. I

In der LXX wird ψεύδομαι *[pseudomai]* hauptsächlich für das hebr. *kachasch* verwendet: *leugnen, in Abrede stellen, verheimlichen, täuschen, lügen.* ψεῦδος *[pseudos]* ist Äquivalent für das hebr. *schæqær, Trug, Täuschung, Lüge.* II

1) Das AT weiß: Gott ist wahrhaftig. Auf ihn und sein Wort kann man sich verlassen (→ Wahrheit). Wenn er Heil oder Unheil weissagen läßt, tritt es auch ein: »Gott ist nicht ein Mensch, daß er lüge . . . Sollte er etwas sagen und nicht tun? Sollte er etwas reden und nicht halten?« (Num 23,19; vgl. auch 1Sam 15,29). Gottes Gottheit erweist sich in der Wahrheit seines Wortes und der Treue seiner Ausführung.

2) Der Mensch aber ist der Lüge verfallen, indem er sich von Gott getrennt hat und ihn nicht den Herrn sein läßt, der er in Wahrheit ist. Die Propheten klagen bzw. klagen an, daß Gottes Volk der Lüge verfallen ist. Denn statt auf seinen Herrn zu vertrauen, verläßt es sich auf seine eigene Kraft und auf politische Bündnisse. Es hört auf falsche Propheten (Jer 5,31; Ez 13,19 u. ö.), die dem Volk nach dem Munde reden und falsche Heilsweissagungen aussprechen, die davon predigen, »wie sie saufen und schwelgen sollen« (Mi 2,11) und die mit Tünche über die Sünde streichen (Ez 22,28). »Ihr aber pflügt Böses und erntet Übeltat und esset Lügenfrüchte«, hat Hosea dem Volk von Gott zu verkünden (Hos 10,13). Der schlimmste Vorwurf aber ist der, daß die Menschen sich auf Götzen verlassen haben statt auf Gott, daß sie »sich von ihren Lügengötzen verführen lassen« (Am 2,4). So macht man die Lüge zu seiner Zuflucht (Jes 28,15) und verleugnet Gott (Jes 59,13; Jer 5,12). Lüge verstehen die Propheten in erster Linie nicht als ethisches Vergehen, sondern als Existenzhaltung, die sich von dem wahren Gott abwendet und deshalb dem Trug wie der Nichtigkeit des Daseins verfällt. Das Vertrauen auf den Trug der Lüge statt auf die Wahrheit Gottes nennt Jesaja einen Bund mit dem Tod (28,15). Gottes Gericht ergeht deshalb über alle, die ihn verleugnen und die Lügen verkünden: »Weil ihr Trug redet und Lügen wahrsagt, siehe, darum will ich an euch« (Ez 13, 8.9; vgl. auch Jes 28,17). Nur ein Rest wird Gottes Gericht überdauern, die, »die nichts Böses tun noch Lügen reden« (Zeph 3,13).

3) Wie bei den Propheten werden auch in den Psalmen die, die sich von Gott abwenden, als Lügner bezeichnet: »Die Gottlosen sind abtrünnig vom Mutterschoß an, die Lügner gehen irre vom Mutterleib an« (Ps 58,4). Ps 116,11 sagt in tiefer Resignation: »Alle Menschen sind Lügner.« Aber der Fromme hält an Gott fest: »Wohl dem, der seine Hoffnung setzt auf den Herrn und sich nicht wendet zu . . . denen, die mit Lügen umgehen« (Ps 40,5), denn Gott läßt sie umkommen (Ps 5,7).

4) In den at. Gesetzessammlungen ist zwar ein allgemeines ausdrückliches Verbot der Lüge nicht zu finden, aber es ist eindeutig aus einer Reihe von Verboten, die Lügen im konkreten Fall verbieten, abzuleiten. So ist vor allem die falsche Zeugenaussage verboten (Ex 20,16; vgl. Spr 21,28). Sie ist darum bes. verwerflich, weil auf die Aussage zweier Zeugen hin nach at. Recht ein Urteil gesprochen werden kann, ohne daß der Sachverhalt noch einmal in einer Beweisaufnahme nachgeprüft werden muß. Ausdrückliche Verbote finden sich ferner für den Meineid (Lev 19,12; → Verleugnen) und für die Unterschlagung von geraubtem oder gefundenem Gut (Lev 5,21f). Lev 19,11: »Ihr sollt nicht stehlen noch lügen noch betrügerisch handeln einer mit dem andern.«

5) Auch in den rabb. Texten wird ausgesprochen, daß Gott mit der Lüge nichts zu tun hat: Er hat »alles in der Welt geschaffen, mit Ausnahme der Lüge, die er nicht erschaffen hat . . . Vielmehr die Menschen haben sie in ihrem Herzen ersonnen« (Pesiqtah Rabbathi 24[125b]). Sanhedrin 103a werden vier Klassen von Menschen genannt, die Gott nicht sehen werden: die Spötter, Heuchler, Lügner und Verleumder. Lüge bedeutet Trennung von Gott, und falsches Zeugnis gegen einen Nächsten wird von Gott angerechnet, »als ob du über mich bezeugtest, daß ich die Welt nicht in sechs Tagen erschaffen habe« (Pesiqtah Rabbathi 21 107b). Falsches Zeugnis gegen den Nächsten ist also falsches Zeugnis gegen Gott selbst.

6) Was im AT und bei den Rabbinen schon sichtbar war, wird im dualistischen System der Qumrantexte vollends deutlich. Hier gehört die Lüge auf die Seite des Widersachers Gottes, zu den Mächten der Finsternis. »Dem Geiste des Unrechts eignen . . . Frevel und Lüge . . .« (1QS 4,9). Und die Lüge ist das Kennzeichen der Seinen, der Gottlosen, genauso wie entsprechend die Glieder der Gemeinde Gottes immer wieder »Söhne der Wahrheit« genannt werden. Durch die Lüge versucht Belial, die Frommen von Gott abzubringen. So wird in CD und 1QpH mehrfach ein historischer Gegner der Sekte genannt und als »Mann der Lüge« oder »Lügenprediger« bezeichnet. Aber Gott rettet den Frommen vor dem »Eifer der Lügendeuter«, die »Belialsränke gegen ihn ersinnen« (1QH 4,10), und in seinem Gericht wird er mit den Finsternismächten auch die Lüge vernichten und den Menschen reinigen von allen Greueln des Truges, indem er »den Geist der Wahrheit wie Reinigungswasser über ihn sprengt«. Der Fromme aber bekennt jetzt schon: »Belial will ich nicht in meinem Herzen bewahren. Trug und Lüge sollen sich nicht auf meinen Lippen finden« (1QS 10,22).

III Im NT begegnen 15 verschiedene Worte, die mit der Stammwurzel ψευδ- *(pseud-)* = *Lüge* zusammenhängen. Sie finden sich in nahezu allen Schriften des NT. Aber während die Synopt. nur einen recht sparsamen Gebrauch von der Wortgruppe machen, spielt sie in den johanneischen und paulinischen Schriften eine wichtige Rolle. Außer dem absolut gebrauchten Verbum, Subst. und Adj. *lügen, Lüge* und *Lügner, lügnerisch* (ψεύδομαι *[pseudomai]*, ψεῦδος *[pseudos]* und ψεύστης *[pseustæs]*, ψευδής *[pseudæs]*), die den Hauptanteil der nt. Aussagen darstellen, gibt es eine Reihe zusammengesetzter Wortbildungen, wie falsche Brüder (2Kor 11,26; → Bruder), Lügenapostel (2Kor 11,13; → Apostel), falsche Lehrer (2Petr 2,1; → Lehre), Lügenredner (1Tim 4,2), falsches → Zeugnis (Mt 15,19), Lügenpropheten (Lk 6,26; → Prophet) und falscher Christus (Mk 13,22).

1a) Das NT nimmt das at. Zeugnis von der Wahrhaftigkeit und Wahrheit Gottes auf. Tit 1,2 wird Gott als ἀψευδὴς θεός *[apseudæs theos]*, *nicht-lügnerischer Gott*, bezeichnet. Die → Wahrheit Gottes tritt nicht so sehr als unverhülltes Sein zu tage (im Sinn der griech. verstandenen ἀλήθεια *[alætheia]* als Nicht-Verborgenheit), vielmehr erweist sich seine Wahrhaftigkeit in der geschichtlichen Treue zu seinen ergangenen → Verheißungen. In diesem Sinn betont der Hebr eindringlich die Unwandelbarkeit des Ratschlusses Gottes: Gott hat seine Verheißung auch noch durch einen Eid verbürgt, »damit wir durch zwei unverrückbare Tatsachen (nämlich die Verheißung und den Eid), bei denen es unmöglich ist, daß Gott gelogen hätte, einen starken Trost haben«. Da der Gott, der Jesus von den Toten auferweckt hat, Inbegriff der Wahrheit ist, kann der angegriffene und angezweifelte Apostel Paulus die Wahrheit seiner Verkündigung nicht stärker beteuern und bekräftigen als durch den Verweis auf das Mitwissen Gottes (2Kor 11,31; Gal 1,20).

b) Die Offenbarung der Wahrheit Gottes durch Jesus Christus läßt als Kehrseite die Lüge der Menschen zutage treten. Angesichts der Christuswahrheit Gottes wird die Menschheitslüge aufgedeckt, anstelle des Schöpfers das Geschöpf zu vergöttern (Röm 1,25). Die Wahrheit der sich verdankenden Geschöpflichkeit wird in den Betrug des vergötterten, gottlosen Menschen umgelogen. Die Offenbarung des Zornes Gottes über die menschliche Ungerechtigkeit (Röm 1,18—3,20) führt in Röm 3,4 zu dem Bekenntnis: »Gott muß wahrhaftig sein, jeder Mensch aber ein Lügner« (Aufnahme von Ps 116,11).

2a) Ähnlich wie die Qumrantexte, die die at. Aussagen verschärfen, radikalisiert das JohEv. den Gegensatz von Wahrheit und Lüge zu einem Dualismus von Gott und Teufel. Joh 8,44 wird der Teufel als Menschenmörder und Lügner bezeichnet. Lüge und Tod stehen im Gegensatz zu Wahrheit und Leben des Offenbarers. Lüge meint hier nicht Irrtum, sondern den Gott entgegengesetzten Willen, die Feindschaft des Unglaubens, das Nichts, das nur in

dieser Empörung sein Sein hat. »Als solches Nichts ist das ψεῦδος *(pseudos)* (die Lüge) tötend, da es den, der es als wirklich nimmt, um seine eigentliche Existenz bringt« (Bultmann, Johannes, 243; auch Joh 8,41–47, wo Jesus seinen Gegnern lügnerisches Reden – λαλεῖν τὸ ψεῦδος *(lalein to pseudos)* – vorwirft). Damit ist nicht zuerst ein moralisches Vergehen gebrandmarkt, sondern die Feindschaft des Unglaubens gegen die Wahrheit des Offenbarers. Solches Lügen kann sich selbst durchaus als Frömmigkeit verstehen, – das ist das Unheimliche. Es geschieht überall, wo Menschen ihre eigene Ehre suchen und sich gegen die Christusoffenbarung sperren.

b) Das ergänzt der 1Joh, der die Lüge der Menschen darin sieht, daß sie »Gott zum Lügner machen«, wenn sie sagen, daß sie nicht gesündigt haben (1,10; vgl. 5,10). 1Joh wendet sich gegen Irrlehrer, die Lüge verkündigen (vgl. Offb 2,2!), indem sie Jesus nicht als Christus anerkennen (1Joh 2,22). So meint im johanneischen Schrifttum Lüge im weitesten Sinn Christusfeindschaft und als ihre Folge die trügerische, todverfallene Existenz des Menschen ohne Gott.

3a) Der Gegensatz von Wahrheit und Lüge bedingt nicht nur die Unterscheidung von Feinden und Jüngern Christi, er bleibt auch innerhalb der Gemeinde Christi bestehen in der Differenz von Gehorsam und Ungehorsam (→ Hören) gegenüber dem Wort der Wahrheit. Das Lügen liegt als ethisches Problem zunächst nicht auf derselben Ebene wie Streitsucht und Unzucht, die als Unvollkommenheiten des geschichtlichen Menschen der beständigen Heiligung (→ Heilig) bedürfen. Vielmehr spricht sich im Lügen wie im Lieben eine Grundbefindlichkeit des Menschen aus, die entweder von der Macht der Lüge oder von der Macht der Wahrheit bestimmt wird: »Warum hat der Satan dein Herz erfüllt (sic!), daß du den Heiligen Geist belogen hast?« Deshalb wird die Lüge des Ananias mit dem Tod geahndet (Apg 5,3f).

b) Aus der schon unter 2) erwähnten falschen Selbstbeurteilung des Menschen vor Gott ergibt sich im 1Joh, daß auch der Widerspruch zwischen Bekenntnis (→ Bekennen) und Leben der Gemeindeglieder sie der Lüge überführt: Behauptete Christusgemeinschaft und Fortführung eines → Wandels in der Finsternis (1,6), behauptete Christuserkenntnis und gleichzeitiger Ungehorsam gegenüber seinen Geboten (2,4), behauptete Gottesliebe und bleibender Bruderhaß (4,20) sind unvereinbar und lassen das Reden wie das Leben des Christen zur Lüge werden, die von der Wahrheit Gottes ausschließt. Auch hier zeigt sich, daß für den 1Joh die Lüge nicht nur moralisches Delikt, sondern Manifestation einer Existenz ohne Gott ist.

c) Die Mahnungen des Eph und Kol haben das einzelne Vergehen im Blick, wenn sie dazu auffordern, die Lüge abzulegen und miteinander die Wahrheit zu reden (Eph 4,25; Kol 3,9). Diese Forderung kann ausgesprochen werden, weil der Christ den »alten Menschen ausgezogen hat« und darum imstande ist, die Lüge abzulegen. Ebenso versteht die Offb die Lüge als eine konkrete Tat: In das neue Jerusalem wird niemand eingehen, der Greuel und Lüge tut (21,8; vgl. 22,15). Den Lügnern steht die Gemeinde des Lammes gegenüber: »In ihrem Mund ist keine Lüge gefunden worden« (14,5).

4) Zusammenfassend kann gesagt werden: Gott ist der Wahrhaftige als der geschichtlich Treue, der sein Wort und seine Verheißungen erfüllt. Indem er sich in Christus offenbart, wird die Gottlosigkeit des Menschen als Lüge entlarvt. Lüge ist also kein einmaliger Akt, sondern eine Existenzhaltung, die das ganze Leben bestimmt. Weil sie Auflehnung gegen den ist, der das Leben gibt, gehört zur Lüge als Betrug der → Tod. Die Existenz in der Lüge manifestiert sich in den einzelnen Taten der Lüge, so daß deutlich wird, wer den Menschen beherrscht. Der Mensch ohne Gott ist in der Lüge gefangen, ohne daß er den Betrug durchschauen kann, und damit dem Tod verfallen. Nur wo die Lüge durch die Wahrheit Christi aufgedeckt ist, der Mensch unter die Herrschaft Christi kommt und zu einem neuen Menschen wird, wird die verlogene Existenz überwunden, so daß das Ablegen der konkreten Lüge nun auch zur ethischen Forderung an den Christen werden kann.

U. Becker (Osterwald) / H.-G. Link

Lit.: LLemme, Art. Heuchelei, RE III, 1900³, 21ff – GBornkamm, Art. Heuchelei, RGG III, 1959³, 305f – NHSøe, Art. Wahrhaftigkeit, EKL III, 1959, 1716ff – JKlein/EFuchs/GGawlick, Art. Wahrhaftigkeit/Wahrheit, RGG VI, 1962³, 1511ff – MAKlopfenstein, Die Lüge nach dem Alten Testament, 1964 – ALesky, Hypokrites, Festschr. U. E. Paoli, 1964, 469ff – WGKümmel, Die Weherufe über die Schriftgelehrten und Pharisäer (Mt 23,13–26), Antijudaismus im NT?, Abh. zum christl.-jüd. Dialog II, 1967, 141f – JSchniewind, Das Evangelium nach Matthäus (zu Mt 23), NTD 2, 1968¹² – UWilckens, Art. ὑποκρίνομαι, ThWb VIII, 1969, 558ff.

Macht

Während in der Gruppe → Kraft diejenigen Vokabeln zusammengefaßt sind, die mehr die einem Wesen innewohnenden Möglichkeiten ins Auge fassen, ist für die hier behandelten Wörter charakteristisch, daß sie Wirkungen kennzeichnen, die von einem Subjekt auf andere ausgeübt werden und von daher sogar ein Abhängigkeitsverhältnis charakterisieren können. Während δύναμις *[dynamis]* mehr das dem Ausübenden innewohnende urspr. Vermögen zu physischer, geistiger, auch politischer oder militärischer Leistung sowie dessen meist spontane Äußerung bezeichnet, meint das nur in Bezug auf Personen gebräuchliche Wort ἐξουσία *[exousia]* die auf Grund der Position innerhalb einer bestimmten Ordnung zustehende und gegebene Handlungsvollmacht, unabhängig davon, ob sie unter den gegebenen Umständen ausgeübt wird oder werden kann. Insofern mit ἐξουσία *[exousia]* auch ein Amt bzw. seine Träger bezeichnet werden können, gehört hierher auch θρόνος *[thronos]*, das urspr. den Herrschaftssitz bezeichnet, von daher aber ebenfalls für Inhaber von Herrschaft bzw. Macht Verwendung findet.

δύναμις

δύναμις *[dynamis]* Vermögen, Kraft, Macht · δύναμαι *[dynamai]* vermögen können · δυνάστης *[dynastæs]* Herrscher · δυναμόω *[dynamoō]* stark machen · ἐνδυναμόω *[endynamoō]* stark machen · δυνατός *[dynatos]* stark, mächtig · δυνατέω *[dynateō]* stark sein

I 1) δύναμις *[dynamis]*, vom Stamm δυνα-*[dyna-]* gebildet, heißt *Vermögen, Kraft, Macht;* vgl. auch das Verb δύναμαι *[dynamai], können, vermögen,* und das Nomen δυνάστης *[dynastæs], Herrscher* (seit Soph.); ferner die späteren Verben δυναμόω *[dynamoō]* und ἐνδυναμόω *[endynamoō], stark machen,* und endlich das Adj. δυνατός *[dynatos], stark, mächtig,* und das davon abgeleitete nur im NT belegte Verb δυνατέω *[dynateō], stark sein, vermögen.*

2) δύναμις *[dynamis]* findet sich häufig seit Hom. in der Bedeutung *Leistungsfähigkeit* und *körperliche Kraft,* dann *Streitmacht* und *politische Macht.* Wo man in der klassischen Philosophie und Medizin auf das Wesen des Menschen reflektiert, erscheint der Begriff in seinem urspr. Sinn als *Vermögen, zu existieren und zu handeln,* das auf den körperlichen Kräften und geistigen Fähigkeiten beruht.

δύναμις *[dynamis]* wird auch auf den Bereich der Natur ausgedehnt, so auf die Kraft der Kälte und Hitze, auf die Heilkraft der Pflanzen und Elemente. Im Hell. erhält der Begriff metaphysischen Rang: Poseidonius sieht in einer Urkraft das Prinzip allen Seins. In der Stoa wird die den Stoff gestaltende Allkraft mit Gott gleichgesetzt (Alexander Aphrodiensis II,308,35ff v. Arnim). In der Gnosis wird Gott als der Allmächtige gefeiert und die Erlösung des Menschen durch Eingliederung in die himmlischen Kräfte erhofft (C. H. Poimandres I,26). Der Mensch versucht, vor allem durch Zauberei, an den übernatürlichen Kräften Anteil zu gewinnen (Jamblich Myst. II,1); der Kranke erstrebt Heilung durch einen Machterweis des Gottes Asklepios (POxy XI,1381,206ff).

II 1) In LXX ist δύναμις *[dynamis]* in der Regel Wiedergabe von hebr. *chajil* (138mal) oder *tsābā'* (113mal) und meint meist die *Heeresmacht;* es kann auch für *gᵉbūrāh, (herrschaftliche) Gewalt,* stehen (Ri 5,31; 8,21), oder für *'ōz* (1Chr 13,8) und *kōᵃch* (1Chr 29,2), *Stärke* u. a. – Der Plur. *tsᵉbā'ōth* geht oft auf die *himmlischen Heerscharen* (Ps 102[103],21); Gott ist »Jahwe Zebaoth«, dh der Herr der himmlischen Heerscharen (Ps 45[46],7.11; 47[48],8). Der persönliche Gott wird nun zum Sub-

jekt der den Menschen überragenden Macht; verselbständigte Naturkräfte und Magie sind in den Hintergrund gedrängt. Die Macht Gottes wird in erster Linie auf der Ebene der Geschichte und hier einem ganz bestimmten Volk offenbart. Der für den Glauben Israels grundlegende Machterweis ist die wunderbare Rettung der Stämme am Schilfmeer (Ex 15,6.13; Dtn 3,24; 9,26.29). Das theol. Ringen mit der kanaanäischen Religion führte dazu, daß man auch die Natur in das Kraftfeld des göttlichen Wirkens einbezog; so erscheint als umfassendster Machterweis Gottes die Erschaffung der Welt (Jer 34[27],5; 39[32],17). Auf Grund der Erfahrung des Volkes kann auch der Einzelne Gott als seine Zuflucht und Stärke preisen (Ps 45[46],1; 2Sam 22,32f). Die Kraft Gottes, die im Glaubenden wirksam wird, ist der → Geist (Mi 3,8); Gott ist Geist und nicht Fleisch und eben deshalb aller Kreatur weit überlegen (Jes 31,3f). An den meisten Stellen steht jedoch in LXX nicht δύναμις *[dynamis]*, sondern ἰσχύς *[ischys]* (→ Kraft) für hebr. *kōach* und *'ōz*; Israel hat ja nicht etwa nur das Vermögen, sondern die reale Manifestation der Macht Gottes erfahren.

2) In der jüd. Apokalyptik erwartet man von der nahen Zukunft den die Welt richtenden Erweis der Macht Gottes, von der Israel als Volk in der Gegenwart wenig erfährt. Dabei rückt der hebr. Begriff *gᵉbūrāh* gegenüber *kōach* und *'ōz* in den Vordergrund; er steht vor allem für die in der Endzeit wirkende Gotteskraft. In den Schriften von Qumran, vor allem in der Kriegsrolle, sieht man voraus, wie die Macht Gottes im Krieg der Kinder des Lichtes gegen die Kinder der Finsternis triumphieren wird; die Endzeit bringt gleichsam die abschließende, die ganze Welt umfassende Demonstration der Machttaten (*gᵉbūrōth*) Gottes, wie sie vorher von Israel allein erfahren wurden (1QM 11,1–12,5). Dabei wird Gottes Kraft auch durch menschliche Streiter und durch die »Mächtigen« (*gibbōrim*), dh die Engel, in die Tat umgesetzt. Jedoch kann Gott selbst als ein mächtiger Held (*gibbōr*) eingreifen und dem kosmischen Ringen die entscheidende Wendung geben (1QM 12,9; 1QH 6,30); der Weltkrieg wird so zum Weltgericht, das vor allem der Herrschaft des Teufels ein Ende setzt (vgl. Ass Mos 10,1; TestDan 5,13–6,4). Auch der Messias wird nach volkstümlicher Erwartung als ein siegreicher Streiter das Werkzeug der endzeitlichen Machtdemonstration Gottes sein (PsSal 17,24.42f.51). Der Lehrer der Qumrangemeinde erfährt jetzt schon Gottes Macht (1QH 4,23) und zwar als den Heiligen Geist, den er als Gabe Gottes und als Angeld der eschatologischen Vollendung in sich trägt (1QH 7,6f vgl. 1QS 4,20–22). Er sieht seine Aufgabe darin, allen Lebenden die Machttaten Gottes kundzutun (1QH 4,28f).

Wie sehr man gerade die Macht als Gottes wesentliche Eigenschaft empfunden hat, erhellt aus der Tatsache, daß in den rabb. Schriften der Begriff *gᵉbūrāh* als Umschreibung des Gottesnamens dient, aber nicht mit den widergöttlichen Mächten, dem Teufel und seinen Dämonen, verbunden wird. Dagegen werden im apokalyptischen Schrifttum die zwischen Himmel und Erde wirkenden Naturerscheinungen »Mächte« bzw. »Himmelsmächte« genannt (äthHen 40,9; 61,10; 82,8; 91,16); sie wurden von Gott unter die Regie von Engeln gestellt (Jub 2,2f). Als Spiegel der Kraft Gottes kann die Weisheit bezeichnet werden (Weish 7,25f); auch die Tora wird von Gott »Meine Kraft« genannt (Mekh Ex 3,1 zu 15,2), sicherlich deshalb, weil sie das Instrument der Schöpfung und kosmische Ordnungsmacht ist (vgl. Aboth 3,14).

Im NT ist δύναμις *[dynamis]* 118mal belegt, relativ häufig in den paulinischen Schriften; die Vokabel fehlt ganz im JohEv., den Joh-Briefen sowie 1Tim, Tit, Phlm, Jak und Jud. Während δυναμόω *[dynamoō]* und δυνατέω *[dynateō]* sich nur vereinzelt bei Paulus finden, kommt das Verb δύναμαι *[dynamai]*, *können*, als Ausdruck der *Möglichkeit*, des *Vermögens*, mit Ausnahme von Tit und Phlm auch in den Schriften vor, in denen das Subst. fehlt. III

1) In den synoptischen Evangelien und in der Apg bezeichnet δύναμις *[dynamis]* die *Macht Gottes*, die *himmlischen Mächte* (Plur.), die *Wunderkraft* (im Plur. die *Machttaten* = *Wunder*) und die *Kraft der Heilsvollendung*.

a) Gott ist der Mächtige (Lk 1,49); auch Jesus hat nach Mk 14,62 den Namen Gottes ehrfürchtig durch das Wort »die Macht« umschrieben. Sein ganzes Wirken ist vom Wissen um die Allmacht Gottes getragen: Bei Gott sind alle Dinge möglich (Mk 10,27 par; 14,35). In der Endzeit bekundet er seine Macht vor allem bei der allgemeinen Auferweckung der Toten (Mk 12,24).

b) Auch im NT wird von »Mächten«, dh kosmischen Kräften zwischen Himmel und Erde, gesprochen, die personifiziert als → Engel erscheinen können (Mk 13,25; vgl. Röm 8,38; Eph 1,21; 1Petr 3,22). Bezeichnenderweise können auch die übermenschlichen Vertreter des Bösen als machtbegabt bezeichnet werden, wobei aber angekündigt wird, daß deren Macht entweder bereits gebrochen ist oder aber in Kürze beseitigt werden soll (Mk 3,27 par; Lk 10,19; vgl. 1Kor 15,24; 2Thess 2,9; Offb 13,2; 17,13f). Denn charakteristisch für das NT und grundlegend für seine Verkündigung als einer frohen Botschaft ist die Tatsache, daß

durch Christus und an ihm die Taten geschehen sind, die man im AT und Judentum als Gottes endzeitliche Machterweise und Siege über das klimaktisch gesteigerte Böse erwartet hat.

c) Christus war mächtig in Werk und Wort (Lk 24,19). Seine → *Wunder* werden als δυνάμεις *(dynameis)* (hebr. *g^ebūrōth*), dh *Machttaten*, bezeichnet, weil mit ihnen die Kraft der Gottesherrschaft auf Erden wirksam zu werden beginnt und der Kampf gegen den Teufel auf der Ebene des menschlichen Lebens ausgetragen wird (Mt 12,22–30; Mk 6,2.5; Lk 19, 37; Apg 10,38). Jesus ist »der Stärkere«, der an der Stelle Gottes den Starken, dh den Teufel, besiegt (vgl. Mk 1,8 mit 3,22–30). Die Wunder Jesu werden durch eine ihm einwohnende Kraft gewirkt (Mk 5,30 par; 6,14). Lukas setzt die von Gott geschenkte Kraft zum Heiligen → Geist in Beziehung (Lk 1,35; 4,14; Apg 1,8; 10,38); die Wunder Jesu gelten ihm deshalb als der von Gott erbrachte Ausweis dafür, daß Jesus der Messias, der mit dem Geist Gesalbte, ist (Apg 2,22; 10,38). Mit seiner Erhöhung wird der Messias ferner zum Mittler von Gottes heilschaffender Macht. Denn in der Kraft des durch ihn verliehenen Geistes vollziehen die Boten Jesu solche mächtigen Taten (Apg 4,7; 6,8; 8,13; 19,11); auch die vollmächtige Predigt der Apostel (Apg 4,33; vgl. 6,8–10) gilt als Äußerung einer übermenschlichen Kraft.

d) Aber während alle diese Beweise des Geistes und der Kraft nur im → Glauben als solche erkannt werden (Mt 9,28) und am Unglauben ihre Grenze finden (Mk 6,5), wird der endgültige Machterweis Christi öffentlich und unwiderstehlich sein. Er erfolgt bei seiner Wiederkunft (Mk 13,26 par), wobei auch die Gottesherrschaft sich durchsetzen wird »in Macht« (Mk 9,1 par). Der Glaubende hat jetzt schon Anteil an dieser endzeitlichen Gotteskraft, weshalb seinem Handeln keine Grenzen gesetzt, für ihn alle Dinge möglich sind (Mk 9,23).

2) Johannesevangelium und Offenbarung

a) Im JohEv. kommt der Begriff δύναμις *(dynamis)* nicht vor, weil das messianische Wirken Jesu in der Sendung und in der Willenseinheit von Vater und Sohn begründet ist. Der Sohn kann nichts ohne den Vater tun (5,19.30 δύναται *(dynatai)*); seine Wunder sind aber Zeichen, die das göttliche Vermögen Jesu offenbaren (3,2; 9,16; 10,21: immer δύναται *(dynatai)*). Umgekehrt liegt das Unvermögen der Menschen, an Jesus zu glauben und in den Raum der göttlichen Wirklichkeit zu gelangen, in ihrem Verhaftetsein an die Welt der Finsternis begründet (3,3; 8,43; 14,17 οὐ δύναται *(ou dynatai)*); aufgehoben wird es durch Erwählung (6,44) und Wiedergeburt (3,5).

b) Der Seher der Offb erlebt visionär, wie das erlösende Wirken des irdischen Christus durch seine Inthronisation im Himmel gekrönt und von den Heiligen gepriesen wird. Zwar ist es Gott, dem das hymnische Lob Ehre und Macht (δύναμις *(dynamis)*) und Stärke zuerkennt (Offb 4,11; 7,12; 19,1), aber auch der erhöhte Christus ist würdig, solche Herrschermacht zu empfangen, und zwar gerade auf Grund seines Opfertodes (5,12; 12,10). Denn durch ihn hat Gott die widergöttliche Macht des Bösen und der von ihr inspirierten Weltherrscher (13,2) gebrochen und es ermöglicht, daß sich seine Königsherrschaft siegreich durchsetzt (11,17; 12,10; → Reich). In der Vision des Johannes wird das Nachtgesicht vom Menschensohn christologisch gedeutet (vgl. Offb 13,1–14,5 mit Dan 7) und der röm. Weltherrschaft und dem Kaiserkult polemisch entgegengesetzt.

3) Von Paulus wird stärker die gegenwärtig erfahrene Offenbarung der Macht Gottes betont, die vor allem als endzeitliche Kraft der Totenauferstehung, als neuschaffender Heiliger Geist verstanden wird. Diese endzeitlich wirkende Gotteskraft ist an Christus als dem Auferstandenen erkennbar geworden, und er ist als der Erhöhte jetzt ihr Träger und Mittler. Zwar kann Gottes unsichtbare Macht auch aus den Werken der → Schöpfung erschlossen werden (Röm 1,20), aber den eigentlichen eschatologischen Machterweis stellt die Auferweckung Jesu von den Toten dar (Röm 1,4; 1Kor 6,14; 2Kor 13,4; Phil 3,10; vgl. Hebr 11,19). Mit ihr ist die Erhöhung verbunden (Eph 1,20f), durch welche Christus zur »Kraft Gottes« (1Kor 1,24), dh zur dauernd verfügbaren Quelle der göttlichen Kraft für seine Kirche wird; Paulus gebraucht das Verb ἐνδυναμοῦν *(endynamoun)*, *stark machen*, um dieses Wirken des Erhöhten in den einzelnen Gläubigen auszudrücken (Phil 4,13; auch Eph 6,10;

1Tim 1,12; 2Tim 4,17; vgl. 2,1). Im Mittlerdienst Christi manifestiert sich Gottes endzeitliche Kraft auf zweifache Art, nämlich im heilbringenden → Wort und im neuschaffenden Heiligen → Geist.

a) Das Evangelium wirkt als heilbringende göttliche Kraft einmal deswegen, weil der Verkündiger aus der Kraft Christi spricht (2Tim 1,8f; 4,17) und vor allem, weil es als Wort Gottes allen Menschen das Heil zuspricht (Röm 1,16; 1Kor 1,18): Es verkündet die → Liebe des als verdammenden Weltenrichters gefürchteten Gottes, erwiesen am Kreuz, an dem Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren (Röm 5,8). Als frohe Botschaft der Versöhnung wird somit das Evangelium selbst die befreiende, heilschaffende Macht, sofern sie als solche im → Glauben erkannt und aufgenommen wird (Röm 1,16). Der Glaubende sieht durch das Evangelium, daß die im AT gegebenen Verheißungen jetzt in Kraft getreten sind, ja, er entdeckt das vorausverkündigte Evangelium Gottes in der at. Prophetie (Röm 1,2).

b) Während der natürliche Mensch nicht das Vermögen hat, Gott zu gefallen und das → Gesetz zu erfüllen (Röm 8,7f; vgl. Gal 3,21), ja in seiner Ohnmacht das Gesetz als eine zur → Sünde verführende Macht erfährt (1Kor 15,56), lebt der Glaubende wie sein auferstandener Herr aus der Kraft Gottes bzw. Christi (2Kor 6,7; 13,3f; vgl. Eph 1,19). Nicht der Gehorsam gegen das Gesetz (vgl. CD 16,4f), sondern die Liebe Christi erweist sich als Kraft, die ihn gegenüber allen kosmischen Mächten schützt (Röm 8,38f); die sich realisierende Gottesherrschaft wird als Macht erfahren, die in schroffem Gegensatz steht zum bloßen Wort (1Kor 4,19f) und zum äußeren Schein der Frömmigkeit (2Tim 3,5). Weil sie auf die Verherrlichung des Christen hinwirkt, ist die Kraft Gottes mit der Herrlichkeit (δόξα *[doxa]*; → Ehre) verwandt (vgl. Röm 1,4 mit 6,4). Auch von Paulus kann sie mit dem Heiligen Geist verbunden werden, der als Kraft der Auferstehung und des neuen, endzeitlichen Lebens wirkungskräftige und wunderbare Machttaten hervorbringt (Röm 15,19; 1Kor 12,10.28; Gal 3,5); diese legitimieren den Apostel (2Kor 12,12). δύναμις *[dynamis]* ist also der → Geist, sofern er sich im kraftvollen Wirken des Pneumatikers offenbart.

c) Der Geist setzt als Kraft Christi das Regiment des himmlischen Herrn in der irdischen Gemeinde durch, e r ist der »Christus praesens« (Käsemann). Er kann sie reinigen und richten (1Kor 5,4), kräftigen und zur Geduld erziehen und so ihre Glieder bis zum Tag des Gerichts im Glauben erhalten (1Petr 1,5; vgl. Kol 1,11; Eph 3,16f; 2Thess 1,11f). Weil er den erhöhten Herrn vertritt, wird der Heilige Geist nicht manipulierbar wie die Kraft der Magie in den Händen des Zauberers (vgl. Apg 8,18–20). Er wird auch nicht einfach zur physischen und geistigen Kraft des Menschen hinzuaddiert, sondern erweist seine übernatürliche Herkunft und seine Eigenart als Kraft Gottes gerade dadurch, daß er im schwachen Menschen mächtig wird (2Kor 12,9f vgl. 4,7; 6,4–10; 13,4; 1Kor 1,26–29). Für Paulus wird Gottes Gottheit da offenbar, wo für den Menschen nichts zu erwarten ist: Er macht die Toten lebendig und ruft das Nichtseiende, daß es sei (Röm 4,17). Darum hat Gott das nach menschlichem Urteil Schwache und Unwürdige erwählt und zum Gegenstand seiner Machterweise gemacht: Das kleine Israel, den Christenverfolger Paulus und die sozial und gesellschaftlich Schwachen in Korinth.

Vor allem aber ist das → Kreuz der Beweis für dieses Gesetz des göttlichen Handelns und eine Rechtfertigung der verachteten christl. Existenz: Christus starb am Kreuz aus Schwachheit als einer, der sich aller eigenen Macht begeben hatte; darum lebt er jetzt dank der Kraft Gottes (2Kor 13,4). Genau das gleiche gilt von der Existenz des Christen: Er ist jetzt schwach in Christus, aber gerade darum darf er erwarten, daß Gottes Kraft ihn zum Leben mit Christus befähigen wird (aaO). Demnach wirkt – rein menschlich betrachtet – Gottes Kraft am Christen auch »unter dem Gegenteil«. Als ein Gefangener sagt Paulus, er vermöge alles durch den, der ihn mächtig macht (Phil 4,13); aber die Starken in Christus sollen sich zum Dienst an ihren schwachen Brüdern verpflichtet sehen. Dadurch entgehen sie der Gefahr, die ihnen geschenkte Kraft als eigenes Vermögen mißzuverstehen und eigennützig zu gebrauchen (Röm 15,1). Fragwürdig ist die These, die Gegner des Paulus im 2Kor hätten

Jesus und sich selbst analog zum hell. Typus des »Göttlichen Menschen« verstanden und so aus der durchhaltenden δύναμις *[dynamis]* Christi allerlei Krafttaten gewirkt (D. Georgi u. a.).

d) Durch die Kraft Gottes wird der Christ der zukünftigen Vollendung versichert; zur jetzt beginnenden inneren Umwandlung kommt dann die sichtbare Umgestaltung des Leibes zum ewigen Leben. Das wird geschehen, wenn der Christ durch die Kraft Gottes, die seinen Herrn auferweckt hat, selbst von den Toten auferweckt werden wird (1Kor 6,14; vgl. 2Kor 13,4). Dann wird ihn Christus durch seine Macht verwandeln und den armen irdischen Leib dem eigenen verherrlichten Leib gleichgestalten (Phil 3,21). Deshalb gründet die christl. Hoffnung im Osterereignis und müht sich um die Erkenntnis der Kraft, die bei Jesu Auferweckung sichtbar geworden ist (Phil 3,10; vgl. 1Kor 4,19f). *O. Betz*

ἐξουσία

ἐξουσία *[exousia]* Vollmacht, Befugnis · ἐξουσιάζω *[exousiazō]* Verfügungsrecht haben · κατεξουσιάζω *[katexousiazō]* Gewalt gegen jemanden einsetzen, Amtsgewalt mißbrauchen

I ἐξουσία *[exousia]*, abgeleitet von ἔξεστιν *[exestin]*, *es steht frei, es ist möglich, erlaubt*, bedeutet die *ungehinderte Möglichkeit* und *Freiheit zum Handeln*, dann die *Vollmacht, Befugnis* und das *Recht, etwas zu tun;* vom Nomen abgeleitet sind ἐξουσιάζω *[exousiazō]*, *Recht ausüben, Verfügungsrecht haben*, und das in der Profangräzität kaum belegte κατεξουσιάζω *[katexousiazō]*, das die *Ausnützung*, aber auch den *Mißbrauch von Amtsgewalt* bezeichnet.

1) Im Unterschied zu → δύναμις *[dynamis]*, bei der die Möglichkeit und Macht auf einer dem Ausübenden inhärierenden physischen, geistigen oder natürlichen Kraft beruht und sich in spontanen Handlungen oder machtvollen Akten und Naturerscheinungen bekundet, wird mit ἐξουσία *[exousia]* die Gewalt bezeichnet, die sich im Rahmen rechtlicher, politischer, sozialer oder sittlicher Ordnung entfalten darf (Plato Def. 415b). Sie ist zB an eine bestimmte Stellung oder einen Auftrag gebunden, meint also das *Verfügungsrecht* des Königs, des Vaters und des Besitzers (POxy II,237) oder die *Befugnis* von Beamten und Gesandten (Diod S 13,36,2; 14,81,6), aber auch die *sittliche Freiheit* des Menschen, etwas zu lassen oder zu tun (Plato Def. 412d). Sie wird also nur von Personen ausgeübt; Naturkräften kann sie nicht eignen.

2) Die ἐξουσία *[exousia]* ist oft a) *Amtsgewalt* (lat. *potestas*), die nicht dynamisch wirksam zu werden braucht, sondern auch ruhen oder im Widerspruch zu den tatsächlichen Machtverhältnissen stehen kann. Die ἐξουσία *[exousia]* wird delegiert; wo sie widerrechtlich ergriffen und angemaßt wird, kann sie b) *Willkür* sein. Von dieser rechtlichen Gebundenheit des Begriffs rührt es her, daß ἐξουσία *[exousia]* auch c) das der Vollmacht entsprechende *Amt* und im Plur. d) die *Amtsträger* und *Behörden* beschreiben kann.

II 1) In der LXX begegnet ἐξουσία *[exousia]* weniger häufig als δύναμις *[dynamis]* (etwa 50 gegenüber ca. 400mal!), auch die Verbalform nur vereinzelt. Selten ist ἐξουσία *[exousia]* Wiedergabe eines hebr. Wortes (zB für *mæmschālāh, Herrschaftsgebiet, Reich* 2Kön 20,13; Jes 39,2); häufiger steht es in den griech. überlieferten Apokryphen, wo bereits die bei den Rabbinen bedeutsame Beziehung auf das Gesetz und die Bedeutung *Erlaubnis, etwas zu tun* begegnet (Tob 2,13 S). Als Hintergrund für den nt. Gebrauch ist das Buch Dan wichtig, wo ἐξουσία *[exousia]* in LXX und Theodotion meist als Äquivalent für das aram. *schāltānā', Herrschaft, Gewalt*, steht und die ganze Welt zum Wirkungsfeld hat. Die Vollmacht der menschlichen Weltherrscher liegt im übermenschlichen Bereich begründet. Sie wird von Gott, dem Herrn der Geschichte, delegiert: Er, dessen Herrschaft ewig ist (Dan 4,31), setzt die Könige ein und ab (2,21); er kann ihnen allen die Herrschaft nehmen (7,12). Das Ungenügen und die Vorläufigkeit der menschlichen Herrschaft wird in Dan 7 damit begründet, daß die Weltreiche der gegengöttlichen Gewalt des Chaos entspringen und damit den göttlichen Auftrag verleugnen. Deshalb wird am Ende der Zeiten und am absoluten Tiefpunkt menschlicher Herrschaft der »Menschensohn« (= Mensch) als Symbol für die Herrschaft von Gottes Gnaden und gerade darum echter »Menschlichkeit« inthronisiert: Ihm werden die Macht, Ehre und Königsherrschaft über alle Völker verliehen; seine Macht ist eine ewige Macht, die niemals vergeht (Dan 7,14). Mit dem »Menschensohn« ist nach Dan 7,27 das »Volk der Heiligen des Höchsten«, das wahre, endzeitliche Israel gemeint; ihm ist die Macht übergeben und alle Mächte müssen ihm dienen. – In den Bilderreden des äthHen und im 4Esr wird das Nachtgesicht von Dan 7 exegetisch weitergeführt und der »Menschensohn« mit dem endzeitlichen Weltenrichter bzw. mit dem Messias gleichgesetzt (→ Sohn Gottes, Art. υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου).

2) Josephus und Philo folgten dem gemeingriech. Sprachgebrauch, hoben aber ebenfalls die Vollmacht des Herrschers hervor. So ist ἐξουσία *[exousia]* die *Regierungsgewalt* der Könige (Jos. Vita 112; Ant. 14,302) und die von solchen Regenten oder von Behörden verliehene *Vollmacht* (Vita 72) bzw. *Erlaubnis* (Ant. 20,193). Grundsätzlich gilt auch für Jos., daß die weltliche Regierungsgewalt nicht ohne Gott erlangt wird (Bell. 2,140); keiner kann sich der Macht Gottes entziehen (Ant. 5,109). Konkret werden demnach mit dem Plur. die *Behörden* bezeichnet (Bell. 2,350). Auch die im Raum des Toragehorsams mögliche *Handlungsfreiheit* kann ἐξουσία *[exousia]* genannt werden (Ant. 4,24).

3) Rabbinischer Gebrauch. Der Bedeutungsumfang von ἐξουσία *[exousia]* ist im NT aber namentlich beeinflußt durch den im AT noch fehlenden, im rabb. Schulgebrauch jedoch wichtigen hebr. Begriff *rāschūth, Herrschermacht, Obrigkeit* (a), und *reschūth*, aram. *reschūthā'* (b), das für *Vollmacht, Befugnis, Recht* und *Freiheit, etwas zu tun* steht.

a) *rāschūth* bezeichnet die weltliche *Obrigkeit* als ganze, bes. die röm., der man mißtrauisch gegenüberstand (Aboth 1,10; 2,3). Das weltliche Regiment wurde als unteres vom oberen, himmlischen, unterschieden (j Sanhedrin VI,23d), jedoch hat man die Vollmacht Gottes nicht direkt als *rāschūth* bezeichnet, wahrscheinlich deshalb nicht, weil sie nicht abgeleitet ist. Außerdem bekämpfte man die Lehre von den »Zwei Gewalten«, auf welche von dualistisch-gnostisch denkenden Exegeten die Erschaffung der Welt zurückgeführt wurde (Gen r 1,10; vgl. b Sanhedrin 38a; b Chagigah 15a). Solche Äußerungen wurden mit Recht als häretisch verurteilt; denn sie gefährdeten den jüd. Monotheismus.

b) *reschūth* bezeichnet α) die *Machtbefugnis* innerhalb bestimmter sozialer Gruppen, so etwa der Familienangehörigen (Nedarim 10,2–4), das *Recht* des Hausbesitzers (Baba Qamma 5,3), dann die an einen bestimmten Auftrag gebundene *Vollmacht*, etwa die des Gesandten (Qiddushin 4,9). Im juristischen Sinn wird der Begriff auf β) das *Recht* zu lehren (b Sanhedrin 5a), zu erben (Ketuboth 9,5), zu heiraten (Jebamoth 4,11) usw. angewendet. Alle Macht ist von Gott delegiert. Er gibt auch den Verderberengeln Vollmacht, ihr unheilvolles Werk zu vollziehen (b Pesachim 112b; vgl. Mekh. Ex 4 zu Ex 19,21). – Schließlich ist *reschūth* γ) die *Handlungsfreiheit* im Rahmen der von Gott gesetzten Ordnung der Tora; es meint die Sache, die erlaubt ist, im Gegensatz zu Gebot und halachischer Pflicht (Baba Qamma 3,5; b Chullin 106a; b Berachoth 27b). Rabbi Aqiba hat die göttliche Vorherbestimmung allen Geschehens und die Freiheit des menschlichen Handelns in paradoxem Nebeneinander gelehrt (Aboth 3,15).

4) Wenn in den Qumranschriften der Begriff *rāschūth* nicht begegnet, so ist wichtig, daß man dort die Gegenwart von der Herrschaft des Teufels und der Macht der Finsternis bestimmt sieht (1QS 1,18.23f; 2,19; 3,23; 1QM 13,5f; 14,9; 17,5f); diese soll in der Endzeit von der Herrschaft des Erzengels Michael und des von ihm repräsentierten Israel abgelöst werden (1QM 17,7f). Der an diesen Stellen für *Herrschaft* gesetzte Begriff *mæmschālāh* entspricht dem griech. ἐξουσία *[exousia]*, das auch in LXX manchmal für *mæmschālāh* steht. In TestLev 3,8 werden die *himmlischen Mächte* als ἐξουσίαι *[exousiai]* bezeichnet (vgl. äthHen 61,10). Dieser Plur. ist gleichbedeutend mit δυνάμεις *[dynameis]*; sein Gebrauch wird wie der des ähnlich verwendeten ἀρχαί *[archai]*, *Mächte* (→ Anfang), vom hebr. *reschūjōth, Mächte*, beeinflußt sein.

III Im NT erscheint ἐξουσία *[exousia]* – 108mal belegt, am häufigsten in Offb, Lk, 1Kor – in profaner Bedeutung als *Befehlsgewalt* (Mt 8,9 par; Lk 19,17; 20,20), dann konkret als *Befehlsbereich* (Lk 23,7) und im Plur. als *Amtsträger, Behörden* (Lk 12,11; Tit 3,1). Auch in Röm 13,1 sollten die »vorgesetzten Gewalten« wie »die Regierenden« in V. 3 als die staatlichen Amtsträger und nicht etwa als Engelmächte verstanden werden.

Charakteristisch für das NT ist die Tatsache, daß ἐξουσία *[exousia]* wie δύναμις *[dynamis]* auf das Christusgeschehen und die durch dieses entstehende Neuordnung der kosmischen Machtverhältnisse und die Ermächtigung des Glaubenden bezogen ist. Beide Begriffe werden einander angenähert (Lk 9,1). ἐξουσία *[exousia]* wird nicht auf die Gabe des Geistes zurückgeführt; aber während Jesu δύναμις *[dynamis]* in seiner Salbung ihren Grund hat, so seine ἐξουσία *[exousia]* in seiner Sendung. Sie ist jene Vollmacht und Freiheit des Handelns, die 1) zu Gott selbst, 2) zu einem endzeitlichen Auftrag und 3) zum Christenstand als einer eschatologischen Existenz allgemein gehört.

1) Gottes ἐξουσία

a) Gottes eschatologische Vollmacht hängt mit seiner Rolle als Lenker der Weltgeschichte und als Weltenrichter zusammen. Er hat in eigener Vollmacht die Zeiträume und Termine innerhalb der Endgeschichte und damit deren Ablauf festgesetzt (Apg 1,7); er hat die Macht, den Menschen dem ewigen Verderben zu überantworten (Lk 12,5). Das existen-

tielle Bewußtsein der absoluten Freiheit Gottes findet seinen Ausdruck in der Vorherbestimmung des Menschen; Paulus vergleicht Gott dem Töpfer, der aus dem Ton machen kann, was er will (Röm 9,21).

b) Gott kann eschatologische Vollmacht delegieren, so beim Vollzug des Strafgerichtes, an dem Engel (Offb 6,8) oder auch andere Organe beteiligt werden (Offb 9,3.10.19). Die *himmlischen Mächte* (ἐξουσίαι *[exousiai]*) werden dagegen beim eschatologischen Geschehen kaum berücksichtigt. Sie sind meist neben den ἀρχαί *[archai]* und in gleicher Bedeutung wie die δυνάμεις *[dynameis]* erwähnt (Eph 1,21; 3,10; Kol 1,16; 2,10). Mit der Erhöhung Christi sind sie ihm unterworfen (Eph 1,21; 1Petr 3,22), jedoch ist noch nicht aller Widerstand gebrochen, was die einstweilige Fortdauer des Messiasregiments notwendig macht (1Kor 15,24). Wie in der Sicht Qumrans steht der natürliche Mensch im Machtbereich der → Finsternis und unter der Herrschaft des Teufels (Kol 1,13; Apg 26,18); als Gegensatz dazu werden das Reich des → Lichtes, die Herrschaft des Sohnes, ja Gott selbst genannt (ebd.). Im Vergleich zu Qumran erscheint die Macht des Teufels eher noch gesteigert, wenn er als »Fürst dieser Welt« (Joh 12,31; 14,30; 16,11), ja, als »Gott dieser Welt« (2Kor 4,4) bezeichnet wird. Auch kann der Teufel, wie Gott selbst, die Herrschaft über die Welt an andere delegieren, so an den → Antichristen (Offb 13,2.4.12); selbst Jesus hat er mit solch einem Angebot versucht (Lk 4,6). Jedoch ist der Dualismus vermieden, denn auch die Macht des Teufels ist von Gott gegeben (ebd.); sein Wirken ist in Gottes Plan eingeordnet und deshalb befristet (Lk 22,53). Nicht einer pessimistischen Weltschau, sondern der Frohbotschaft vom erlösenden Christusgeschehen sind die Aussagen über die Macht des Teufels einzuordnen; gerade da, wo das JohEv vom Teufel als dem »Fürsten der Welt« spricht, verkündet es dessen Sturz.

2) Die ἐξουσία Jesu

a) Die Entmachtung des Teufels (→ Satan) und der → Dämonen kündigt sich im Wirken des irdischen Jesus an, der als der von Gott Gesandte die Vollmacht hat, die Werke des Teufels zu zerstören und die Menschen seiner Herrschaft zu entreißen. Darum wird der Exorzismus auf die Vollmacht Jesu zurückgeführt (Lk 4,36), die er auch auf die ausgesandten Jünger übertragen kann (Mk 3,15 par; 6,7 par; Lk 10,19). Mit der Vollmacht Gottes handelt Jesus, wenn er einem Menschen die Sünden vergibt und sein Machtwort durch ein Heilungswunder beglaubigt (Mk 2,5–12 par; vgl. Ps 103,3). Der eschatologische Auftrag Jesu, sein Wille, Gottes Kinder zu retten, bringt ihn nach Ansicht der Pharisäer mit dem → Gesetz in Konflikt: Die Autorität der Tora wird von der Vollmacht Jesu zwar nicht aufgehoben, aber doch da durchbrochen, wo der Buchstabe und die rabb. Halacha dem Heilswillen Gottes im Wege stehen (Mt 12,10.12; Mk 3,4; Lk 14,3; Joh 5,10). Jesu Vollmacht zeigt sich auch in seiner → Lehre, die Entsetzen hervorruft (Mk 1,22.27). Denn Jesus lehrt nicht wie die Schriftgelehrten, die sich nach der Lehrtradition richten (Mt 7,29): Als der Gesalbte empfängt er wie Mose und die Propheten sein Wort aus dem Mund Gottes (vgl. Mt 11,27). Auch die Tempelreinigung setzt das Bewußtsein messianischer Vollmacht voraus (Mk 11,28).

b) Im JohEv. wird Jesu unbegrenzte Autorität mit der Sohnschaft und der Sendung begründet (vgl. zB Joh 17,2); auch die Vollmacht des Richters der Endzeit ist ihm übertragen (Joh 5,27). Aber wie der synopt. so will auch der johanneische Jesus nicht Richter, sondern Retter sein. Seine Macht ist nicht Herrschergewalt, sondern absolute Freiheit zum Dienst für die Welt: Er hat die Freiheit, sein Leben zu geben und es wieder zu nehmen (Joh 10,18). Jesu Opfer eröffnet für die Glaubenden den Zugang zum Vater: Sie erhalten dadurch die Machtbefugnis, Gottes Kinder zu werden (Joh 1,12).

c) Mit dieser Darstellung von Jesu Vollmacht hat das JohEv. das Osterereignis antizipiert. Denn mit seiner an Ostern erfolgenden Erhöhung (→ Höhe) hat Jesus von Gott alle Macht im Himmel und auf Erden empfangen (Mt 28,18). Damit wird die Vision Daniels von der Inthronisation und Machtbegabung des Menschensohnes erfüllt (vgl. Dan 7,14). Aber an der Stelle des Kollektivs der Heiligen des Höchsten steht nun Christus. Außerdem wird die Macht Gottes nicht durch gewaltsame Unterwerfung der Völker durchgesetzt, sondern mit der Ausbreitung des Ev., das die Welt für den Glauben an Christus gewinnen soll; die

Kirche, nicht die Königsherrschaft Israels, ist die äußere Gestalt des messianischen Regiments auf Erden (Apg 1,6–8). Denn Kreuz und Erhöhung des Christus bedeuten die Entmachtung des Bösen, das Gericht und die erlösende Weltenwende; darum müssen sie als frohe Botschaft aller Welt verkündigt werden. Deshalb werden vom erhöhten Herrn Boten zum Dienst am Ev. ausgesandt und ermächtigt (Mt 28,18–20). Analog zu Jesu irdischem Dienst und im Einklang mit dem Inhalt der Osterbotschaft erhält der → Apostel Christi die Vollmacht, den Heiligen Geist zu geben (Apg 8,19), zu bauen, nicht etwa zu zerstören (2Kor 10,8; 13,10). Auf Grund seines geistlichen Dienstes an der Gemeinde besitzt der Apostel das Recht, sich von der Gemeinde in leiblicher Hinsicht versorgen zu lassen (1Kor 9,4–6; 2Thess 3,9); an diesen Stellen meint ἐξουσία *(exousia)* die *Berechtigung*.

3) Die ἐξουσία der Glaubenden

Die Vollmacht des Glaubenden ist in der Herrschaft Christi und der endzeitlichen Entmachtung aller Gewalten begründet. Sie bedeutet deshalb → Freiheit: Der Christ ist ein freier Herr aller Dinge (vgl. Luther). Alles ist ihm erlaubt (1Kor 6,12; 10,23 ἔξεστιν *(exestin)*); diese von Paulus aufgenommene These der enthusiastischen Christen in Korinth ist grundsätzlich richtig. Der Glaubende hat volle Handlungsfreiheit, weil das Gesetz als Verbot und Schranke durch das erlösende Heilsgeschehen und die Gabe des Geistes der Freiheit aufgehoben sind; er hat freie Verfügungsgewalt über alles, weil nach Christi Erhöhung nichts mehr unter der Herrschaft der Mächte steht. Aber die theoretisch unbegrenzte Freiheit wird praktisch beschränkt durch das, was dem einzelnen Christen und der Gemeinde im Blick auf die noch ausstehende völlige Erlösung von Nutzen ist (1Kor 6,12; 10,13). Denn weil das eschatologische Werk Gottes am einzelnen Christen und an den Strukturen der Welt noch nicht zum Abschluß gekommen ist, gilt es, die eigene, an das Fleisch des alten Adam gebundene Existenz und das Gewissen des schwachen Bruders nüchtern in Rechnung zu stellen, anstatt die Freiheit so konsequent zu gebrauchen, als sei die Auferstehung des Christen schon geschehen. Gerade der schrankenlose Gebrauch der Freiheit könnte den Christen in eine neue Knechtschaft stürzen; er soll sich aber von nichts beherrschen lassen (1Kor 1,12).

O. Betz

θρόνος *(thronos)* Stuhl, Thron, Sessel

θρόνος

I 1) θρόνος *(thronos)* (vom idg. Stamm *dhere-, halten,* verwandt mit lat. *firmus* und deutsch *dingen* = *festmachen*) bezeichnet bei Hom. einen *Stuhl* mit daran befestigtem Fußschemel (θρῆνος *(thrænos)*, so Hom. Od. 19,57), später meist erhöht, mit Rücken- und Armlehne. Das Wort, anfangs noch ohne besondere Symbolkraft, ist sehr verbreitet, im Gegensatz zu lat. *thronus* (erst seit Sueton), das nur den Sitz einer Gottheit bezeichnet. Diese Bedeutung dringt im Griech. erst später ein. Dann kann es, auch als Plur. θρόνοι *(thronoi)*, übertragen für *Macht* gebraucht werden (so Aischyl. Prom. 228; vgl. Kol 1,16 »Engelmacht«). Daß man auf dem Thron sitzt – κάθημαι *(kathæmai)*, *sich setzen, sitzen* –, gilt als Zeichen herrschaftlicher oder gottheitlicher Würde (Hom. Il. 4,1; Od. 16,264).

2) Im griech. Bereich gibt es seit mykenischer Zeit den Sitz des Hausherrn als Ehrensitz, der über Kreta aus dem Orient übernommen worden ist. Aber er wird auch Gästen und Sängern angeboten, bedeutet also keine Höherstellung im orientalischen Sinn. Er wird den Toten im Weihrelief zugestanden, in der Epik den Göttern (Aischyl. Eumen. 229), vor allem Zeus (Hom. Il. 8,436–442), und in der Plastik abgebildet. Als Thronkult kann man das kaum ansprechen. Darstellungen eines leeren Götterthrons sind selten und spät.

II 1) Der Königsthron im eigentlichen Sinn stammt aus dem Orient. Das Sitzen bezeichnet die schlechthinnige Überordnung des absoluten Herrschers, seine Unvergleichlichkeit mit der ihm untergebenen Welt. Es ist Vorrecht des Herrschers, auf dem Thron zu sitzen (κάθημαι *(kathæmai)*), während der Betende bzw. Dienende vor ihm steht (zB Hammurabi-Stele; vgl. Grollenberg, Kleiner Bildatlas zur Bibel, 104, Abb.). Erst wenn der König sich auf den Thron setzt, ergreift er endgültig die Herrschaft. Der prachtvolle Schmuck deutet göttliche Würde an: Zur Seite des Thrones rechts und links stehen dienende Himmelswesen, Cheruben, geflügelte Tierleiber mit Menschenhaupt oder Löwen als Sinnbilder der Herrscherkraft (vgl. 1Kön 10,18ff). Charakteristisch für das orientalische

Denken ist das Ineinanderfließen von Königs- und Gottesmacht, das den Griechen bis zu Alexander d. Gr. fremd blieb. Der irdische Herrscher wurde als »Sohn« oder gar als Inkarnation des himmlischen verehrt (zB in Ägypten). Die Art ihres Thronens wird in gleicher Weise dargestellt.

2) Das AT bleibt zunächst selbstverständlich in der orientalischen Thronsymbolik. Der *Thron* (hebr. *kissē'*) ist seit der Königszeit Vorrecht des Herrschers (Gen 41,40), seiner Verwandten (1Kön 2,19) oder Stellvertreter (Neh 3,7). Da der König urspr. zugleich Richter ist, wird der Thron sowohl Sinnbild der Herrschermacht (2Sam 3,9; 14,9) wie des Gerichts (Ps 122,5). Dabei ist der Thron das Bleibende gegenüber seinen wechselnden Inhabern: So kann die Natanverheißung von der bleibenden Dauer der davidischen Herrschaft (2Sam 7,13) an den Thron geknüpft werden (vgl. auch 1Chr 28,5; 29,23). An sie vor allem schließt sich später die Hoffnung auf den ewigen Thron des Messias, der aber im Judentum mit dem Thron Gottes nicht identisch ist (s. u. II,5).

3) Natürlich wird im AT der Thron auch zum Ausdruck der Macht und Gerechtigkeit Jahwes. Diese kann aber mit der Königsmacht – bei aller Übernahme orientalischen Hofstiles – nicht einfach zusammenfallen: Der israelitische König steht zu Jahwe nur im Adoptionsverhältnis (Ps 2,7). – Jahwes Thron wird im AT auf verschiedene Weise beschrieben und lokalisiert. Jer bezeichnet einerseits Jerusalem (3,17), andererseits (mehr im übertragenen Sinn) Israel als Thron Jahwes (14,21 θρόνος δόξης *[thronos doxæs]*). In seiner großen Zukunftsvision schaut Ez den neuen Tempel als Stätte des göttlichen Throns (43,7), während im letzten Teil des Jes-Buches der Himmel als Jahwes Thron bezeichnet wird.

Die Besonderheit des göttlichen Thronens wird, neben der gewaltigen Thronvision des Jes (6,1ff; vgl. auch 1Kön 22,19), am deutlichsten bei Ez (1,4ff): Hier wird die Königsmacht Jahwes als transzendente Weltherrschaft gesehen. Der Prophet schaut 4 dienende Cherubenwesen, Repräsentanten der Weltherrschaft ihres Herrn. Während sie mit ihren je 4 Gesichtern allgegenwärtig der Welt zugewandt sind, ruht über ihren ausgespannten Flügeln »schimmernd wie ein furchtbarer Kristall« (1,22) das Gewölbe, das nach dem Schöpfungsbericht (Gen 1,6f) die Verderbensfluten von der Schöpfung fernhält. Erst über diesem, also schlechthin außerhalb der den Menschen zugänglichen Welt, wird in überirdischem Lichtglanz der Thron Gottes geschaut. Hier ist plastisch, nicht begrifflich, das unbedingte »Oberhalb« Gottes zugleich mit seiner Allgegenwart in der Welt ausgesagt.

Ähnlichen Sinn hat wohl der Thron des »Uralten« in der Gerichtsvision des Dan (7,9). Die dabei genannten, viel umrätselten Throne sind wohl den Beisitzern der Gerichtsverhandlung zugedacht. Wer damit gemeint ist, bleibt ungewiß. Sie werden später auf die »auserwählten Heiligen« gedeutet (vgl. Mt 19,28; 1Kor 6,2; Offb 20,4).

4) Die verborgene Dynamik dieser Throntheol. offenbart der Ritus der Thronbesteigung Jahwes, der sich in manchen Zeugnissen widerspiegelt (Ps 24; 93; 96–99): Jahwes Thronen ist kein untätiges Repräsentieren, sondern ein eben gewonnener Kampf. Dies wird bes. deutlich in Ps 93; das Motiv des Kampfes begegnet aber auch Ps 46 und 89,7ff. »Das Fest (der Thronbesteigung) feiert Jahwe als den Sieger über den Drachen, das Urmeer und alle seine Feinde, als Weltschöpfer, König und Weltherrscher« (Mowinkel, Religion und Kultus, 76). Bei diesem zum Neujahrsfest gehörigen Ritus spielt die Bundeslade eine Rolle als »leerstehender Gottesthron«: Jahwe wird als unsichtbar gegenwärtig »thronend über den Cherubim« (Ps 99,1), welche die Deckplatte der Lade flankieren, vorgestellt. Später ist die Lade jedoch nur noch »irdische Entsprechung des himmlischen Thronsitzes« (Eichrodt, Theol. AT II,102).

5) Das Spätjudentum zählt – im Anschluß an Ps 93 – den Thron Jahwes zu den »vorweltlichen Schöpfungen« (Schmitz, ThWb III,163). Der Thron Jahwes wird zwar ausführlich beschrieben (äthHen 14,18ff; slHen 20–22), aber ein Sitzen des Messias auf diesem Thron wird nur im äthHen erwähnt (51,3; 55,4; 62,2.3.5 u. ö.). Es wäre dem Judentum, das im Messias einen Menschen sah, als Profanierung erschienen. Bei Hen übt jedoch der Messias, hier eine Himmelsgestalt, das Gericht vor dem Thron Gottes aus (45,3; vgl. dazu H. Bietenhard, Die himmlische Welt, 53–77).

In Qumran haben im Anschluß an Ezechiels Thronwagenvision Spekulationen über Gottes Thron eine gewisse Rolle gespielt.

III 1) Das NT bringt zu diesem at. Vorstellungskreis vom Thron sachlich nichts hinzu. Es übernimmt ihn unbefangen, wenn auch ohne Betonung, außer in Offb, wo der Thron (L: Stuhl) eine beherrschende Rolle spielt (dort 41mal gegen 14mal im übrigen NT). So wird Mt 5,34 der Himmel nach Jes 66,1 von Jesus als Gottes Thron bezeichnet (ähnlich Mt 23,22; Apg 7,49). Ebenso erscheint traditionell die Natanverheißung Lk 1,32 auf den messianischen Thron übertragen (vgl. auch Apg 3,20f). Der LXX werden Genitivverbindungen nachgebildet wie »Thron der Herrlichkeit« (Mt 19,28; 25,31; vgl. 1Sam 2,8) und »Thron der Gnade« (Hebr 4,16).

2) Auffallend ist im NT das Sitzen des Menschensohns auf dem göttlichen Richterthron. Neu ist dabei nicht die Vorstellung als solche (s. o. Hen!), sondern der Anspruch eines

geschichtlichen Menschen, dieser endzeitliche Richter zu sein. Mt 19,28 wird solches Thronen sogar den 12 Aposteln als Mitrichtern über Israel verheißen (→ Nachfolge, Art. ἀκολουθέω). Mt 25,31ff vollzieht der Menschensohn von seinem Herrlichkeitsthron aus, ohne Beisitzer, das Weltgericht. Gerade darin ist der provozierende Anspruch Jesu zu hören. Bildlich stehen diese Aussagen in Spannung zu denen, die nach Ps 110,1 den Messias »zur Rechten Gottes gesetzt« schauen (→ Hand, Art. δεξιός), ohne daß ein sachlicher Widerspruch erkennbar wäre.

3a) Im Hebr tritt der Begriff »Gnadenthron« (θρόνος τῆς χάριτος *[thronos tæs charitos]* 4,16) in versteckten Gegensatz zu der gelegentlichen rabbinischen Vorstellung von zwei göttlichen Thronen, dem der Gerechtigkeit und dem der Gnade: Seitdem der himmlische Hohepriester menschliche Schwachheit erduldete, ist der Charakter der göttlichen Majestät endgültig als Gnade kundgetan.

b) In dem Taufhymnus Kol 1,15–20 werden V. 16 θρόνοι *[thronoi]* neben Hoheiten (κυριότητες *[kyriotætes]*), Gewalten (ἀρχαί *[archai]*) und Mächten (ἐξουσίαι *[exousiai]*) genannt (vgl. Eph 1,21). Bei dieser auf slHen 20 und TestLev 3 fußenden Aufzählung handelt es sich um verschiedene Gruppen von Engeln, die zum himmlischen Thronrat gehören (vgl. 1Kön 22,19). Die Bezeichnung θρόνοι *[thronoi]* könnte daher rühren, daß dieser Engelgruppe Throne zur Verfügung stehen (vgl. Offb 4,4; ThWb III,167). Im Rahmen des Hymnus besagt die Aufzählung, daß die Schöpfermacht Christi nicht nur das Sichtbare, die Erde, sondern auch das Unsichtbare, die Engelwelt, umfaßt.

4a) Namentlich das Thronbild der Offb fußt auf dem des AT (Ez!) und führt es weiter, grundlegend in Kap. 4: Der Thron bezeichnet wieder die überweltliche Hoheit Gottes. Das »Kristallmeer« (V. 6) ist sicher nicht das Völkermeer (Hartenstein, 82ff), sondern das Firmament, wie in Ez 1. Neu sind die 24 Ältesten auf ihren Thronen (V. 4) als die Spitzen des himmlischen Hofstaates. Ihre Funktion ist die der obersten Engel, nämlich Anbetung: Sie sinken von ihren Thronen und huldigen »dem, der auf dem Thron sitzt« (V. 10).

b) Ein neues Moment erscheint erst in Offb 5,6ff: »Inmitten« des Thrones (nicht »zwischen«, so leider noch Z), also im Mittelpunkt des anhebenden göttlichen Weltgerichtes, erscheint der, der es vollzieht, »das geschlachtete Lamm«: Christus wird hier, in der höchsten Glorie, mit dem Bild tiefster Wehrlosigkeit beschrieben. Nirgends zeigt sich die Paradoxie der nt. Christusoffenbarung so deutlich wie hier. Die Gottesmacht, die die christl. Gemeinde anbetet, ist menschlich gesehen schlechthin Ohnmacht. Christus vollzieht das Gericht als Selbstopfer. Der auf dem Thron sitzt, wurde Mensch. Damit verwandelte er Macht in Dienst und Bruderschaft. Dem huldigt am Ende der Zeiten die ganze Kreatur (5,13).

c) Neben dieser christl., Glauben fordernden Konzeption des Thrones erscheint in der Offb (ähnlich 2Thess 2,4) auch der Gegenthron des Antichrists, der seinerseits Unterwerfung fordert und Gewalt proklamiert (13,4ff). Auch dieser Thron bezeichnet Herrschaft, aber nicht die des Lammes, sondern des Drachens (13,2). Aber seine Herrschaft unterliegt dem Zorngericht des Lammes (16,10). Sie hat, entgegen dem Augenschein, keine Dauer. Der Thron des Lammes behält das letzte Wort (22,1). *Chr. Blendinger*

ZUR VERKÜNDIGUNG V

I. Was Macht vermag und bedeutet, stellt sich uns heute anders dar als früheren Generationen. Begegnete sie dem Menschen urspr. als Naturgewalt, der er sich ausgeliefert fühlte und der er darum göttlichen oder dämonischen Rang beimaß, so denken wir heute beim Gebrauch des Begriffes vorwiegend an technische oder wirtschaftliche, militärische oder politische, auch an kulturelle und geistige Macht, durch die Menschen auf das Leben anderer Einfluß ausüben. Nur noch selten sieht sich der Mensch in den hochtechnisierten Ländern überhaupt dem Phänomen der Naturgewalten gegenübergestellt. Die Macht ist entgöttert, ihr Verständnis säkularisiert worden. Hat sie seither ihren bedrohlichen Charakter verloren?

Allenthalben scheint der Macht eine Tendenz zur Anhäufung und Konzentrierung innezuwohnen, durch die der Spielraum des Einzelnen, die Möglichkeit freier Entscheidung, zunehmend eingeschränkt werden. Dabei verschwinden, je komplizierter das menschliche Leben wird, die Inhaber der Macht immer mehr aus der Erkennbarkeit in die Anonymität, so daß schließlich gar die Systeme oder Verhältnisse für die wahren Machthaber gehalten werden. Sie sind die neuen Götter, denen man sich beugen oder die man stürzen muß. So gewiß Macht, auch Machtkonzentration, zur Meisterung unseres Lebens und zum Schutz des Rechtes unabdingbar notwendig sind, so sehr ist doch andererseits das Vertrauen in ihre rechte und gute Handhabung zutiefst erschüttert. Alle menschliche Macht erscheint in diesem Zwielicht, ist der Zweideutigkeit verfallen.

Läßt sich diese Gebrochenheit des Urteils überwinden? Wenn etwa die einst optimistisch gehegte Überzeugung, durch immer weitere Steigerung technischer Macht könnten die Probleme der Menschheit gelöst werden, angesichts der Diskrepanz zwischen Möglichkeit und (zB sozialer) Wirklichkeit verloren gegangen ist, bedeutet dies dann die Nötigung zum Verzicht auf weitere Entfaltung der Technik? Liegt es wirklich in der Linie der Schrift, wenn Christen meinen, dem Rad des technischen Fortschritts in die Speichen fallen und die dadurch den Menschen zuwachsende Macht grundsätzlich verdammen zu müssen? Nach dem biblischen Schöpfungsbericht hat Gott den Menschen zum Herrn über die Erde bestimmt: Er soll sie sich untertan machen und über alle lebenden Wesen herrschen (Gen 1,28). Das schließt aber den Auftrag zur Forschung und Gestaltung, zur Kultivierung und Ordnung im weitesten Sinne ein. Und auch die Rede vom Menschen als dem Bilde Gottes bringt diese Bevollmächtigung und Beauftragung als Platzhalter des unsichtbaren Gottes, als »Treuhänder für die ganze Schöpfung« (Botschaft der IV. Vollversammlung des Weltrates der Kirchen) zum Ausdruck. Will sie nicht, konsequent durchdacht, sagen, daß Gottes Macht, ohne daß er sich selbst ihrer begeben hätte, doch auf der Erde durch Menschen vermittelt, dh auf humane Weise offenbar werden soll? Auf humane Weise —, indem also diejenigen, die Macht ausüben, sie gleichsam »bedienen«, ihre Grenze und ihren Bestimmungszweck nicht selbst setzen, sondern sich sagen lassen, und daß Machtgebrauch und Menschlichkeit nicht länger voneinander getrennt werden.

Wo liegt der Grund dafür, daß es dazu meist nicht gekommen ist, sondern der Mensch die ihm gegebenen Möglichkeiten usurpiert und für den eigenen Vorteil zu Lasten seiner Mitmenschen eingesetzt hat? Sollte zutreffen, was JBurckhardt im III. Bd. seiner Weltgeschichtlichen Betrachtungen sagt: »Und nun ist die Macht an sich böse, gleichviel wer sie ausübe . . .«? Daß ihr eine Verlockung innewohnt, daß sie ihren vermeintlichen Inhaber unter den Zwang ständiger Machtsicherung und -erweiterung bringen und damit zum Sklaven machen, selbst aber zum Götzen werden kann, wird kaum jemand bestreiten wollen. Wer von diesem Götzen lebt, singt sein Lied, identifiziert sich mit ihm — wie im NT die Besessenen. Und immer wird er behaupten, sein Dienst diene der besseren Wohlfahrt aller. So lauert hinter der Macht auch heute »das Dämonische«, wie immer es der aufgeklärte, mündige Mensch bezeichnen will. Im Gespür für die Gefährdung der eigenen Existenz durch etwas, das zugleich für seine Erhaltung unverzichtbar ist, dürfte die Unsicherheit des Menschen dem Phänomen der Macht gegenüber ihren Grund haben.

Liegt die Lösung des Problems in der K o n t r o l l e der Macht, wie sie auf der Basis des demokratischen Gedankens immer lauter gefordert wird? Sie ist insofern realistisch, als sie mit der Versuchbarkeit und Schwachheit des Menschen rechnet und die Versuchung des Mißbrauchs weitgehend zu bannen vermag, der jeder im Besitz von Macht Stehende ausgesetzt ist. Freilich, sie selbst könnte unversehens wieder in ein Streben nach mehr Macht umschlagen oder zum allgemeinen Schaden — etwa mangels zureichender Kenntnis der Zusammenhänge und Ursachen — die nötige Ausübung von Macht blockieren. Gleichwohl, die *»balance of power«*, bekannt als Grundsatz der Verfassungen und der außen- und innenpolitischen Verhältnisse, scheint das relativ beste Mittel, Machtausübung zugleich zu ermöglichen und zu beschränken.

Liegt die Möglichkeit und Versuchung zum Mißbrauch in der Macht als solcher, so doch wohl kaum die Veranlassung dazu. Da es zum Wesen der Macht gehört, daß Nutzen oder Schaden von ihr nur durch ihre Anwendung ausgehen können, dürfte es sich letztlich um ein Problem des Umgangs mit der Macht, also des menschlichen Verhaltens handeln. Sollte dann aber nicht der Mißbrauch der Bestimmungs- und Verfügungsmöglichkeit über Menschen und Mittel seine tiefste Ursache darin haben, daß der Mensch nicht mehr abhängig von Gott und seinem Auftrag sein, sondern seinerseits die anderen und die Welt nach dem Bilde seiner Vorstellungskraft umformen will? Diesen Menschen nennt die Bibel den gefallenen Menschen. Solange er lebt, behält alle menschliche Macht ihre Problematik. Auch im Namen Gottes sind Machtmißbrauch und Gewalttat geschehen! Aber hat denn unter dem entgötterten Himmel eitel Humanität Einzug gehalten? Zeigt sich nicht auch dies, daß der Versuch der Ausklammerung Gottes auch dem menschlichen Lebensbereich seine feststehende Mitte nimmt und damit die Maßstäbe des Verhaltens der Willkür preisgibt?

II. Die Hoffnung der Bibel richtet sich darum auf ein Weltregiment, das durch den Frieden Gottes als gerechte Ordnung aller Verhältnisse bestimmt ist und damit auch allen Menschen die wahre Freiheit bringt. Das ist schon im AT erkennbar, indem das im ersten Buch der Bibel gezeichnete Bild von der Herrscherstellung des Menschen im Kosmos im seiner Entstehungszeit nach letzten Buch des AT — nun im endzeitlichen Horizont — wiederkehrt (Dan 7 die Vision vom Menschensohn, der mit der Herrschaft über die Welt belehnt wird). Das hier gebrauchte Bild des von oben kommenden, ewig dauernden Reiches, das durch den »Menschensohn« (→ Sohn Gottes), den vor Gott stehenden, endzeitlichen Menschen dargestellt wird, kann doch nur dahin verstanden werden, daß die Erfüllung der Hoffnung auf ein wahrhaft humanes Weltregiment nicht von den Mächtigen dieser Erde, überhaupt nicht aus dem Schoße der (alten) Menschheit heraus erwartet wird, sondern erst mit dem neuen Menschen kommen kann und somit Gottes Gabe ist.

Das NT verkündigt dann, daß Jesus dieser neue Mensch ist, die Erfüllung der Hoffnung auf die neue Weltordnung, indem ihm nun alle Macht im Himmel und auf Erden gegeben ist (Mt 28,18). Er widersteht der Versuchung zum eigennützigen Gebrauch der Macht, wie es die Perikope von seiner Begegnung mit dem Satan in der Wüste ausdrücken will und wie es die Evangelisten bei seinem Weg ans Kreuz und zum Tode deutlich erkennen lassen. Sein irdisches Wirken ist dadurch gekennzeichnet, daß er sich aller eigenen Kraft entäußert und Gottes Macht durch sich wirken läßt, indem er zum Diener der anderen wird. Es ist weiter dadurch charakterisiert, daß er sich an die Außenseiter der Gesellschaft, an die von ihren Mitmenschen Gemiedenen und, wie man glaubte, der Macht des Teufels Verfallenen wendet. Indem er ihnen das Menschsein vor Gott und mit den anderen wieder ermöglicht, tritt die Kraft der Gottesherrschaft in Erscheinung und wird zugleich ein Maßstab für den Gebrauch aller den Menschen anvertrauter Macht aufgerichtet: Müßte nicht auch sie der Versöhnung und dem Ins-Recht-Setzen dienen?

Aber Jesus erregte gerade mit diesem Weg Anstoß und Ärgernis. Sollte das Gottes Machthaber sein, der sich so verachten und verstoßen läßt und schließlich schimpflich am Galgen endet, als gescheiterter Rebell? Es kann deshalb kaum verwundern, wenn bei einem Vergleich des Gekreuzigten mit den Mächtigen dieser Zeit oder anderen Machtentfaltungen der Geschichte die Rede von der Macht Gottes nicht mehr recht verfangen will. Muß sie nicht geradezu absurd erscheinen? Geht der Himmel nicht doch mit den stärksten Flinten, wie das Sprichwort sagt? Es ist die Situation des 73. Psalms, die damals wie heute von denen, die es mit diesem Gott halten, als Spannung zu ertragen ist. So steht im Zentrum der nt. Botschaft gerade die Erkenntnis, daß Gottes Macht sich eben nicht im Glanz offenbart, sondern hinter → Kreuz und → Leiden verbirgt. Das eigentümliche Beieinander von Machtfülle und Machtverzicht, von vollmächtigem »Ich aber sage euch« und verzweifeltem »Mein Gott, warum hast du mich verlassen?« enthüllt das Wesen des Weges Jesu und der Machtäußerung Gottes.

III. Wenn nun aber Christ-Sein → Nachfolge Jesu bedeutet, oder, anders gesagt, → Gemeinschaft mit Christus, Zugehörigkeit zu seinem → Leib, dann kann auch der Umgang des Christen mit der Macht und sein Urteil darüber nur von Jesus her und durch seinen Geist bestimmt sein. Wird die Kirche sich von daher nicht immer wieder bei ihrem Wirken in der Gesellschaft fragen müssen, ob sie in den Wegen ihres Herrn geht, also ohne Demonstration eigener Macht auf das Wirken der Macht Gottes hofft? Es könnte ja sein, daß sie, dem menschlichen Gefälle folgend, sich selbst aufzubauen, zu sichern, Eindruck zu machen sucht und damit den Weg des Kreuzes verlassen hätte. Würde sie, indem sie sich selbst unter die »Mächte« als Konkurrentin einreiht oder gar den Anspruch einer – nur geistigen? – Alleinherrschaft erhebt (man denke an vorkonziliare Konkordate, an Tendenzen der Schul- und Kulturpolitik und staatsvertraglich gesicherter Privilegien), nicht blind und untauglich für ihren prophetischen Auftrag, allen Machtbestrebungen der Menschen den Anspruch Gottes entgegenzuhalten? Jedenfalls ist die »Durchsetzung« des Evangeliums mit Mitteln menschlicher Macht zum Scheitern verurteilt, weil sie das Kreuz zur Farce macht, an dem allein doch Glaube entstehen kann.

Wer immer mit Christus verbunden ist, wird, wenn er für sich selbst Macht sucht, in deren Sog geraten und Christus verlieren. Die Macht Gottes soll nach seiner Verheißung da erfahren werden, wo Menschen in den Weg Jesu zu den Unterdrückten und Gequälten eintreten. Freilich, wohl nur der wird Freiheit und Vollmacht haben, der Tyrannis und Versklavung entgegenzutreten, der nicht die angefochtene Position für sich selbst sucht. Vielleicht ist der Weg des gewaltlosen Widerstandes hier dem Evangelium am angemessensten (M. L. King, aber auch M. Gandhi). Aber es wird dem Christen auf diesem Wege der Ohnmacht menschlich kaum anders ergehen als seinem Herrn. Gott hat die Erhöhung hinter das Kreuz gestellt (vgl. Phil 2,5ff).

Bedeutet das für den Christen den grundsätzlichen Verzicht auf die Ausübung der Macht, auf die Einnahme entsprechender Positionen, wie er von manchen gefordert wird? Oder könnte es doch nötig sein, auch auf die Gefahr des Schuldigwerdens hin, um des Schutzes der Schwachen und um einer besseren Gerechtigkeit willen angetragene Macht zu ergreifen, weil nur mit ihrer Hilfe eine Änderung der Verhältnisse erreichbar ist? Ist aus diesem Grunde im Extremfall womöglich sogar die aktive Bekämpfung der die Macht Mißbrauchenden gefordert (vgl. schon die reformatorische Diskussion um den Tyrannenmord)? Solche Fragen können wohl nur in je konkreter Entscheidung und persönlichem Wagnis beantwortet werden; in einem kasuistischen System ist für sie kein Raum. Eines aber ist gewiß: Wer die Hand an die Hebel der Macht legt, darf von der christl. Gemeinde nicht allein gelassen werden; er braucht neben sich den Bruder, der ihm Mund und Priester Gottes wird. Darum bedarf die Welt einer Gemeinde, die in der Freiheit Christi lebt und so in der Welt die Hoffnung auf die kommende Machtoffenbarung Gottes lebendig hält.

O. Betz/L. Coenen

Lit.: OSchmitz, Der Begriff δύναμις bei Paulus, in: Festschrift A. Deißmann, 1927, 139ff – WGrundmann, Der Begriff der Kraft in der neutestamentlichen Gedankenwelt, 1932 – GvRad/KGKuhn/KLSchmidt, Art. βασιλεύς, ThWb I, 1933, 562ff – WFoerster, Art. ἐξουσία, ThWb II, 1935, 559ff – WGrundmann, Art. δύναμαι, ThWb II, 1935, 286ff – OSchmitz, Art. θρόνος, ThWb III, 1938, 160ff – CSchneider, Art. κάθημαι, ThWb III, 1938, 443ff – HvCampenhausen, Zum Verständnis von Joh 19,11, ThLZ 78, 1948, Sp. 387–392 (= Aus der Frühzeit des Christentums, 1963, 125–134) – ESchweizer, Die Herrschaft Christi und der Staat im NT, BEvTh 11, 1949 – HvCampenhausen, Zur Auslegung von Röm 13, Festschr. f. A. Bertholet, 1950, 97ff (= Aus der Frühzeit des Christentums, 1963, 81ff) – KHartenstein, Der wiederkommende Herr, 1954², 82ff – AStrobel, Zum Verständnis von Röm 13, ZNW 47, 1956, 67ff – HBardtke/HDWendland, Art. Macht, EKL II, 1958, 1205ff – OMichel, Das Problem des Staates in nt. Sicht, ThLZ 83, 1958, 61ff – EKäsemann, Röm 13,1–7 in unserer Generation, ZThK 56, 1959, 316ff – EBammel, Ein Beitrag zur paulinischen Staatsanschauung, ThLZ 85, 1960, Sp. 837–840 – FCMorrison, The Powers That Be, 1960 – NSöderblom/DGeorgi/KELøgstrup/RDahrendorf, Art. Macht, RGG IV, 1960³, 564ff – OCullmann, Der Staat im NT, 1961² – BGerhardsson, Memory and Manuscript, ASNU XXII, 1961, 223.292 – GDelling, Röm 13,1–7 innerhalb der Briefe des NT, 1962 – FNeugebauer, Zur Auslegung von Röm 13,1–7, KuD 8, 1962, 151ff – VZsifkovitis, Der Staatsgedanke nach Paulus in Röm 13, 1–7, 1964 – WEichrodt, Der Pro-

phet Hesekiel, ATD 22, 1965² – MBoutier, Christianity according to Paul, StBTh 49, 1966, 66ff – RWalker, Studie zu Röm 13,1–7, ThExh NF 132, 1966 – WEichrodt, Theol. d. AT II, 1968⁸, 102 (zum Thronbesteigungsfest) – LGoppelt, Der Staat in der Sicht des NT, Christologie und Ethik, 1968, 190ff – EKäsemann, Grundsätzliches zur Interpretation von Röm 13, in: ders., Ex. Vers. u. Bes. II, 1968³, 204ff – WAffeldt, Die weltliche Gewalt in der Paulus-Exegese, 1969 – MHengel, Gewalt und Gewaltlosigkeit, 1971 – WSchrage, Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament, 1971 – MBorg, A New Context for Rom 13, NTSt 19, 1972/73, 205ff – JFriedrich/WPöhlmann/PStuhlmacher, Zur historischen Situation und Intention von Röm 13,1–7, ZThK 73, 1976, 131ff.

Mahl → Herrenmahl

Mann → Mensch

Mensch

Der griech. Grundbegriff ἄνθρωπος *[anthrōpos]* (vgl. Anthropologie = Lehre, Wissenschaft vom Menschen) bezeichnet die *Gattung Mensch* im Unterschied von Göttern und Tieren, das *Menschengeschlecht* bzw. die *Menschheit*. Sind in diesem allg. Sinn Männer und Frauen, Kinder und Greise unter einem gemeinsamen Oberbegriff zusammengefaßt (vgl. auch das deutsche »man«), so meint ἄνθρωπος *[anthrōpos]* innerhalb der Gattung Mensch speziell den *Mann*, gelegentlich auch den *Diener* bzw. → *Sklaven*, im Unterschied zum → Herrn (vgl. Art. κύριος). In der Bedeutung *Mann* berührt sich ἄνθρωπος *[anthrōpos]* mit ἀνήρ *[anær]*, das im Unterschied zur → Frau den *Mann* als Ehemann, Bräutigam, Krieger oder Held kennzeichnet (auch ἄρσην *[arsæn]*, *männlich*). Es hängt mit der antiken Identifikation von Mann und Mensch zusammen, daß ἀνήρ *[anær]* die allg. Bedeutung *Mensch* annehmen kann, während diese Gleichsetzung für → Frau (γυνή *[gynæ]*) nicht belegt ist.

ἀνήρ *[anær]* Mann

ἀνήρ

ἀνήρ *[anær]* (belegt seit dem myken. Griech.) findet sich profangriech. seit Hom. in allen Bedeutungen, die auch LXX und NT kennen: a) der *Mann* im Gegensatz zur → Frau (Plato, Gorg. 514E); b) *Ehemann* (Hom. Od. 6,182ff); auch *Bräutigam* (vgl. St.-B. II,393ff); c) *Erwachsener* (Xenoph. Cyrop. VIII,7,6), *Krieger*; d) zur Bezeichnung der *Männlichkeit* (Aristoph. Ach. 77ff; auch: *Ehrenmann, Held*); e) *Mensch* (Hom. Il. 1,544; → ἄνθρωπος). I

Im AT nähern sich mehrere hebr. Wörter (vor allem *'îsch, Mann,* und *'ænōsch, Menschen, Leute;* aber auch *ba'al, Ehemann; gæbær, Hausvorstand; gibbōr, Held, Krieger; zaqēn, Ältester; nāsī, Prophet; 'ādōn, Herr* u. a.) diesen verschiedenen Bedeutungen (LXX übers. oft einfach ἀνήρ *[anær]*). Der Mann ist Herr der Frau (Gen 3,16; 18,12). Nur er ist rechts- und kultfähig (Ex 23,17 par; 1Sam 1,3f). Doch finden sich neben dieser gemeinorientalischen patriarchalischen Lebensordnung auch Hinweise auf Pflichten gegenüber der Frau, vor allem in späteren at. Schriften (zB Dtn 20,7; 21,14; 22,13ff; 24,5), gelegentlich auch im Spätjudentum (zB b Jeb 62b; vgl. auch St.-B. III,610a. Vgl. → Frau, Art. γυνή II). II

1) Im NT erscheint ἀνήρ *[anær]* in den unter I genannten Bedeutungen: a) Mt 14,21; 1Kor 11,3ff (anstatt ἀνήρ *[anær]* oft ἄρσην *[arsæn]*, *männlich*, im Anschluß an das AT: Mk 10,6 par und Röm 1,26f; vgl. Gen 1,27); unbetont Apg 3,14; 10,28; in typischer Anredeform III

Apg 15,7.13 u. ö. — b) Mk 10,2.12 par; Röm 7,2f; Eph 5,22ff; Tit 1,6 (als *Verlobter*, vgl. Mt 1,19; 2Kor 11,2; Offb 21,2 mit Dtn 22,23). — c) 1Kor 13,11; vgl. Jak 3,2. — d) Gereiftheit und Würde einschließend Lk 23,50; Apg 6,3.5. — e) Lk 5,8; Jak 1,20 (in Anlehnung an griech., auch at. Gebrauch).

Am häufigsten begegnet ἀνήρ *[anær]* bei Lk und Paulus. Während Paulus ἀνήρ *[anær]* oft zur Unterscheidung von γυνή *[gynæ]* verwendet (zB 1Kor 7,1–16), gebraucht Lk ἀνήρ *[anær]* meist in der allgemeineren Bedeutung von → ἄνθρωπος *[anthrōpos]* (zB Lk 11,31; 19,7; Apg 2,5 u. ö.).

2) Die Gemeinde (→ Kirche) ist im NT nach Ordnung und Ämtern stark vom Mann her bestimmt, wie auch der Zwölferkreis Jesu nur Männer umfaßte (doch vgl. → Frau, Art. γυνή III). Seine besondere Qualifizierung erhält der Mann jedoch nicht mehr von seiner Kultfähigkeit, vielmehr von Christus her, den widerzuspiegeln er gewürdigt und berufen ist (1Kor 11,7). In der Reihenfolge Gott — Christus — Mann — Frau (1Kor 11,3ff) ist jedes Glied »Haupt« des folgenden, umgekehrt jedes folgende der »Abglanz« (δόξα *[doxa]*) des vorhergehenden. Diese Qualifizierung des Mannes bedeutet aber nicht mehr Bevorzugung, sondern wesenhaft Auftrag und Verantwortung, — wie die Frau die ihre hat, denn vor Gott sind Mann und Frau nach Gal 3,28 letztlich gleichgestellt (vgl. auch 1Petr 3,7). Diese Gleichstellung der Geschlechter vor Gott, die jedoch keine Nivellierung ihrer geschöpflichen Unterschiede bedeutet, ist das bemerkenswert Neue am Christentum, das sich dadurch von der in der Antike verbreiteten Verachtung der Frau abhebt.

Bei der Parallelisierung von Christus und dem Mann in Eph 5,25.28 (vgl. Kol 3,19; 1Petr 3,7) liegt der Vergleichspunkt einzig in der Verpflichtung des Mannes, die Frau in der gleichen Weise zu lieben, wie Christus seine Gemeinde liebt, dh ganz ihr zugewandt, in Hingabe und Selbstlosigkeit zu leben. *Männlich sein* (ἀνδρίζομαι *[andrizomai]*), das als Aufruf neben »wachen« und »im Glauben stehen« 1Kor 16,13 genannt wird (vgl. 2Sam 10,12 LXX), ist Ausdruck höchster Anforderung, wie es hinsichtlich der ganzen Gemeinde als letzte Zielsetzung gelten kann, »ein vollkommener Mann« zu werden (Eph 4,13).

H. Vorländer

ἄνθρωπος

ἄνθρωπος *[anthrōpos]* Mensch · ἀνθρώπινος *[anthrōpinos]* menschlich

I ἄνθρωπος *[anthrōpos]* (belegt seit dem myken. Griech.), *Mensch*, auch *Mann* (fem. *Weib*, meist verächtlich gebraucht); die Etymologie ist umstritten (möglicherweise ἀνήρ *[anær]* + ωφ *[ōph]*: *Manns-Gesicht*). Davon abgeleitet ist ἀνθρώπινος *[anthrōpinos]*, *menschlich, zum Menschen gehörig* (seit den Vorsokratikern, Hdt.).

Im Profangriech. bezeichnet ἄνθρωπος *[anthrōpos]* den Gegensatz zu Tieren, auch zu Göttern (Homer). In verächtlichem Sinn meint es den *Sklaven* (Hdt. u. a. auch fem.). Mit vorwurfsvollem Unterton, urspr. Sklaven gegenüber (Hdt.), steht der Vokativ: *Mensch!* (Plato). Als allg. Bezeichnung ist ἄνθρωπος *[anthrōpos]* oft durch *man* wiederzugeben.

II 1) Die hebr. Entsprechung zu ἄνθρωπος *[anthrōpos]* ist *'ādām* (als Artbenennung, im Gegensatz zu Gott 1Sam 15,29; zu Tieren Gen 1,26; sofern sie nicht geschlechtlich definiert ist Gen 2,7ff.18ff; → ἀνήρ; → Frau, Art. γυνή) oder *'īsch*, *Mann* (zB Gen 2,24) bzw. *'ænösch*, *Menschen* (oft in der Bedeutung *schwache Sterbliche*, Ps 8,5).

In beiden Schöpfungsberichten (Gen 1,1ff; 2,4bff) ist der Mensch höchstes Geschöpf (Gen 1: Abschluß und Krönung; Gen 2: Mittelpunkt der Schöpfung). Sein Menschsein ist gewährtes Leben (2,7b) in der Entsprechung zu Gott (1,27a). Er ist der Anrede und des Auftrags Gottes gewürdigt (2,16f; 1,28). Durch Ungehorsam verfällt er dem Tode: *'ādām* (Zusammenhang mit *'adāmāh*, *Erde*) ist nicht mehr nur Hinweis auf seine Geschöpflichkeit (2,7), sondern auch auf seine Vergänglichkeit (3,19).

2) Eine dem Griechentum entsprechende Zwei- oder Dreiteilung des Menschen in νοῦς *[nous]* — ψυχή *[psychæ]* — σῶμα *[sōma]*, *Geist-Seele-Leib*, kennt das AT nicht. Folgende Begriffe bezeichnen (in ungefährer Abgrenzung gegeneinander) nicht Teile, sondern Aspekte des Menschen, dh jeweils ihn als ganzen:

a) → Fleisch (hebr. *bāsār*), oft: der Mensch in seiner Vergänglichkeit (Ps 78,39).

b) → Geist (*ruach*), der Mensch als Lebendiger (Ps 146,4), als Person (Ez 11,19 par: Geist und Herz, dh der Mensch in bezug auf Gott).

c) → Seele (*næphæsch*), der Mensch als mit dem Körper verbundenes Leben (1Sam 19,11b), als Individuum (Dtn 24,7a; Ez 13,18f). Die Seele ist weder präexistent noch unsterblich, da sie der ganze Mensch ist (Gen 2,7).

d) → Herz (*lēb, lēbāb*), der innere, eigentliche Mensch im Gegensatz zum äußeren Erscheinungsbild (Hi 12,3; 1Sam 16,7b). Durch die LXX-Übers. strömt griech. Denken in die Begriffe mit ein, wie es im Spätjudentum sich durchsetzt und dem NT vorliegt.

3) Eine pessimistische Auffassung vom Menschen findet sich in einem Teil der Weisheits-Lit. (Pred, Hi 14). Sie wird in den Qumrantexten radikalisiert. In immer neuen Formulierungen wird die schlechthinnige Nichtigkeit, Vergänglichkeit und Sündhaftigkeit des Menschen ausgesagt. Nach dem »Katechismus« der Sektenschrift (1QS III,13–IV,26) zerfallen die Menschen in zwei Gruppen: die unter dem Geist der Wahrheit stehenden »Kinder des Lichts« (→ Licht, Art. φῶς) und die unter dem Geist des Frevels stehenden »Kinder der Finsternis« (→ Finsternis, Art. σκότος). Zugleich aber kämpfen im Herzen der Menschen der Geist der Wahrheit und der Geist des Frevels um die Herrschaft, woraus sich die Sünde auch der Frommen erklärt.

Ein anderer Zweig des Spätjudentums zeigt die Entwicklung zum Leib-Seele-Dualismus (4Makk 2,21f), im hell. Judentum mit leibfeindlicher Anschauung (4Esr 7,88.100); nach Josephus ist Erlösung Befreiung der Seele vom Leib. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen wird auf den νοῦς *[nous]* (*Verstand, Vernunft*) beschränkt.

4) Diese dualistische Anschauung des Menschen findet sich in der hell. Welt vor allem in der Gnosis (zB Corp. Herm. I,15.18.21), mit der sich weite Teile des NT auseinandersetzen (zB Joh). Aus der Stoa stammt der Gedanke der Gottverwandtschaft, den Apg 17,28f aufnimmt.

III Im NT ist (wie im AT) die Frage nach dem Menschen wesentlich die nach seiner → Sünde und → Erlösung. Abstrakte Definitionen liegen fern. Der Mensch unterscheidet sich von Tieren und Pflanzen (Mt 4,19; 12,12; 1Kor 15,39; Offb 9,4), von Engeln (1Kor 4,9; 13,1), von Christus (Gal 1,12; Eph 6,7), von Gott (Mt 7,11; 10,32f; Mk 10,9; Joh 10,33; Apg 5,29; Phil 2,7). ἄνθρωπος *[anthrōpos]* in geringschätziger Bedeutung findet sich Jak 1,7; in bezug auf Jesus Mk 14,71 par; Joh 19,5. Jesus wird ἄνθρωπος *[anthrōpos]* genannt hinsichtlich seiner wahren Menschlichkeit (Phil 2,7; 1Tim 2,5). Als seine Selbstbezeichnung finden wir υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου *[hyios tou anthrōpou], Menschensohn* (→ Kind, Art. υἱός). κατὰ ἀνθρώπους *[kata anthrōpous]* bzw. κατὰ ἄνθρωπον *[kata anthrōpon], nach Menschenweise*, steht oft synonym mit ἀνθρώπινος *[anthrōpinos], menschlich* (1Kor 3,3; 15,32; Röm 3,5; 1Petr 4,6; vgl. Röm 6,19; 1Kor 10,13). Ist ἄνθρωπος *[anthrōpos]* geschlechtlich definiert, kann es wie im Profangriech. synonym mit → ἀνήρ *[anær], Mann*, gebraucht werden (Mt 11,8; 19,5; 1Kor 7,1).

Wie das AT bietet auch das NT keine geschlossene Anthropologie. Aussagen über den Menschen sind jeweils Teile theol. Aussagen. Immer erscheint er als der Mensch vor Gott: in seiner Geschöpflichkeit – abgehoben von anderen Geschöpfen und von Gott – und Vergänglichkeit; in seinem Angesprochen- und Erwähltsein, in seinem Gehorsam und Ungehorsam und in seinem Stehen unter Gottes Zorn und Gnade. Einheit und Gleichheit der Menschen sind nicht Postulate abstrakter Ideen, sondern realisieren sich in der Gemeinde (Gal 3,28 par; vgl. Jak 2,1ff); durch Christus geschieht der Zusammenschluß »zu einem neuen Menschen« (Eph 2,15). Gleichzeitig ergeben sich neue Differenzierungen durch Gottes erwählendes Handeln in Christus (Mt 20,16) und durch die Verschiedenheit der Geistesgaben in der Gemeinde (1Kor 12).

1) Synoptiker: Der Mensch als Geschöpf schuldet Gott Gehorsam und Dienst ohne Anrecht auf Lohn (Lk 17,7ff). Jesu Bußruf an alle setzt das Sündersein aller voraus (Mk 1,15; Mt 6,12; zu Mt 5,45; 9,13; Lk 15,7 usw. vgl. → Sünde, Art. ἁμαρτία). Gleichzeitig finden sich Aussagen über den großen Wert, den der Mensch (Mt 6,26b; 10,29f), auch als Sünder (Lk 15), vor Gott hat. Seine Bestimmung ist »Vollkommenheit« und »Gotteskindschaft« (Mt 5,45.48). – Lk 2,14 spricht in semitisierender Weise von ἄνθρωποι εὐδοκίας *[anthrōpoi eudokias]*. Damit sind nicht, wie die Vulg. übers., die Menschen guten Willens gemeint (lat. *homines bonae voluntatis*). Vielmehr bringt der Genitiv ein Besitzverhältnis zum Ausdruck:

Menschen als Eigentum göttlichen Wohlgefallens; gemeint ist also die »auserwählte messianische Heilsgemeinde« (JJeremias, ThWb I,365).

2) Paulus: Der alte Mensch ohne Christus (παλαιὸς ἄνθρωπος *(palaios anthrōpos)*, der unbekehrte Mensch) verhält sich gesetzlich (Röm 2,17ff) oder ungesetzlich (Röm 1,18ff; V. 23f: das ihm über Gott Bekannte »verkehrend«, dadurch selbst »verkehrt«, dh pervertiert); in beiden Fällen ist er unfrei und schuldig. Neben Aussagen über seine Verantwortlichkeit stehen solche über seine Unfähigkeit (vgl. Röm 2,1 Unentschuldbarkeit mit 7,18f Unfähigkeit zum Guten), — eine Spannung, die Paulus nur in Gott aufgehoben und in Christus überwunden sieht (Phil 2,12b.13). Durch Christus, den neuen Menschen (καινὸς ἄνθρωπος *(kainos anthrōpos)*; zweiter Adam Röm 5,9ff; 1Kor 15,21f.45ff) wird der Mensch frei, selber neue Kreatur (2Kor 5,17; vgl. Eph 4,22ff par). In der Taufe wird der alte Mensch mit Christus gekreuzigt (Röm 6,6) und durch die Eingliederung in den Leib Christi ein neuer Mensch geboren (→ Geburt, Art. παλιγγενεσία). An ihn richtet sich der Imperativ, das zu sein, wozu Christus ihn gemacht hat (Eph 4,22ff; Röm 6,6ff; Kol 3,9ff). Nicht »in sich selbst« ist er der neue Mensch, sondern — als je neue und neu zu erbittende Gewährung — »in Christus«: Röm 8,1ff schildert ihn als den geistbegabten Menschen; Röm 7,14ff zeigt ihn als den *simul iustus et peccator*. Paulus unterscheidet außerdem zwischen dem inneren und äußeren Menschen (2Kor 4,16 ἔσω καὶ ἔξω ἄνθρωπος *(esō kai exō anthrōpos)*, dh zwischen seinem eigentlichen Sein, oft καρδία *(kardia)* (→ Herz) genannt, und der äußeren Erscheinung. Daneben finden sich als wichtigste anthropologische Begriffe (vgl. II,2):

a) σῶμα *(sōma)*, → *Leib* als Person, Ich (Phil 1,20; in doppelter Bedeutung 1Kor 15,44; vgl. Phil 3,21). Ohne Abwertung des Leiblichen 1Kor 15,35ff; 6,19.

b) σάρξ *(sarx)*, → *Fleisch* (gelegentlich mit σῶμα *(sōma)* synonym) als der (vergängliche) Mensch (2Kor 4,10f); darüber hinaus zur Bezeichnung der Sündhaftigkeit (Röm 8,1ff; 1Kor 15,50), doch ohne naturhaften, vielmehr in geschichtlichem (Adam) und schuldhaftem Zusammenhang.

c) ψυχή *(psychæ)*, → *Seele:* der Mensch als Lebewesen, Person (2Kor 12,15; 1Kor 15,44 abwertend gegenüber dem σῶμα πνευματικόν *(sōma pneumatikon)*).

d) πνεῦμα *(pneuma)* (→ *Geist*) hat bei ähnlicher Bedeutung wie σῶμα *(sōma)* und ψυχή *(psychæ)* eine gewisse Nähe zu dem modernen Begriff »Selbstbewußtsein« (Röm 8,16).

e) Aus dem griech. Denken finden sich bei Paulus vor allem: νοῦς *(nous)*, → *Vernunft*, also der Mensch als Wissender (Röm 7,23), und συνείδησις *(syneidæsis)*, → *Gewissen* (Röm 2,15: auch bei Heiden!).

3) Die johanneischen Aussagen sehen den Menschen als dem κόσμος *(kosmos)*, der → Welt verfallen (in Auflehnung gegen Gott), daher sein eigentliches Sein verfehlend (»Lüge«), durch Jesu Kommen aber vor die Entscheidung gestellt (der naturhafte gnostische Dualismus wird zum Entscheidungsdualismus, vgl. Joh 3,3ff »Wiedergeburt«). In dieser Entscheidung erweist der Mensch, »woher« er ist: »aus dem Kosmos« oder »aus Gott« (vgl. Joh 8,47 und 1Joh 4,5 mit Joh 5,24 u. a. neben dem Entscheidungsruf: Joh 6,44 par!). Aber auch hier findet sich keine Abwertung der »Materie« (Joh 1,14), vielmehr wird der ganze Mensch durch Jesus frei (Joh 8,31ff) und gewinnt so das Leben (5,24; 11,25f).

H. Vorländer

V ZUR VERKÜNDIGUNG

I. Eine theol. Lehre vom Menschen unterscheidet sich im Ansatz von allen notwendigen wissenschaftlichen Teilaspekten der Anthropologie. Denn theol. kann der Mensch nicht für sich, also zB aus der Analyse seiner Eigenschaften oder aus der Abgrenzung zum Tier definiert werden, sondern nur von dem her, dem sich nach der Erkenntnis des christl. Glaubens alles menschliche Leben verdankt. Stärkster Ausdruck dieses Menschenbildes in Beziehung zum Schöpfer (→ Schöpfung) ist die Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen (→ Bild, Art. εἰκών). Diese Lehre verbindet das Menschenbild des AT und NT, sie ist der Anthropologie von Juden und Christen gemeinsam. — Der Christ er-

kennt sie von dem her, der die Mitte der Schrift ist, Jesus Christus, und der uns den Erkenntniszugang zum Anfang und zu unserer menschlichen Bestimmung eröffnet. Jesus Christus ist das Ebenbild Gottes. Wir sind zum Ebenbild Gottes bestimmt. → Glauben heißt in diesem Sinne: in der Hör- und Gehorsamsverbindung mit Christus bleiben, um in der → Nachfolge seinem Ebenbilde gleichgestaltet zu werden. Somit ist die Aussage von der Gottesebenbildlichkeit aller Menschen, Gen 1,26ff, auch als eine Bestimmungsaussage zu verstehen. Der Mensch ist als Geschöpf Gottes beauftragt, Platzhalter Gottes gegenüber der nichtmenschlichen Schöpfung zu sein.

Dieser Auftrag schließt für den Menschen die Aufgabe der Weltbemächtigung ein. Der Mensch wird damit Träger einer ihm von Gott zugewiesenen Funktion. Nicht in der Substanz oder Qualität menschlichen Daseins wurzelt diese Beauftragung, sondern sie selbst ist grundlegende Zusage, der in bejahendem Vollzug unter dem Segen Gottes entsprochen werden soll. Die Gabe der Gottesebenbildlichkeit ist mithin in der Treue Gottes verankert und nur von ihr her zu verstehen; sie unabhängig von seiner segnenden Anrede zu verdinglichen, etwa in der Vernunft oder Seele des Menschen, hieße des Segens Gottes entraten wollen.

(Diese Verdinglichung der Gottesebenbildlichkeit versuchte die klassische mittelalterliche Anthropologie, um das Menschsein des Menschen in Verantwortlichkeit auch für den Sünder zu wahren. Dagegen setzte sich die reformatorische Theologie ab mit der Behauptung, durch die Sünde sei die Gottesebenbildlichkeit fast oder ganz verloren.) Der heutigen Texterkenntnis gemäß wird man positiv von einer unverlierbaren Gottesebenbildlichkeit reden müssen, sofern es um das gültige Versprechen Gottes geht, negativ von einem Verwirken der Gottesebenbildlichkeit überall dort, wo der Mensch sich von der Gottesbeziehung emanzipiert.

Die Analogie, die in der Gottesebenbildlichkeit zugesagt ist und sich ereignet, ist eine vertikale: Wie Gott seinem Abbild herrschend, ordnend und anordnend gegenübertritt, so tritt der Mensch, wenn er selbst mit Gott in Ordnung ist, der übrigen Schöpfung gegenüber.

Die Geschlechtlichkeit des Menschen ist »kein Erdenrest zu tragen peinlich«, sie ist der höchsten Zusage an den Menschen eingeordnet und zugleich seiner Platzhalterschaft in der Herrschaft über die Erde dienstbar gemacht (Gen 1,28). Sie ist Unterschiedenheit (und zwar die einzige grundsätzliche; die Menschen sind nicht, wie es in dem priesterschriftlichen Schöpfungsbericht im Blick auf die übrige Kreatur heißt, »nach ihren Arten« geschaffen!) in der Einheit des Abbildseins (»Er schuf den Menschen . . . ihm zum Bilde . . . männlich und weiblich schuf er sie«, Gen 1,27). Wenn man sie aber zur Gottesebenbildlichkeit selbst erheben oder als zentrales Element für das Verständnis des Menschen ausgeben will, hat man mit Sicherheit die Linien des bibl. Zeugnisses verlassen (→ Ehe; → Liebe). Die Hineinnahme der Geschlechtlichkeit in die Bestimmung der Gottesebenbildlichkeit bedeutet, zugleich ihre Wirkung als wesentlichen Faktor wie auch ihre Dezentrierung in bezug auf das Gesamtbild des Menschen zu wahren.

Von der Christuswirklichkeit aus muß für alle Menschen die Gottesebenbildlichkeit geglaubt, für die Anrede an sie und für ihr Tun erhofft und erbeten werden. Wo die Gottesebenbildlichkeit im Sinne der beauftragenden Zusageform wirklich geglaubt wird, wird daraus folgern, daß wir in jedem Menschen das Abbild Gottes sehen: In dem der eigenen wie der anderen Rasse, im Gleichgesinnten ebenso wie im Gegner, im Geisteskranken, im Unbescholtenen und Philantropen wie im Verbrecher, im Sterbenden wie im Feind (vgl. Mt 25). Apartheid, Rassenhaß, Menschenvernichtung jeder Art und Euthanasie sind dadurch eindeutig verboten. — Eine christl. Theol., die die → Sünde zum Mittelpunkt hätte und deshalb vom Sündenpessimismus charakterisiert wäre, ist damit ausgeschlossen. Praktizierte Lehre von der Gottesebenbildlichkeit wird heute den Menschen in seiner unerhörten Machtanhäufung darauf anzureden haben, von wem er Auftrag und Voraussetzung zu seinem Tun hat, wessen Segen er bedarf und wem er deshalb Verantwortung schuldet, wenn er nicht das Chaos heraufführen will.

Auch viele Grenzsituationen, die durch die Technisierung der Gesellschaft und die ihr zugrunde liegenden Erkenntnisse wissenschaftlicher Forschung bedingt sind, wären unter dem Aspekt der Gottesebenbildlichkeit des Menschen neu zu bedenken. Wird der Mensch den Möglichkeiten und

den Gefahren gewachsen sein, die sich ihm eröffnen? Wie weit sollen und dürfen zB Menschen in der Forschung und durch technische Manipulation andere Menschen zum Objekt ihrer Steuerungsexperimente machen, bis hin zu den Eingriffen in die molekulargenetischen Strukturen? Gibt es einen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem Experiment mit Zustimmung und den medizinisch-biologischen KZ-Experimenten des 3. Reiches? Wo liegt die Grenze, hinter der Menschen dann nicht mehr auf ihre Gottesebenbildlichkeit hin angeredet, sondern nur (vgl. die α- bis ε-Typen in A. Huxley: Schöne neue Welt!) noch als »Material« oder »Versuchskaninchen« verstanden werden können? Das Problem des möglicherweise realisierbaren *homunculus* aus der Retorte wie auch des Ersatzteilmenschen, bedarf einer verbindlichen theol.-ethischen Antwort; nicht minder die Gefahr der Selbstausrottung der Menschheit durch atomare, bakterielle und chemische Waffen. Diese Antwort wird den Vorwurf des Kulturpessimismus und auch des prinzipiellen Nonkonformismus und der Vaterlandslosigkeit nicht scheuen dürfen.

II. Die heilsnotwendige Christusbindung des Menschen faßt das NT vornehmlich in die Rede von der »neuen Schöpfung« bzw. vom »neuen Menschen«. Dieser Wirklichkeit des neuen Menschen wird kein Verständnis gerecht, das im Blick auf den Menschen allein gebannt bleibt: weder das bloße Fürwahrhalten des neuen Menschen noch seine Demonstration im pietistischen Bekehrtsein, noch das Selbstwissen um den Fortschritt in der eigenen Heiligung, geschweige denn exemplarische Heiligsprechung. Aus all diesen Irrwegen kann nur die Erkenntnis Jesu Christi herausführen, dessen, der selbst der neue Mensch ist (Kol 1,15; Röm 8,29; vgl. Gal 3,27 mit Eph 4,24; s. o. I). Denn in seinem →Kreuz und seiner → Auferstehung ist der alte Mensch schon mitgestorben und der neue schon geschaffen zu neuem Leben. Nichts am Sein des neuen Menschen ist möglich und geschieht, was im zuvorkommenden Tun Jesu Christi nicht schon vorweggenommen wäre. So stellt sich christl. Existenz dar als diejenige, in der sich das Sein des Menschen in Jesus Christus spiegelt (nach KBarth, KD IV,1,98): Diejenigen, die in der Taufe mitgestorben und mitauferweckt sind, entsprechen in einem geistgewirkten Handeln (Eph 4,24.29c.30) dem Urteil Gottes, das in der Versöhnungstat Jesu Christi gültig über die Menschen ergangen ist.

Der eine neue Mensch, Jesus von Nazareth, der sein Menschsein erweist als Menschsein vor Gott in Gehorsam, Gebet, demütiger Entscheidung, im Menschsein für Menschen, ist der, den »man sich überhaupt nicht anders vorstellen kann als eben den Liebenden, der nun für die anderen, die vielen lebt, so daß sich plötzlich zeigt, daß alle anderen auf ihn angewiesen sind« (EFuchs, Jesu Selbstzeugnis nach Mt 5, ZThK 1954, 27). In den Machtbereich solcher Kraft ist einbezogen, wer durch → Glauben in personaler Verbundenheit mit Jesus Christus lebt. Für einen solchen Menschen gelten drei Zeitkategorien: *nicht mehr* (der alte Mensch), *schon jetzt* (der neue Mensch), *noch nicht* (der vollendete Mensch). Damit ist die Bewegungsrichtung eindeutig gegeben: Im → Glauben ist der alte Mensch tot, in der → Liebe lebt der neue Mensch und in der → Hoffnung geht er auf den vollendeten zu (Eph 4,30b). Eine grundsätzliche Schaukelbewegung zwischen dem alten und dem neuen Menschen kann es nicht geben (vgl. KBarth, KD IV.2,647; zum Vergangensein des alten Menschen s. u. die Begriffe aus dem gleichen Abschnitt, 461–540). Eine derartige Teilhabe an Christus ist de facto schon im Gange, wo Menschen in das Ereignis der sich versammelnden, lebendigen und in ihre Umwelt hinausgesandten Gemeinde einbezogen werden. In diesem Ereignis kommt es dann auch zur → Nachfolge als Lebensvollzug des neuen Menschen. Sie geschieht nicht abseits vom Bruder, sie kann weder in einer bloß inneren Einstellung sich erschöpfen noch an äußerlichen Verhaltensweisen allein abgelesen werden; sie hat gewiß einen Anfang, aber sie wird in einem Leben nie abgeschlossen sein. Wer in die Nachfolge Christi hineingenommen ist, wird damit in die Bewegung mitgenommen, die Gott in Jesus Christus vollzogen hat und vollzieht. Sie beansprucht den ganzen Menschen. Da Christus ihr vorgeordnet ist als sich durch seinen Geist Gebender, ist sie ein Dürfen und erst darum ein Müssen.

Sich dem Verständnis dessen, was der »neue Mensch« ist, von heutigen soziologischen Gegebenheiten her zu nähern, gibt es eine Reihe von Zugangswegen: Die Redeweise »Ich komme mir vor wie ein neuer Mensch« (»fühle mich wie neugeboren«) ist gängig und bringt mit sich den kritischen Vergleichspunkt zu dem Vergangenen, Abgelegten, was vorher war. Sie kann das Ergebnis einer Kur, einer befreienden Aussprache, einer erleichternden Entlastung von erdrückenden Aufgaben bezeichnen, aber auch Ausdruck sein für jenen immer wiederholten Wechsel, den der

Mensch der Industriewelt durch das Ablegen der Arbeitskleidung und -mentalität und des Subordinationsdenkens und das Anziehen der Freizeit- und Ausgehkleidung sowie der ihr entsprechenden Stimmung täglich vollzieht. Gerade im Blick auf diesen Kleidungs-, Orts- und Zeitwechsel pflegt der Mensch von heute sehr scharf zu trennen zwischen vorher und nachher, zwischen gebundenem und freiem Gestaltungsraum. Erst als solcher »neuer Mensch«, frei von den durch Technik und Arbeitsrhythmus bestimmten Auflagen, kann er wirklich, wie er meint, er selbst sein. Die Vergleichbarkeit, die sich hier anbietet, darf freilich nicht als Allegorie dahin abrutschen, daß vom »neuen Menschen« dann nur im Blick auf die Freizeit die Rede sein könnte. So gewiß das neue Menschsein unter einer neuen → Freiheit steht, so wenig kann es doch auf einzelne Bereiche beschränkt bleiben; vielmehr wird es als zeichenhafter Einbruch der neuen Welt Gottes sich gerade an den Engpässen menschlicher Existenz zu bewähren haben.

Das Christuszeugnis der Evgg. erschließt eine Fülle von Angeboten, die Wirklichkeit des neuen Menschen, der in Jesus von Nazareth schon Wirklichkeit ist, als Aufruf zur Nachfolge zu verkündigen. Auch dies sollte nicht in einem willkürlichen Eklektizismus geschehen, sondern in klarer geistlicher Prüfung dessen, wovon heute und hier sich abzusetzen geboten ist (zB Prestigesucht, allgemeinem Ethosverlust, Kollektivegoismus u. ä.), und wo umgekehrt der heutige »neue Mensch« sich vordringlich zu bewähren hat (zB Freiheit von aufzehrender Sorge, mitmenschliche Verläßlichkeit, Feindesliebe u. ä.). — Es wird darauf ankommen, die Hörer in ein Nachdenken über die »Dummheit«, »Unmenschlichkeit«, »Verlotterung«, »Sorge« des alten Menschen und die besondere Verpflichtung (»Heiligung«), »Nachfolge« (vgl. KBarth, KD IV,2,422ff!) des neuen einzubeziehen.

Schließlich ermutigt die Verkündigung des NT, den sozialen Kontext der Rede vom »neuen Menschen« anzugehen und darin die subtileren Formen der → Sünde zu entlarven und die unauffälligen Möglichkeiten der → Liebe zu erkennen: ZB → Lüge als Zusage von nicht einhaltbaren Terminen, dadurch Glaubwürdigkeitsverlust der Gemeinde nach innen und außen; → Wahrheit als die Kunst, auch »nein« sagen zu können oder als christl. Zuverlässigkeit in unzuverlässiger Umwelt; → Zorn als letzte affektive Explosion nach vielfachem Versäumen der Gelegenheit geduldigen Dialogs, zB in der Kindererziehung (als Folge die erschreckende Zahl von Kindestotschlag) oder in der Auseinandersetzung mit politischen Gegnern; die Unfähigkeit, aber auch das Angebot, die zerstrittenen Tage in zerstrittenen Gemeinschaften mit dem Gebet um Vergebung oder wenigstens dem Angebot der Vergebung abzuschließen; die weitverbreitete, bedenkenlos geübte Weise des mühelosen Besitzerwerbs auf Kosten der Gesellschaft und im Gegensatz dazu der Sinn der eigenen Arbeit zum Gewinn diakonischen Überschusses; die Pflicht der Christen, sich an der Vergiftung des sozialen Klimas durch Haßrede, Herabsetzung, Zynismus u. ä. nicht zu beteiligen, sondern stattdessen im Reden ausgleichend, vermittelnd, verbindend zwischen die Fronten zu treten. Insgesamt die Notwendigkeit konstruktiven mitmenschlichen, sozialen und eigentlich hoffnungsvollen und Hoffnung weckenden Verhaltens inmitten der um sich greifenden Generationen-, Gruppen- und Weltblock-Machtkämpfe. Wo dieser Notwendigkeit als neuer Mensch entsprochen wird, erleben wir »Weitergabe von → Gnade im Alltag«. *H. H. Eßer*

Lit.: RBultmann, Römer 7 und die Anthropologie des Paulus, in: Imago Dei, Festschr. G. Krüger, 1932, 53–62 (= Exegetica, 1967, 198ff) — JJeremias, Art. ἄνθρωπος, ThWb I, 1933, 365ff — EKäsemann, Leib und Leib Christi, 1933 — AOepke, Art. ἀνήρ, ThWb I, 1933, 362ff — WGutbrod, Die paulinische Anthropologie, 1934 — GvRad/HSchlier/EWolf, Der alte und der neue Mensch, Aufsätze zur theol. Anthropologie, BEvTh 8, 1942 — KLSchmidt, Homo imago Dei im AT und NT, Eranos-Jahrb. XV, 1947, 149ff — WGKümmel, Das Bild des Menschen im NT, AThANT 13, 1948 (2. Aufl.: Man in the New Testament, 1963) — WZimmerli, Das Menschenbild des AT, ThExh NF 14, 1949 — WEichrodt, Das Menschenverständnis des AT, 1951² — KBarth, Christus und Adam nach Röm 5, Ein Beitrag zur Frage nach dem Menschen und der Menschheit, Theol. Stud. 35, 1952 — JNSevenster, Die Anthropologie des NT, Numen, Suppl. II, 1955, 166ff — WDStacey, The Pauline View of Man, 1956 — CHRatschow/ASKapelrud/NADahl, Art. Mensch, RGG IV, 1960³, 860ff — EBrandenburger, Adam und Christus, WMANT 7, 1962 — RBultmann, Der Mensch und seine Welt nach dem Urteil der Bibel, Glauben und Verstehen III, 1962², 151ff — HJStoebe/HJWachs/WTrillhaas/HPleßner, Art. Anthropologie, EKL I, 1962², 131ff — PAlthaus, Paulus und Luther über den Menschen, 1963⁴ — WEichrodt, Theol. des AT I, 1963⁷ — AFlitner (Hrsg.), Wege zur pädagogischen Anthropologie, 1963 — RBultmann, Theologie des NT, 1965⁵, §§17–20 — ders., Das Verständnis von Welt und Mensch im NT und im Griechentum, Glauben und Verstehen II, 1965⁵, 59ff — ders., Adam, wo bist du? Über das

Menschenbild der Bibel (edb. 105ff) – ders., Adam und Christus nach Röm 5, in: Exegetica, 1967, 424ff – HMynarek, Der Mensch, das Wesen der Zukunft, 1968 – KHSchelkle, Theologie des NT I, Schöpfung – Welt – Zeit – Mensch, 1968, 91ff – EKäsemann, Zur paulinischen Anthropologie, in: ders., Paulinische Perspektiven, 1969, 9ff – WDMarsch, Christliche Anthropologie und biologische Zukunft des Menschen, PTh 58, 1969, 198ff – HvOyen, Verantwortung und Norm im Hinblick auf die Situationsethik, ThZ 25, 1969, 91ff – Der Mensch als Bild Gottes, hrsg. v. LScheffczyk u. a., 1969 (= Wege d. Forschung, 124) – MHengel, Was ist der Mensch?, in: Probleme biblischer Theologie, Festschr. GvRad, hrsg. v. HWWolff, 1971, 116ff – RJewett, Paul's Anthropological Terms, 1971 – JMoltmann, Mensch, 1971 (= ThTh, 11) – GHaufe, Grundzüge des neutestamentlichen Menschenbildes, ZdZ 27, 1973, 41ff – HWWolff, Anthropologie des Alten Testaments, 1973.

Messias → Jesus Christus

Mittler → Bund

Mose

Μωϋσῆς

Μωϋσῆς *[Mō·ysæs]* Mose

I Die griech. Namensform Μωϋσῆς *[Mō·ysæs]* (ab LXX) stammt wohl aus ägypt. Quellen (Pauly-Wissowa 31, 1933, 360); das hebr. *mōsċäh* ist wohl von altägypt. *mś(j)* abzuleiten und heißt *Sohn* (vgl. Thutmose = Thots Sohn). Mose ist also Kurzname, ohne Gottes-Element.

II 1) In den alten Erzählungen von Ex und Num erscheint Mose als charismatischer Führer einer aus vielen Elementen zusammengesetzten Nomadengruppe (Num 11,4), die im östlichen Nildelta an den Städten Pithom und Ramses als Fronarbeiter eingesetzt waren (Ex 1,11). Ins ägypt. Milieu paßt die Adoption eines Semiten durch eine hochgestellte ägypt. Dame (vgl. Ex 2,1–10), – Semiten konnten zu Beamten und Militärs aufsteigen. Nach Ex 3,1 wurde Moses zum charismatischen Führer, als er zu den als Händlern über die Sinaihalbinsel wohl bis Ägypten und NW-Arabien wandernden Midianitern floh und als Hirte des Priesters von Midian das Jahweheiligtum am Gottesberg entdeckte, an dem ihm eine Erwählungstheophanie widerfuhr (3,4ff). Mit dem Auftrag, seine Stammverwandten aus Ägypten zum Dienst am Gottesberg zu führen (3,12), veranlaßte Mose die Willigen zur Flucht (14,5), nach 10,21ff im Zusammenhang einer Finsternis, während welcher unter den Ägyptern ein Würgen umging (11,21–23). Die Vernichtung einer verfolgenden ägypt. Streitwagentruppe im Meer (nicht sicher lokalisierbar) wurde zur Berufungsgewißheit der Mose-Gruppe, als die »Prophetin« Mirjam Jahwes Wirken in Worte faßte (15,20f: Jahwe rettete durch die chaotische Macht des Meeres). Für die Dauer einer Generation (Num 14,21–23) wurde die Wüste zum Ort ihrer Wanderungen mit dem Sinai als Hauptheiligtum (Lokalisierung unsicher).

Die Mose-Erzählungen sind durch einen Rigorismus bestimmt, der sich wohl aus der Gefährdung einer in der tödlichen Wüste wandernden Gruppe erklärt. Mose vertritt die Führung des offenbar gewordenen Gottes. Ein Konflikt entsteht leicht um Wasserstellen; Ex 15,22–26 erzählt, wie man eine »bittere« fand (Mara) und Jahwe Mose diese heilen ließ (»dort gab er Satzung und Recht«). Nach 17,1–7 (Massa/Meriba) wurde eine solche Krise so hart, daß Mose um sein Leben fürchtete (V. 4); eine Theophanie mit außergewöhnlicher Wassergabe (V. 6) war die göttliche Antwort auf Moses Schrei um Rechtshilfe (wohl Kades = *ʿēn el-kdērāt*, ca. 80 km südsüdwestl. von Beerseba). Num 11,1–3 schildert eine Krise des Undanks: ein schnell ausbrechendes Feuer als göttliche Antwort auf das Murren des Volkes; ähnliches nach dem Verzehr von Wachteln bei Kibrot Ha-Taawa (Num 11,33f), als das Mischvolk den Verlust der »Fleischtöpfe Ägyptens« trotz seiner Befreiung beklagte! Klassisch wurde der Konflikt mit Datham und Abiram (Num 16,12–15; neben Korach-Gruppe) wegen des Vorwurfs überzogener Führungsansprüche des Mose, sowie der Konflikt mit Mirjam um den Empfang des führenden Wortes (12,2ff). Vielleicht gehört dazu auch der Kampf Moses gegen die Führung durch das Gottes b i l d (Ex 32,2 – vom Sinai 4aα) mit den Tafeln des Gottes w o r t e s (16), als das Volk der Führung des Mose beraubt schien (32,1).

Die Sinai-Offenbarung enthält nach der Tradition einerseits schroff eine Chaos-Erscheinung (der Berg bebte, Rauch stieg auf, Ex 19,18), andererseits Jahwes gnädiges Wort (20,22 »vom Himmel her«; 19,19 »Mose redete mit Gott, Gott antwortete im Donner«). Bei der unerhörten Strenge dieser Offenbarung sind unentbehrlich die beiden am Sinai/Gottesberg gegebenen »Erklärungen« zum Gottesnamen: 3,14: »Als der Gegenwärtige bin ich gegenwärtig«; 33,19: »Wem ich gnädig bin, bin ich wirklich gnädig; wessen ich mich erbarme, erbarme ich mich!«.

2) Vor dem Exil scheint die Mose-Tradition nur im Nordreich wichtig gewesen zu sein (Hos 12,14), – die Propheten erwähnen Mose sonst eher in unbedeutendem Zusammenhang (wie die → Apostel in den verschiedenen Kirchen verschiedene Beachtung fanden). Grundlegende Bedeutung erkannte man Mose erst in der mit der dtn. Bewegung anhebenden Phase zu, die voll wirksam wurde in der nachexilischen Reorganisation unter Esra (Nehemia), durch die das »Gesetz des Himmelsgottes« (persönliche Titulatur) für alle, die sich zu diesem Gott bekannten, zur Lebensgrundlage wurde. So hatte bereits Dtn 30,19f Mose als den großen Tora-Übermittler geschaut, der dem Volk Leben und Tod vorgelegt hatte. Aus dieser großartigen Tradition stammt u. a. der kurze Titel »Mose« für den Pentateuch (neben »Propheten«; so in Jos, Ri, 1/2Kön, Jes, Jer, Ez, Zwölfpropheten), in dem »Mose« für den Titel »Tora« steht, der keineswegs nur »Gesetz« heißt, sondern das bezeichnet, was es von Jahwe, dem Gott Israels, grundlegend zu sagen gibt, sei es erzählend oder gebietend (»Weisung«). Demnach galt Mose in der Zeit des NT als Typos von → Erwählung und → Gebot, von → Liebe und → Gerechtigkeit Gottes.

3) Im Hellenismus gab es über Mose fast nur antijüd. Nachrichten. Da außerhalb Jerusalems kein jüd. Opferkult legitimiert war, betrachtete man Juden häufig als ἄθεοι *[atheoi]* (die dem Göttlichen nicht die gebührende Ehre erwiesen; im 2. Jh. auch für Christen gebraucht) und Mose teils als Verächter jedes Kultes, teils als Zauberer und Betrüger. Mit Bewunderung sprachen von Mose (bei vom gesamten Hellenismus geteilter Ablehnung der Tora) nur Hekataios und Poseidonios. Hekataios lobte die Bildlosigkeit; Poseidonios meinte, Mose, urspr. ägypt. Priester, habe Ägypten wegen dessen in Tiergestalt ausgedrückten Gottesbegriffes verlassen und eine urspr. gesetzesfreie Gemeinschaft gegründet, indem er verehrte, »was wir Himmel und Kosmos und Physis insgesamt nennen« (Pauly-Wissowa, XVI, 361ff).

4) Im hell. Judentum ist wichtig der Mose-Roman (1. Jh. vChr): Mose als Lehrer der Menschheit, der geniale Mensch und ideale Fromme, in Herrlichkeit gestorben bzw. in den Himmel genommen; seine Geburt weissagten ägypt. Zauberer dem Pharao, der daraufhin Kindermord befahl (Pauly-Wissowa aaO). Im palästinensischen Judentum ist Mose der einzigartige Lehrer Israels, in volkstümlichen Erzählungen Typos für die Befreiung aus Fremdherrschaft.

III Im NT ist Mose die am häufigsten erwähnte at. Gestalt (80mal). Zur Bezeichnung der Schrift als »Mose und die Propheten« siehe oben II,2. Die nt. Tradition bestimmt das Verhältnis von Mose und Jesus unterschiedlich.

1) Markus: Mose wird als Gesetzgeber anerkannt (1,44). Sein Gesetz beweist gegen die Sadduzäer die Totenauferstehung (12,19.26), gegen die Tradition der Schriftgelehrten das Gebot Ex 20,12 (Mk 7,10f; 14f zeigt Jesu neue Autorität). Bei der Verklärung Jesu erscheinen Elia und Mose, die einst (wie Jesus jetzt) wegen ihres Auftrages unter der Feindschaft des Volkes gelitten haben (9,4f). Petrus mißversteht die himmlische Erscheinung als irdische und meint, die neue Wüstenzeit sei gekommen, da die 3 Gestalten der Endzeit (Mose, Elia und Messias Joh 1,21.25; vgl. CD IX,11; 4Q test. 5ff) vereint sind.

2) Matthäus gleicht Jesus sehr an Mose an. Zur Geburtstradition vgl. die Ausgestaltung der Mose-Tradition (s. o. II,4), ferner Ägypten als Fluchtziel (zu 2,20 vgl. Ex 4,19). – Jesus blieb 40 Tage ohne Essen und Trinken in der Wüste wie Mose auf dem Sinai (4,1ff). Vor allem ist er der neue Gesetzgeber (passim), der wie Mose Segen (5,3ff) und Fluch (23,13ff) austeilt. Das mosaische Lehramt der Schriftgelehrten wird anerkannt (23,2f), aber zugleich dadurch überboten, daß man unter Jesu Anleitung eine bessere Gerechtigkeit als die Pharisäer üben soll (5,17–20).

3) Lukas sieht Jesu Verbundenheit mit Mose in der Funktion des Propheten gegeben. Apg 3,22; 7,37 zitieren Dtn 18,15.18: »Einen Propheten wie (Mose) . . .« Wie Mose in Wort und Tat machtvoll war (7,22), war Jesus ein machtvoller → Prophet vor Gott und dem Volk (Lk 24,19; vgl. 7,16; 4,24; 13,33). Wie Mose gibt Jesus 70 (72) ausgewählten Männern Anteil an seiner Macht und seinem Geist (10,1.17ff, später über Mose hinaus der ganzen Kirche). Wie Mose litt (Apg 7,25ff), wie ihn das Volk verleugnete und Gott ihn doch als Herrscher und Erlöser sandte (7,35), mußte Jesus (nach Mose und den Propheten) von den Hohepriestern und Schriftgelehrten in den Tod gegeben und von Gott zum Herrscher erhöht werden (Lk 24,27.44; vgl. Apg 26,22; 28,23). Wer daher nicht auf Mose und die Propheten hört, glaubt auch dem Auferstandenen nicht (Lk 16,29–31). Es ist unwahr, daß Stephanus (Apg 6,11ff) und Paulus (21,20ff) Abfall von den »Sitten« des Mose lehren. Aber die Glaubensgerechtigkeit, die Jesus schenkt, konnte Moses Gesetz nicht geben (13,38).

4) Paulus stellt Mose und Christus antithetisch gegenüber, dem entsprechend, daß Jesus tatsächlich die Grundlage des damaligen Judentums erschüttert hat, indem er als Offenbarer, nicht als Ausleger des Mose auftrat und die Liebe zu Gott und dem Nächsten zum Maß für die Tora-Auslegung machte, fußend auf der bedingungslosen Sündenvergebung. Am wichtigsten ist 2Kor 3,7ff: Demnach verfügte Mose nur über das »Amt des Todes«, dem nur vergängliche Herrlichkeit zukam (Anspielung auf Ex 34,29ff). Der Sinn dieser schroffen Antithese ist es klarzubehalten, daß die Tora (»Mose«) von sich aus nur bis zum Tode führte, obwohl sie dem Leben hatte dienen sollen (Röm 7!). Die Möglichkeit beispielhafter Existenz ist aber nur für das Leben unter der Tora (Röm 9,15f; 10,19), nicht etwa für geistliche Gaben überhaupt (1Kor 10,2ff) ausgeschlossen.

5) Johannes steht dem Judentum am schroffsten gegenüber: Die die Schrift deutende Lehre Jesu kommt unmittelbar von Gott und nicht aus ihrem Studium (7,15f). Wer Gottes Willen tun will (das 1. Gebot, nicht einzelne Gebote!), wird erkennen, ob die Lehre von Gott ist (V. 17). Aber keiner der Juden tut das Gesetz, da sie sich an dessen Buchstaben und nicht, wie es fordert, an Gott selbst (dh an seinem Offenbarer) orientieren (V. 19). Denn Moses Gesetz als solches ist durch Jesus überholt (1,17). Es verklagt die Juden aber bei Gott, weil es vom Offenbarer, der wie Mose sein wird (Dtn 18,15.18), Zeugnis ablegt (Joh 5,39.45ff). Zwar erkennt das Volk richtig, daß Jesus der verheißene Prophet ist (6,14). Aber indem es ihn zum König machen will (V. 15), verkennt es, daß sein Reich nicht von dieser Welt ist (18,36). Die »Juden« sind hier überall nicht als Nation gesehen, sondern als die religiös herausragenden Repräsentanten einer irrenden Welt. So ist Jesus Brot des Lebens und nicht Brot für die Welt ((6,32—35.48—51), und die weltlich greuliche, entehrende Kreuzigung eine Erhöhung zur Herrlichkeit wie die Schlange des Mose in der Wüste (3,14f): ewiges Leben hat jeder, der dieser Erhöhung glaubt.

6) Der Hebr betont die Überbietung des Vorbildes Mose durch die Erfüllung in Christus (3,2ff; 8,5). Christi Gemeinde wird nicht zum Sinai geführt, bei dessen Feuer, Rauch, Blitz und Donner selbst Mose in Furcht geriet, sondern zur herrlichen himmlischen Gottesstadt (12,18ff). — Mose als Vorbild des Glaubens, auch im Leiden, schildert 11,23ff, als Führer aus Ägypten 3,16, als Gesetzgeber 7,14.

7) Isoliert begegnen die Stellen Offb 15,3 (der Zug durchs Meer ist Vorbild für die Rettung der Heiligen aus einem Leiden der Endzeit), das Fragment Jud 9 (spätere Tradition sagt, der Satan habe mit Michael gestritten, als Mose einen Ägypter ermordete) und 2Tim 3,8 (nach dem Mose-Roman waren Jannes und Jambres die ägyptischen Zauberer, die das Schlangenwunder nachmachten, St.-B. I,660ff). *H. Seebaß*

Lit.: HGressmann, Mose und seine Zeit, 1913 — JJeremias, Art. Μωυσῆς, ThWb IV, 1942, 852ff — HKremers, Art. Mose, EKL II, 1958, 1458ff — RSmend, Das Mosebild von H. Ewald bis M. Noth, 1959 — MNoth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, 1960², 172ff — EOswaldt, Art. Moses, RGG IV, 1960³, 1151ff — GvRad, Theologie des AT I, 1962⁴, 303ff — HSeebaß, Mose und Aaron, Sinai und Gottesberg, 1962 — WEichrodt, Theologie des AT I, 1963⁷, 190ff — FStier/EBeck, Moses in Schrift und Überlieferung, 1963 — SFreud, Der Mann Moses, 1964 (Bibliothek Suhrkamp 131. Aus: Gesammelte Werke XVI, 1961²) — AHJGunneweg, Mose in Midian, ZThK 61, 1964, 1ff — SHerrmann, Mose, EvTh 28, 1969, 301ff — HSchmid, Mose, 1968 (= BhZAW, 110) — HCazelles/Avan den Born, Art. Moses, in: Bibellexikon, hrsg. HHaag, 1968², 1160ff — LPerlitt, Mose als Prophet, EvTh 31, 1971, 588ff — ANissen, Gott und der Nächste im antiken Judentum, 1974.

Mühe → Last

Nachfolge

Daß Menschen abhängig werden, daß ihr Leben ganz oder zeitweise durch einen anderen bestimmt wird, kann sich in verschiedenartiger Weise äußern, vom zeitweiligen interessiert-neugierigen Mitziehen oder Nachlaufen bis zum dauerhaften Jüngerverhältnis des Schülers zum Lehrer oder Meister. Im NT haben die Vokabeln, die zu diesem Begriffsfeld der Nachfolge gehören, vor allem Bezug auf das Verhältnis zu Jesus bzw. werden für den Lebensvollzug des Glaubens gebraucht. Die ἀκολουθέω *(akolouthẹō)*-Gruppe bezeichnet die Aktion des Menschen, mit der er dem Ruf Jesu antwortet, die Neuausrichtung der gesamten menschlichen Existenz im Gehorsam. Synonym damit wird dort, wo es sich auf die Nachfolge Jesu bezieht, ὀπίσω *(opisō)* gebraucht. μαθητής *(mathætæs)* ist der, der den Ruf Jesu gehört hat und sich ihm anschließt. μιμέομαι *(mimẹomai)* unterscheidet sich davon insofern, als es vor allem den Nachvollzug eines bestimmten Verhaltens unterstreicht.

ἀκολουθέω

ἀκολουθέω *(akolouthẹō)* nachfolgen · ἐξακολουθέω *(exakolouthẹō)* Folge leisten · ἐπακολουθέω *(epakolouthẹō)* nachfolgen · παρακολουθέω *(parakolouthẹō)* begleiten, begreifen · συνακολουθέω *(synakolouthẹō)* mitfolgen

I 1) ἀκολουθέω *(akoloutheō)*, aus ἁ (idg. * *sm* = *zusammen*; vgl. die Zahl εἷς *(heis)* und κέλευθος *(kẹleuthos)* = *Pfad* (seit Homer) gebildet, ist im profanen Griech. seit Thuk. belegt. Es bedeutet a) *mit jemandem einen Weg machen, begleiten*; b) *hinterhergehen, folgen*, auch *verfolgen* in feindlicher Absicht. – Neben den wörtlichen tritt schon bald der übertragene Gebrauch: »Der Rede folgen, verstehen« (Plato), »der Meinung folgen, übereinstimmen« (Plato), »sich anpassen« (Thuk.). Neben dem Verb kommen Substantivierungen vor im Sinne von *Nachfolger, Nachfolge* usw. Die Komposita sind ἐξακολουθέω *(exakolouthẹō)*, *nachfolgen, nachspähen*; ἐπακολουθέω *(epakolouthẹō)*, *nachfolgen, verfolgen*; παρακολουθέω *(parakolouthẹō)*, *begleiten, begreifen*; συνακολουθέω *(synakolouthẹō)*, *mitfolgen, beistimmen*.

2) Im Hellenismus (Stoa) erhält ἀκολουθέω *(akolouthẹō)* in religionsphilosophischer Hinsicht Bedeutung. Es wird gebraucht, um die Übereinstimmung des Weisen mit dem Weltgesetz (νοῦς *(nous)*; → Vernunft; φύσις *(physis)*; → Natur) zu bezeichnen. Gott (oder der Natur) »folgen« bezeichnet die Grundrichtung philosophischen Lebens. *Nachfolge* bedeutet hier soviel wie »durch Sicheinfügen wesensähnlich werden«. Dahinter steht die griech. Ansicht von der natürlichen Gottverwandtschaft des denkenden Menschen.

II 1) Im AT lautet der entsprechende Begriff *hālakh acharē*, wörtlich: *hinterhergehen* (1Kön 19,20 mit → ὀπίσω *(opisō)*: Elisa will Elia als Diener *nachfolgen*); verächtlich: *nachlaufen* (Hos 2,7 [LXX 5] ebenfalls mit ὀπίσω *(opisō)*: Israel, mit einer Hure verglichen, läuft hinter ihren Buhlen her). An den meisten Stellen werden die Begriffe der Wortgruppe ganz konkret verwendet ohne bes. theol. Gewicht (zB Ruth 1,14). Der nt. Gebrauch von ἀκολουθέω *(akolouthẹō)* ist in seiner ganz bes. Prägung im AT nicht vorgebildet. Aber auch da, wo andere Begriffe für das Phänomen des Nachfolgens verwendet werden (zB πορεύω *(porẹuō)*), finden sie nur sehr vorsichtig Anwendung auf Jahwe (Dtn 13,5; 1Kön 14,8), meinen dann aber nie ein Ähnlichwerden, sondern stets den Gehorsam. Gott bleibt der Überweltliche, Unvergleichliche, auch als der Bundesgott. So herrscht der negative Gebrauch vor: *hālakh acharē* wird stehender Begriff für den Abfall ins Heidentum (Ri 2,12; Dtn 4,3; Jer 2,5 u. ö.).

2) Im Spätjudentum findet sich im allg. der at. Gebrauch (vgl. St.-B. I,372). Der negative Gebrauch lebt weiter in den Qumrantexten und bezeichnet den Anschluß an einen Verführer. Eine bes. Bedeutung erhält die Wortgruppe *hālakh acharē* / ἀκολουθέω *(akolouthẹō)* im Rabbinismus. Hier wird damit das Schülerverhältnis zu einem Toragelehrten beschrieben: Der freiwillig sich unterordnende Schüler (*talmid*) *folgt* dem Rabbi überall hin, als Lernender und vor allem als Diener (→ Art. μαθητής; → Lehre). Das → Dienen gehört wesenhaft zum Erlernen des Gesetzes. Ziel des Lernens und Einübens sind vollständige Kenntnis und Praktizierung der Toratradition in allen Situationen, ohne welche wahre Frömmigkeit kaum möglich erscheint (vgl. St.-B. I,527; → μαθητής II 2).

III 1) Bereits Art und Abgrenzung des nt. Vorkommens sind von Gewicht:

a) ἀκολουθέω *(akolouthẹō)* erscheint fast ausschließlich in den Evgg. (56mal Synopt. und 14mal Joh; nur 3mal Apg, 1mal Paulus, 6mal Offb), also in den der rabb. Welt nächst-

stehenden Schriften. Von der im Profangriech. derivatreichen Gruppe kommt nur das Verb vor, meist im Simplex. Die im allg. nie auf Personen bezogenen Komposita treten stark zurück, in den Evgg., außer συνακολουθέω *(synakolouthẹō)*, *mitfolgen* (Mk 5,3–7; 14,51; Lk 23,49), fast gänzlich.

b) Dabei bedeutet aber nicht jedes Nachfolgen Schülerschaft. Ein neutraler Sinn liegt bei den Synopt. dort vor, wo ἀκολουθέω *(akolouthẹō)* im Ind. von der Jesus begleitenden Menge ausgesagt wird (zB Mt 4,25; 8,1; 21,9; auch Mk 10,32). Auf eine bes. Berufung oder Gesinnung kann daraus nicht geschlossen werden.

c) Prägnant wird der Begriff dort, wo er sich auf einzelne bezieht. So erscheint er oft imperativisch im Munde Jesu: Etwa bei den Jüngerberufungen Mt 9,9 par; 19,21 par; 8,22 par; Joh 1,43; 21,19ff (vgl. Mk 1,16ff par mit → ὀπίσω). Dem entspricht die Antwort der Gerufenen, etwa Lk 5,11. Überall ist hier ἀκολουθέω *(akolouthẹō)* der Ruf in die endgültige, enge *Jüngerschaft* des irdischen Jesus und bezeichnet stets deren Beginn. Bei Joh ist eine gewisse Spiritualisierung festzustellen in Richtung auf Gemeinschaft mit dem Erhöhten (bes. 12,26ff!).

d) Das Vorkommen in den paulinischen Briefen und Apg ist theol. ohne Gewicht. In Offb wird an einer Stelle durch ἀκολουθέω *(akolouthẹō)* die Schicksalsgemeinschaft mit dem erwürgten und erhöhten → Lamm bezeichnet (14,4).

2) Für eine theol. Bestandsaufnahme sind zwei Beobachtungen wichtig:

a) Einmal kommt das Simplex ἀκολουθέω *(akolouthẹō)* nirgends im NT metaphorisch vor, stets, gerade auch im prägnanten Gebrauch, bleibt der wörtliche Sinn »hinterhergehen« erhalten. Zum anderen wird ἀκολουθέω *(akolouthẹō)*, außer Joh 21,19ff und Offb 14,4, nur in bezug auf den i r d i s c h e n Jesus gebraucht. Dieser Tatbestand erhärtet die Annahme einer Verwandtschaft mit dem rabb. Lehrer-Schülerverhältnis.

b) Trotzdem hebt sich *Nachfolge* als das Kennzeichen echter Jüngerschaft bei Jesus charakteristisch von der rabb. Schülerschaft ab: α) Jesus wartet nicht auf freien Anschluß, sondern ruft mit göttlicher Vollmacht, so wie Gott selbst im AT die Propheten rief (Mk 1,16ff par; Mt 8,22). β) Jesus ruft nicht zum Erlernen überlieferter Verhaltensweisen, sondern weist in die Zukunft der anbrechenden Gottesherrschaft (Lk 9,59f). Jesu Jünger sein ist »eschatologischer Beruf«, dh Gehilfenschaft im Dienst des nahen »Reiches« (Mk 1,15). Darum haben die zur *Nachfolge* Gerufenen teil an seiner Vollmacht: Sie sind an die gleichen Menschen gewiesen (vgl. Mt 15,24 mit 10,5f), zur gleichen Predigt (vgl. Mt 4,17 mit 10,7), zu denselben Machttaten berufen (Mk 3,14f). Sie werden mit ihm sitzen auf dem Thron des Weltenrichters (Mt 19,28). γ) Wer den neuen »Beruf« ergreift, gibt in der Regel den alten auf. Das ist nicht drückende Vorbedingung, sondern fast selbstverständliche Folge (Mk 1,16ff; Mt 9,9), was gerade an der Gestalt des Reichen (Mk 10,17ff par) deutlich wird: Er scheitert »an dem unerhörten Angebot des ›ewigen‹ Lebens und sinkt in die Trauer seiner irdischen Güter zurück« (GBornkamm, Jesus, 137). Er konnte sich von den alten Bindungen nicht lösen. Auch der Jünger, der bereits in der Nachfolge steht, ist damit nicht der Gefahr enthoben, sich wieder Vorbehalte in der Nachfolge auszuhandeln (vgl. Mt 8,21f par). Hier geht es »um die immer gebotene Neuentscheidung zum ganzen Gehorsam i n der Nachfolge« (HJHeld, aaO, 142). δ) Da der Jünger kein besseres Los erwarten kann als sein Herr (vgl. Mt 10,24f), gehört zur Nachfolge Jesu die Bereitschaft zum → Leiden. Mk 8,34 par heißt es: »Will jemand mir nachfolgen, so verleugne er sich selbst und nehme sein Kreuz auf und folge mir nach.« »Das Kreuz nehmen« bedeutet Leidensbereitschaft (vgl. ThWb IV,6). Leidensbereitschaft aber wird erst ermöglicht durch »Selbstverleugnung«, dh durch Freiheit von sich selbst und allen Sicherungen. Diese Selbstverleugnung wird nur dort möglich, wo sich der Mensch in der Nachfolge bedingungslos Gott überläßt.

c) Joh übernimmt zunächst den synopt. Sprachgebrauch (1,43ff), entkleidet ihn dann aber stärker seiner geschichtlichen Bedingtheit und stellt ihn in den Zusammenhang seiner Gesamtschau: In der Welt der Todesfinsternis ist Jesus erschienen, das → »Licht« und das → »Leben«. Wer ihm »nachfolgt« (8,12), wandelt im Licht, ist gerettet. Hier bedeutet *nach-*

folgen also die gläubige Aufnahme der → Offenbarung. ἀκολουθέω *[akolouthẹō]* bezeichnet damit nichts anderes als → glauben, was dadurch bestätigt wird, daß Joh 12,44 ἀκολουθέω *[akolouthẹō]* durch πιστεύω *[pistẹuō]* abgelöst wird. In der Nachfolge wird die Existenz des Menschen neu bestimmt hin zum wirklichen Leben. Dem Ruf des Hirten *folgen* (10,4.27) bedeutet einerseits Geborgenheit, andererseits aber auch Leidensgemeinschaft mit Christus (12, 26), die zugleich »Erhöhung« mit ihm ist (12,32). »Wie für Jesus selbst die Erhöhung ans Kreuz zugleich das δοξασθῆναι ist, so ist auch die Verheißung der Nachfolge und des Seins, wo er ist, die Verheißung der Teilnahme an seiner δόξα« (RBultmann, Johannes, 326). So gewinnt bei Joh der Ruf zur Nachfolge gleichzeitig den Charakter einer Einladung (8,12) oder Verheißung (13,36).

3) Schon Joh, bei dem ἀκολουθέω *[akolouthẹō]* nun den Akt des Glaubens bezeichnet, zeigt: *Nachfolge* im Ursinn gibt es im NT dem Erhöhten gegenüber nicht mehr. Der Begriff ἀκολουθέω *[akolouthẹō]* bleibt im wesentlichen auf die Evgg. beschränkt. In den übrigen nt. Schriften ist ein Ringen um eine andere Terminologie zu spüren, die die Gemeinschaft mit dem Erhöhten beschreibt, bei Paulus etwa das »In-Christus-Sein«, oder, ethisch gewendet, das »Nachahmen« Christi (zB Phil 2,5–11, μιμέομαι *[mimẹomai]*). *Ch. Blendinger*

μαθητής *[mathætæs]* Schüler, Jünger · μανθάνω *[manthạno]* lernen

μαθητής

Die Präs.-Form μανθάνω *[manthạnō]* hat beim ersten Auftauchen (bei Pindar) bereits eine mehrstufige Entwicklung hinter sich. Homer benutzt nur die starken Aor.-Formen μάθον *[mạthon]*, ἔμμαθες *[ẹmmathes]*, ἔμμαθεν *[ẹmmathen]* (nur diese drei Beispiele) vom Stamm μαθ- *[math-]*, aus dem dann, zuerst bei Hdt., μαθητής *[mathætæs]* gebildet wird. Die Wurzel *men-dh* stellt die Verbindung dar von μένος *[menos]* (* μεν- *[men-]*) und τίθημι *[tithæmi]* (* *dhe*); das Verb bedeutet also: *seine geistige Kraft richten auf*, wobei das Ziel ein Objekt und eine Person sein kann. I

1a) Von der Grundbedeutung her bekommt μανθάνω *[manthạnō]* bei Homer den Sinn *sich einstellen auf etwas, etwas zur Gewohnheit werden lassen* (vgl. Il. VI,444; Od. XVII,226f); in einer anderen Bedeutungsentwicklung auch *sich aneignen* (durch Belehrung oder durch Erfahrung), *lernen* (vgl. Hdt. VII,208).

b) μανθάνω *[manthạnō]* bezeichnet den Vorgang, durch den es zu theoretischer Erkenntnis kommt (so bei Heraklit, Protagoras u. a.). Deshalb spielt dieses Wort im spekulativen Denken seit Sokrates eine bes. Rolle. Sokrates ist der Meinung, daß der Mensch im Lernen in das Wesen aller Dinge – auch in sein eigenes – eindringen soll, damit er über diese »Einsicht« zur Erkenntnis des Sittlichen gelangt, um der Sittlichkeit gemäß praktisch handeln zu können (vgl. vor allem Plato, Dialoge, zB Tim 88a; Theaet. 144b,150bff; Apol 33af; Xenoph., Mem. zB I,4,17; IV 7,1). Platon geht insofern über Sokrates hinaus, daß er »das μανθάνειν *[manthạnein]* näher als ἀνάμνησις *[anạmnæsis]*, dh als Wiedererinnerung an vorzeitlich Gewußtes« bestimmt (KHRengstorf, aaO, 397). Das Wissen von den präexistent geschauten Ideen und Wahrheiten ist also unbewußt in der menschlichen Seele vorhanden und muß nur durch den Lernvorgang bewußt gemacht werden (Plato, Phaed. 72e; Men. 866). Bei den späteren griech. Philosophen wird μανθάνω *[manthạnō]* rationalisiert und auf den theoretischen Erkenntnisvorgang bezogen.

In den Mysterienreligionen nähert sich der Gebrauch des Begriffes dem von γινώσκω *[ginōskō]* (→ Erkenntnis).

2a) Als μαθητής *[mathætæs]* wird ein Mensch bezeichnet, der sich an einen anderen bindet, um sich dessen Kenntnisse und Erkenntnisse anzueignen: der *Lehrling* (zB in einem Handwerk), der *Studierende* (zB einer Philosophenschule oder der Medizin). μαθητής *[mathætæs]* kann man nur sein in der Umgebung eines διδάσκαλος *[didạskalos]*, eines *Meisters* bzw. *Lehrers*, dem der μαθητής *[mathætæs]* – seit den Sophisten – in der Regel ein Honorar zu zahlen hat (Ausnahme: wenn μαθητής *[mathætæs]* die geistige Abhängigkeit von einem Denker wiedergibt, der schon lange tot ist). Sokrates selbst wollte allerdings nie μαθηταί *[mathætại]* haben, so wie er sich auch nie als διδάσκαλος *[didạskalos]* verstand (Plato, Laches 186e; Apol. 33a); und zwar deshalb, weil es ihm darum ging, daß der Mensch in der Gemeinschaft mit dem Meister lerne, selbständig in das Wesen der Dinge einzudringen und zur Einsicht zu gelangen. Diese besondere Gemeinschaft, in der der Lehrende und der Lernende sich einem gemeinsamen Ziel (zB der Erkenntnis der Sittlichkeit) verpflichtet wissen, führt weit über das Wesen des »Lehrlings« hinaus hin zum »Jünger«, für den aber nun der Begriff μαθητής *[mathætæs]* durch die unpersönlich-kommerzielle Bedeutung nicht mehr

brauchbar ist (Sokrates lehnt im Gegensatz zu den Sophisten jede Bezahlung durch seine Schüler ab). Seit Sokrates tritt μαθητής *[mathætæs]* (deshalb?) zur Bezeichnung des *Jüngers* im Meister-Jünger-Verhältnis bei den nachfolgenden griech. Philosophen weitgehend zurück; stattdessen werden Wörter wie ἑταῖρος *[hetaĭros]*, *Freund*, γνώριμος *[gnōrimos]*, *Kenner*, ἀκόλουθος *[akolouthos]*, *Anhänger*, u. a. gebraucht.

b) In einer Reihe antiker Philosophenschulen ist es zu ausgeprägten Meister-Schüler-Verhältnissen gekommen (zB bei den Pythagoräern, den Neu-Pythagoräern u. a.), indem die Jünger die Sache ihres Meisters weitertrieben und vertraten. Es findet sich in jenen Schulen bereits ein Traditionsprinzip, das in der Forschung lange Zeit nur den Mysterienreligionen zugestanden wurde (vgl. dazu KHRengstorf, aaO, 426).

II 1a) μανθάνω *[manthanō]* ist von den ca. 40 Stellen, an denen es für ein hebr. Äquivalent steht, 28mal Übers. des hebr. *lāmad*, *sich an etwas gewöhnen, sich vertraut machen, lernen*.

Bei einer Reihe von Stellen liegt auf μανθάνω *[manthanō]* in LXX kein theol. Gewicht: »Sie werden nicht mehr den Kampf *lernen*« (Mi 4,3; Jes 2,4); »er *gewöhnte sich*, die Leute zu zerreißen« (Ez 19,3.6) u. ö.

Der theol. relevante Gebrauch von μανθάνω *[manthanō]* wird bes. deutlich im Dtn, wo der dtn. Prediger Israel in der großen Gefahr sieht, die Wohltat Jahwes zu vergessen, den Willen Jahwes nicht mehr zu beachten und damit seine Erwählung und die göttlichen Heilszusagen zu versäumen (vgl. Dtn 6,10–12; 8,17; 9,4–6; 11,2). Es gilt demgegenüber, das gehorsame Tun des offenbarten Gotteswillens neu zu lernen (Dtn 4,10; 14,23; 17,19; 31,12f: Objekt zu μανθάνω *[manthanō]* ist an allen Stellen φοβεῖσθαι κύριον τὸν θεόν *[phobeĭsthai kyrion ton theon]*, dh die *Gottesfurcht*). Das Lernen ist hier also der Vorgang, in dem geschehene und erfahrene Liebe Gottes bei den μανθάνοντες *[manthanontes]* in Gehorsam gegenüber der Tora Gottes umgesetzt wird (vgl. Dtn 4,14); im *Lernen* vollzieht sich das Verstehen der Tora (im Dtn das Ganze der heilsamen Willenszuwendungen Gottes!), und durch das Verstehen das innere Bejahen des göttlichen Willens (vgl. Dtn 30,14).

Ähnlich Ps 119[118],7f.71.73; Jes 1,17; 26,9 u. a.: Der Psalmist erbittet (»daß ich lerne«) solch rechte Einstellung zur Tora, die hier als umfassende Wegweisung sowohl auf Grund des kanonisierten Gottesrechtes wie auch durch mündliche Weisung aus Priestermund verstanden ist (vgl. HJKraus, aaO II,822). Das Lernen zielt somit auf ein entsprechendes Handeln hin (vgl. Ps 119[118], 101). Auch Jes 1,17 geht es »nicht primär um Einzeltaten und Gesetzeserfüllung, sondern um eine grundsätzlich neue Ausrichtung menschlicher Existenz. Jesaja erwartet nicht nur eine neue ›Gesinnung‹, sondern eine andere Grundhaltung, die sich in konkretem Verhalten zur mitmenschlichen Umwelt zu äußern hat« (HWildberger, Jesaja, 47). Objekte von μανθάνω *[manthanō]* können deshalb zB sein φρόνησις *[phronæsis]*, *Gesinnung*, Bar 3,14; σύνεσις *[synesis]*, *Urteilskraft, Einsicht*, Sir 8,9; σοφία *[sophĭa]*, *Weisheit*, Weish 6,9; 7,13 u. a.; sie benennen das, was zur Verwirklichung des Gotteswillens nötig ist.

b) μαθητής *[mathætæs]* findet sich in LXX nur in einer v. l. zu Jer 13,21; 20,11; 26,9, ist also schwach bezeugt. Aber auch das entsprechende hebr. Subst. zu *lāmad*, nämlich *talmid*, *Schüler*, das später im rabb. Sprachgebrauch eine große Rolle spielt, begegnet im hebr. AT nur 1Chr 25,8. Daß sich im AT kein Begriff für den Lernenden gebildet hat, der das Verhältnis Lehrer-Schüler beschreibt, hängt mit dem Erwählungsbewußtsein Israels zusammen. Was der einzelne Israelit im Blick auf Gottes Willen zu lernen hat, stellt ihn nicht als »Schüler« in ein Verhältnis zum »Meister«, zu Gott, sondern der Einzelne bleibt auch als Lernender immer Teil des ganzen erwählten Volkes, das im göttlichen Wort der Autorität des Erwählenden begegnet. Dadurch ist aber auch ein Jünger-Meister-Verhältnis zwischen Menschen ausgeschlossen, weil der →Priester oder → Prophet eben nicht auf Grund eigener Autorität lehrt. Das äußert sich u. a. darin, daß die Begleiter zB von Mose und den Propheten nicht *Schüler*, sondern *Diener* (*meschārēt*) genannt werden (Josua Diener Moses Ex 24,13; Num 11,28; Elisa Diener Elias 1Kön 19,29ff; Gehasi von Elisa 2Kön 4,12; Baruch von Jeremia, Jer 32,12f). Es bleibt kein Raum, »neben dem Wort Gottes, das ergeht, auch noch ein menschliches Wort in Geltung zu setzen oder gar die Durchschlagskraft der göttlichen Rede durch ihre Gründung auf die Autorität einer großen Persönlichkeit sicherzustellen« (KHRengstorf, aaO, 433).

2a) Anders im rabb. Judentum. Hier ist der *Talmid* derjenige, der sich mit der ganzen jüd. Tradition beschäftigt, dh nach Schammai (Schab 31a) mit der schriftlichen Tora (at. biblische Schriften) und der mündlichen Tora (παραδόσεις τῶν πρεσβυτέρων *[paradoseis tōn presbytĕrōn]*, *Überlieferungen der Väter* = Mischna, Midrasch, Halacha, Haggada). Zum *Talmid* gehört nun aber (wie urspr. zum griech. μαθητής *[mathætæs]*) der *Lehrer*, dem sich der *Talmid* fast sklavenhaft unterzuordnen hat. Es ist die im religiösen Leistungsdenken des Spätjudentums begründete ausgeprägte Kasuistik der rabb. Theol., welche die Voraussetzungen für einen bis dahin in Israel und im Judentum völlig unbekannten Eigenwert menschlicher Autorität geschaffen hat. Weil der Rabbi durch sein Wissen einen unmittelbaren Zugang zu den Schriften besitzt und damit erst

das richtige Hören und Verstehen ermöglicht, wird er eine Art Mittler zwischen den *Talmidim* und der Tora. Das Hören auf die Schrift ohne Anleitung des Lehrers ist auf alle Fälle zu vermeiden (vgl. b Ber 47b). So meint zwar *lāmad* = μανθάνω *(manthanō)* immer noch das »Lernen«, dh die Beschäftigung mit der Tora, um den Willen Gottes darin zu erkennen; das Lernen ist nun aber zuerst von der Autorität des Lehrers und seiner Tora-Interpretation bestimmt und nicht von einem möglichst vorurteilsfreien Tora-Studium. *Lernen* heißt nun also zuerst, daß der *Talmid* das Wissen des Lehrers sich anzueignen und dieses an der Tora kritisch zu prüfen hat. Erst wer als *Talmid* längere Zeit dem *Chākām*, dh dem jüd. *Gelehrten*, zugehört und gedient und damit sein eigentliches Studium absolviert hatte, konnte später vielleicht selbst zur Lehrautorität (*Chākām*) mit eigener Schule und Lehrtradition werden. Das Schüler-Lehrer-Verhältnis wird also im Spätjudentum – im Gegensatz zum AT – zu einer wichtigen Institution für die Erforschung der Tora.

b) Nicht nur der Rabbi, sondern gerade auch der *Talmid* ist, wie KHRengstorf (aaO, 440–443) erwiesen hat, aus der Berührung des Judentums mit der griech. Philosophie hervorgegangen. Dadurch, daß die verschiedenen Gelehrten ihre unterschiedlichen Methoden und Lehrmeinungen analog manchen griech. Philosophen absolut setzten, entstanden auch im Rabbinismus Schulen und schließlich rivalisierende Jüngerkreise um den jeweiligen Meister. Gleichzeitig führte der hell. Einfluß auf das Judentum zu einer Intellektualisierung und zu einer stärkeren Dogmatisierung der Offenbarung des göttlichen Willens in Israel.

Im NT kommt das Verbum μανθάνω *(manthanō)* nur 25mal vor; in den Evgg., wo man es als wichtigstes Wesensmerkmal des μαθητής *(mathætæs)* erwartet, sogar nur insges. 6mal (3mal bei Mt, 1mal bei Mk, 2mal bei Joh; Lukas hat es nur 1mal in der Apg). Sehr viel häufiger findet sich im NT hingegen διδάσκω *(didaskō)*, *lehren* (→ Lehre). Das Subst. μαθητής *(mathætæs)* begegnet im NT 264mal, und zwar ausschließlich in den vier Evgg. und in der Apg; es ist gebraucht im Sinne des vollständigen Anschließens an jemanden in der Nachfolge. Die spezifische profangriech. Verwendung im Sinne von *Lehrling, Schüler, Student* fehlt. Dagegen sprechen auch nicht die Stellen Mt 10,24ff und Lk 6,40 (»der Jünger ist nicht über seinen Meister«), in denen es im nt. Zusammenhang nicht um das Verhältnis des *Schülers* zum Lehrer, sondern um das des *Jüngers* zum κύριος *(kyrios)* Jesus geht. III

1) Dem profangriech. Gebrauch folgend, wird μανθάνω *(manthanō)*, *lernen*, Apg 23,27 und Offb 14,3 verwendet. An einigen Stellen ist es zweifelhaft, ob das Wort at. oder profangriech. Sinn hat (zB Gal 3,2; Eph 4,11; Kol 1,7 u. a.). An vielen Stellen wird es im spez. Sinne des at. *lāmad* gebraucht: *den Willen Gottes lernen* oder (vgl. II,1) *die ganze menschliche Existenz nach dem Willen Gottes ausrichten lernen.*

a) Dieser Gebrauch von μανθάνω *(manthanō)* liegt vor, wo es sich direkt auf den Willen Gottes bezieht, wie er in Jesus dem Hörer begegnet (Mt 9,13; 11,29; Joh 6,45; vgl. auch Mk 13,28 par). Jesus selbst ist die zentrale Mitte, an der allein der Mensch den Willen Gottes erkennen kann (Mt 11,29). Indem Jesus die Barmherzigkeit Gottes lebt und verkündet, trägt er nicht ein neues → Gesetz vor, das es zu lernen gilt, sondern gibt dem Gesetz wieder seine urspr. Funktion zurück, in der es den Willen Gottes erkennbar macht und des Menschen Sinn auf ihn richtet (vgl. dazu GBarth, aaO, 96–148). *Lernen* ist dabei nicht »Aneignen« von Wissen, sondern es vollzieht sich »in der Preisgabe des eigenen Urteils« (RBultmann) und darin im ständigen Sich-Öffnen für das Wort des Vaters, das zur Bindung an Jesus führt (Joh 6,45). Hier schließt das »Lernen« im at. Sinn das T u n des Willens Gottes ein; das heißt konkret, Jesus → Glauben zu schenken und ihm im Verwirklichen der Barmherzigkeit nachzufolgen (vgl. Mt 9,13).

b) Ähnliche Bedeutung hat μανθάνω *(manthanō)*, wenn es sich in der Briefliteratur auf die Botschaft bzw. → Lehre von Jesus bezieht (Röm 16,17; Eph 4,20; 2Tim 3,14). Bei dem bleiben, was die Briefempfänger gelernt haben (sc. der Lehre), heißt: im Glauben bleiben. Denn *Lernen* ist nicht nur ein intellektueller Vorgang, in dem man sich eine Lehre von Christus aneignet, sondern es bedeutet, Christus selbst annehmen, in der Nachfolge die alte Existenz aufgeben und in ihm eine neue beginnen (vgl. auch Phil 4,9; 1Kor 4,6 u. ö.). Es ist möglich, daß dabei die eigenartige Formulierung »ihr habt Christum nicht also gelernt« (Eph 4,20) an den ergangenen Taufunterricht erinnert, in dem die Epheser gelernt haben, »daß sich das Verstehen der Lehre im Verhalten erweist« (Conzelmann, aaO, 80).

c) Eigenartig ist das hell. Wortspiel Hebr 5,8 (ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν *[emathen aph' hōn epathen], er lernte an dem, was er erlitt*), das von Christus selbst sagt, daß er auf Grund seines Leidens den Gehorsam lernt. *Lernen* heißt hier im Leiden den Willen des Vaters erkennen und in der Übernahme des Leidens ihn bejahen.

d) In den Pastoralbriefen sind sicherlich noch Anklänge an den spätjüd. Gebrauch von μανθάνω *[manthanō]* festzustellen. Denn das Wort über Frauen (2Tim 3,7), die sich von Irrlehren (einer judaisierenden synkretistischen Gnosis) verleiten ließen (vgl. auch 1Tim 5,13), spielt zB ziemlich sicher auf nomistische Gesetzesbelehrungen an.

2) Ihr eigentliches Gewicht aber hat die Wortgruppe im NT zweifellos in dem Subst. μαθητής *[mathætæs], Jünger*. Die Evangelisten – nur bei ihnen findet es sich, wie wir sahen – haben diesen Begriff wohl aus dem Sprachgebrauch des hell. Judentums übernommen, ihm dann aber trotz vieler Anklänge an die Gestalt des rabb. *Talmid* eine völlig neue Prägung gegeben, indem sie ihn von der Jesus-Beziehung her füllten. Daß sie ihn in einer breiteren Verwendung vorfanden, wird noch darin erkennbar, daß er auch für nicht von Jesus bestimmte Kreise unbefangen benutzt wird: für *Jünger Johannes des Täufers* (Mt 11,2 par; Mk 2,18 par; 6,29; Lk 5,33; 11,1; Joh 1,35.37), für *Moses-Jünger* (Joh 9,28) und für *Jünger der Pharisäer* (Mt 22,16; Mk 2,18).

a) Auch um Johannes den Täufer hatte sich ein »fester, äußerlich und innerlich geschlossener Kreis« gebildet (KHRengstorf, aaO, 460). Von den *Johannes-Jüngern* wird berichtet, daß sie während der Gefangenschaft des Täufers in seiner Nähe sind (Mt 11,2 par) und später seinen Leichnam begraben (Mk 6,29 par). Sie haben ein eigenes, festes Gebet (Lk 11,1), fasten (Mk 2,18 par) und lassen sich in Streitgespräche mit den Juden ein (Joh 3,25). Bei dem allen sind sie nicht mehr »Schüler« im Sinne der Rabbinen-Schulen, sondern Anhänger einer Bewegung, aus der möglicherweise Jesus selbst hervorgegangen ist. Jedenfalls berichtet Joh 1,35ff, daß die beiden ersten Jünger Jesu aus dem Jüngerkreis des Täufers stammen. In dieser Geschichte verbirgt sich wahrscheinlich sehr alte Tradition, die einen historischen Sachverhalt bewahrt hat. Wahrscheinlich haben später die Täuferbewegung und der Kreis um Jesus zeitweise miteinander konkurriert, was sich noch in der Szene Joh 3,22–26 widerspiegelt (vgl. dazu RBultmann, Johannes, 121f).

b) Joh 9,28 bestreiten die Juden die Legitimation Jesu, indem sie sich als *Jünger Moses* auf die diesem widerfahrene Offenbarung des göttlichen Willens berufen. Daß das Heilungswunder Jesus gerade als den ausweist, der Gottes Willen tut (V. 30), begreifen sie nicht.

c) Endlich ist die Rede von den μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων *[mathætai tōn Pharisaiōn], den Jüngern der Pharisäer*. Diese Formel (Mk 2,18 u. ö.) ist vermutlich später eingetragen worden, als man die geschichtlichen Verhältnisse nicht mehr genau kannte; denn sie findet sich häufig in Zusammenhängen, in denen es urspr. ganz allg. um die Juden ging. Dagegen spricht nicht die Par. Mt 9,14. Auch bei Mt sind die Pharisäer – wie die Schriftgelehrten, Sadduzäer und Hohenpriester – Gegner Jesu, die typisch für das Volk stehen (→ Israel, III). Ebenso wird die Wendung οἱ υἱοὶ ὑμῶν *[hoi hyioi hymōn]* (Mt 12,27; vgl. 22,16) verständlich, wenn sich das Wort urspr. allg. auf die Juden bezogen hat und die Pharisäer hier erst später als die typischen Debattenredner redaktionell eingefügt worden sind (vgl. zum Sachverhalt RBultmann, Synopt. Trad., 54ff; → Pharisäer). Von der zeitgenössischen Praxis her wäre auch eher die Wendung »Jünger der Schriftgelehrten« zu erwarten (s. o. II,2), die jedoch nicht vorkommt.

3) Ganz unbestreitbar hat bereits der irdische Jesus Menschen als *Jünger* in seine Nachfolge gerufen. Ein lückenloses und eindeutiges Bild von der Jüngerschaft des historischen Jesus läßt sich jedoch heute nicht mehr zeichnen. Zweifellos ist das Wesen der Jüngerschaft Jesu von Anfang an bestimmt durch seine Person, an die sich die μαθηταί *[mathætai]* binden (→ Jesus Christus). Trotz aller Fragen und Unsicherheiten lassen sich indes eine Reihe von Merkmalen der Jüngerschaft aus der Zeit des historischen Jesus herausstellen.

a) Sicher ist Jesus wie ein Rabbi, dh Schriftgelehrter aufgetreten, hat wie ein solcher gelehrt und diskutiert (Mk 12,18ff) und ist um Rechtsentscheidungen gebeten worden (Lk 12,13f). Auch wenn er von manchen als einer, der nicht durch die Rabbinenschule gegangen war, nicht anerkannt wurde (Mk 6,2; Joh 7,15), so wurde er gewiß zu Recht von seinen Jüngern (Mk 9,5; 11,21; Joh 1,38; 4,31 u. ö.) und von Außenstehenden (Joh 3,2 u. ö.) als »Rabbi« angeredet. Von hier aus ist auch darin eine Parallele zum jüd. Rabbinat zu sehen, daß sich ein Jüngerkreis um Jesus schart. Aber an entscheidenden Stellen sprengt Jesus den Rahmen, der für das Rabbinat konstitutiv ist, und damit erhält auch das Jünger-Meister-Verhältnis eine eigene Prägung.

b) Während im Rabbinat oder in der griech. Philosophenschule sich ein Mensch aus freiem Entschluß in die »Schule« des Meisters begibt und so zum Jünger wird, ist bei Jesus die → Berufung zum Jünger durch ihn selbst entscheidend (Lk 5,1–11; vgl. Mk 5,18ff). Jesus ergreift die Initiative und beruft in die Nachfolge (Mk 1,17 par; 2,14 par; Lk 9,59–62; Joh 1,43 u. ö.).

c) Der griech. *Schüler* bzw. der rabb. *Talmid* sucht bei allen persönlichen Bindungen an den Meister sachliche Belehrungen mit dem Ziel, selbst Meister bzw. Rabbi zu werden. Berufung in die Nachfolge durch Jesus bedeutet dagegen für den Jünger nicht, daß er in ein Lehrverhältnis gestellt wird (nirgends wird berichtet, daß Jesus den Jüngern Gesetzesunterricht erteilt), aus dem er als Meister hervorgeht (vgl. Mt 23,8). Nachfolge als Jünger bedeutet rückhaltlose Hingabe der ganzen Existenz (Mt 10,37; Lk 14,26f; vgl. Mk 3,31–35; Lk 9,59–62) für das ganze Leben (Mt 10,24f; Joh 11,16). *Jünger sein* heißt (bes. betont bei Mt), in der völligen Bindung an Jesus den Willen Gottes zu tun (Mt 12,46–50; vgl. Mk 3,31–35). Dh zZt des irdischen Jesus auch, daß der *Jünger* ganz wörtlich Jesus »nachfolgen«, dh *hinter ihm hergehen* (→ Art. ἀκολουθέω) und das entbehrungsvolle Schicksal des Umherziehens auf sich nehmen muß (Mt 8,20f; vgl. GBornkamm, Jesus 133).

d) Im Unterschied zum Rabbinat durchbricht Jesus die Schranken zwischen Reinen und Unreinen, Sündern und Gehorsamen. Er beruft den außerhalb der Kultgemeinde stehenden Zöllner (zB Mk 2,14) genauso wie den Zeloten (zB Lk 6,15; Apg 1,13) oder den Fischer (zB Mk 1,16ff). »Liegt schon in der Tatsache, daß Jesus überhaupt in die Nachfolge ruft, und zwar so, daß Menschen dabei Schiff und Zolltisch und Familie verlassen, ein ganz erstaunliches Wissen um seine Sendung, so noch viel mehr in der Durchbrechung aller bisherigen Schranken. In solchem Rufen ereignet sich Gnade« (ESchweizer, Erniedrigung, 10). Gerade darin, daß Jesus auch Zöllner und Sünder aus alten Bindungen heraus in die Jüngerschaft ruft, wird etwas von seinem Selbstverständnis und damit auch von der Besonderheit jener Jüngerschaft deutlich.

e) Wichtig für das Verständnis der Jüngerschaft Jesu ist, daß die Berufung zum Jünger immer den Ruf zum Dienst in sich schließt. Nach Mk 1,17; Lk 5,10 sollen die Jünger zu Menschenfischern werden. Dieses Wort, aus der Umgangssprache aufgegriffen, sagt, daß die Jünger angesichts der hereinbrechenden Gottesherrschaft Menschen für das kommende Gottesreich fangen sollen, indem sie das Ev. verkünden und im Namen Jesu wirken (vgl. Mt 16,15ff). So wird von der Aussendung der Zwölf (Mk 6,7–13 par; bei Lukas darüber hinaus noch von der Aussendung der 70; Lk 10,1–12) berichtet, die je zu zweit heilend und Heil und Frieden bringend die Gottesherrschaft ausrufen sollen, woraus sich schließen läßt, daß bereits der irdische Jesus Jünger in irgendeiner Form zum Dienst aussandte.

f) Dieser Dienst führt den Jünger in die gleichen Gefahren, denen der Meister ausgesetzt ist (vgl. Mk 10,32). Jesus geht vor ihnen her ins → Leiden. Der Jünger hat kein besseres Los zu erwarten als sein Herr (Mt 10,24f; 16,24f; vgl. 10,38).

g) Immer wieder stoßen wir in der ev. Überlieferung auch auf das Unverständnis der Jünger, nicht nur im Hinblick auf die Botschaft (Mk 4,10f par; Mt 13,36 u. o.) oder das Tun (Mk 10,13ff; 10,48) oder das Ziel der Nachfolge (Mk 10,35ff), sondern vor allem auch im Blick auf das Leiden Jesu (Mt 16,22ff; Mk 14,47; Lk 18,34; 22,37f).

h) Der verheißene → »Lohn« (was nicht als Verdienst verstanden werden darf, da die Verheißung allen Verdienst übersteigt) ist einerseits die Gemeinschaft mit Gott durch Jesus und damit der Anteil an Jesu Vollmacht, andererseits das neue zukünftige Leben (vgl. Mt 16,25; Joh 14,6 u. o.).

i) Welchen Kreis umfaßt der Begriff οἱ μαθηταί *(hoi mathætaí)*? Die οἱ μαθηταί *(hoi mathætaí)*, *die Jünger*, decken sich nicht einfach mit den οἱ δώδεκα *(hoi dṓdeka)*, *den Zwölfen*. Diese Identifizierung ist erst in der weiteren Überlieferung zu beobachten. Vielmehr wird der Zwölfer-Kreis, der symbolisch-repräsentativ die zwölf Stämme Israels und damit das ganze neue Gottesvolk darstellt, zugleich ein Teil des größeren Jüngerkreises gewesen sein, den Jesus aus einem noch weiteren Anhängerkreis in die Nachfolge rief. Daß neben dem Jüngerkreis zZt des irdischen Jesus noch ein gesonderter Kreis der Apostel existiert haben soll, ist wenig wahrscheinlich (→ Apostel, III,2c; anders KHRengstorf, aaO 454). Eine genaue Abgrenzung des Jüngerkreises ist heute nicht mehr möglich. Sicher ist jedoch, daß es sich bei ihm nicht um eine asketische Elite gehandelt hat mit einer bes. Ethik, die Jesus nur wenigen hätte zumuten können; sondern es wird sich um einen Kreis gehandelt haben, der in der direkten Nachfolge zu einem bes. Dienst beauftragt wurde (vgl. GBornkamm, Jesus 136f; ESchweizer, aaO 20).

4a) Die einzelnen ev. Stellen, die von Jüngerschaft und Nachfolge reden, sind aber in der vorliegenden Form in der Regel bereits Hinweis und Reflexion auf die Jüngerschaft schlechthin. Um das Schicksal der Jünger bildlich zu verdeutlichen, gestaltet zB Mt die Geschichte vom Seesturm im Anschluß an eine Berufungserzählung um zu einer sinnbildlichen Erzählung für das Leidensgeschick der Nachfolgenden (vgl. bes. Mt 8,19–26 und dazu GBornkamm, Die Sturmstillung im MtEv., in: Überlieferung, S. 48–53). Verzicht (Mt 23,7ff), Niedrigkeit (Mt 18,1ff), Armut (Mt 19,23ff) und Bereitschaft zum Leiden (Mt 10,17ff) können zum Kennzeichen echter Jüngerschaft werden (→ Arm; → Demut).

Entscheidend für das Verständnis des μαθητής *(mathætæs)* wird aber in den Evgg. der → Glaube (Mk 16,16; Lk 17,5; 22,32; u. o.) an Jesus selbst (Mt 18,6 u. o.; bes. bei Joh 2,11; 6,69; 11,44 u. o.). »Wer sich zu mir bekennt vor den Menschen, den wird auch des Menschen Sohn bekennen vor den Engeln Gottes. Wer mich aber verleugnet vor den Menschen, der wird verleugnet werden vor den Engeln Gottes« (Lk 12,8f). In diesem Wort kommt die ganze Verheißung, aber auch die große Gefährdung echter Jüngerschaft zum Ausdruck. Entscheidend ist die Treue des Jüngers gegenüber seinem Herrn. Nicht zufällig meidet deshalb Lukas das Wort μαθητής *(mathætæs)* von der Gethsemane-Szene an, um es erst Apg 6,1 wieder – nun in einem anderen Sinne (s. u.) – zu verwenden.

b) Die Reflexion auf die Jüngerschaft schlechthin gilt in ganz bes. Weise für das Johannesevangelium. Nicht nur, daß der engere und weitere Jüngerkreis, den Joh aus dem Traditionsgut übernahm, grundsätzlich über sich hinaus auf die von Joh angeredete Gemeinde weist (vgl. Joh 6,60.61.66 u. ö.), sondern μαθηταί *(mathætaí)* ist bei Joh oft einfach der Begriff für *die Christen* (Joh 8,31; 13,35; 15,8 u. ö.). Da bei Joh ein Wort für die Gemeinde wie ἐκκλησία *(ekklæsía)* ganz fehlt (→ Kirche, Art. ἐκκλησία IIIb), tritt der Begriff μαθηταί *(mathætaí)* für die sich sammelnde Gemeinde ein, oder in joh. Terminologie: für die aus der Sphäre der Finsternis in die Sphäre des Lichtes Gekommenen (3,21; vgl. die Jüngerbelehrung Kap. 13–17). Damit ist zugleich der weitere Schritt vollzogen: Die Jünger sind nicht mehr an die Gegenwart des irdischen Jesus gebunden, sondern, indem sie »im Wort« (8,31) und »im Geist« (14,15–17; 15,26f) bleiben, haben sie als seine Jünger volle Gemeinschaft mit ihm. Diese Gemeinschaft findet in der Umwelt sichtbaren Ausdruck in der Art des Dienstes: an der praktizierten Liebe soll jedermann den Jünger Jesu erkennen (Joh 13,34f). Das hat ihnen ihr Herr selbst vorgelebt (Joh 13,37). Die Aufgabe der Jünger besteht also nicht darin, eine bes. Lehre Jesu zu bewahren und weiterzugeben, sondern im Wesen der Jüngerschaft liegt es, daß der Jünger seine Aufgabe erfüllt, indem er mit seiner ganzen Existenz Zeuge seines Herrn ist (→ Zeugnis, Art. μαρτυρέω).

Noch deutlicher wird das in der Verwendung des Begriffes in der Apg, wo Lukas bestimmte Traditionsstücke (das zeigt, daß der Gebrauch von μαθητής *(mathætæs)* auf bestimmte Abschnitte beschränkt bleibt: Er fehlt zB in den Wir-Stücken) übernommen hat, in denen μαθητής *(mathætæs)* allg. den Sinn von *Christ* hat (zum Ganzen vgl. KHRengstorf, aaO, 462): Der μαθητής *(mathætæs)* ist derjenige, der an Jesus glaubt. *D. Müller*

μιμέομαι

μιμέομαι *(mimeomai)* nachahmen, nachfolgen · μιμητής *(mimætæs)* Nachahmer · συμμιμητής *(symmimætæs)* Mitnachahmer

I 1) μιμέομαι *(mimeomai)* (seit dem 6. Jh. vChr; Wortwurzel *mi* = tauschen) heißt *nachahmen, nachmachen*, was man an andern sieht (so sollen nach Aristoteles und Demokrit am Anfang der Kultur die Menschen von den Tieren gelernt haben: von den Spinnen das Weben und Nähen, von der Schwalbe den Hausbau; vgl auch zu dem Weiteren die Materialzusammenstellung bei Michaelis, aaO, 661ff), mit Freude *nacheifern, nachfolgen;* in der Kunst (Schauspiel, Malerei, Plastik, Dichtung) die Wirklichkeit *durch Nachahmung darstellen*, künstlerisch *nachbilden* (zB sieht Aristoteles – im Gegensatz zu Plato – in der Nachahmung der Wirklichkeit die positive Grundlage der Kunst. Vgl. Michaelis, aaO, 662). Der Schauspieler ist deshalb der μῖμος *(mimos)*, der *Mime* (seit Aischyl.). Der (συμ-) μιμητής *((sym-)mimætæs)* (lat. *imitator*) ist der *Nachahmer*, bes. der nachahmende Künstler. Abwertend bezeichnen die Wörter das schauspielerhafte *Nachäffen* oder schwächliches, unselbständiges *Kopieren*. Schon sehr früh (bei den Vorsokratikern Demokrit) dient die Wortgruppe zur Bezeichnung einer e t h i s c h e n F o r d e r u n g an den Menschen: Es gilt, das Gute und nicht das Böse nachzuahmen, die Tapferkeit eines Helden, das gute Beispiel des Lehrers oder der Eltern sich zum Vorbild zu nehmen.

2) Eine zentrale Stellung haben die Wörter in der platonischen Kosmologie: Die gesamte niedere Welt der Erscheinungen ist nur das »entsprechende«, unvollkommene, sichtbare *Abbild* (μίμημα *(mimæma)*) des unsichtbaren Urbildes in der höheren Welt der Ideen (Tim 38–48). Zunächst ist dabei der μίμησις *(mimæsis)*-Begriff eine rein ontologische Bestimmung, die das analoge Verhältnis der verschiedenen Seinsstufen zueinander erklärt. Die Wendung »Gott nachahmen« (Phaedr. 252f) heißt in diesem Zusammenhang lediglich: Besinnung auf das in der Erinnerung haftende Bild der Idee und Entfaltung dieser vorausgegebenen Anlage; das für die Nachahmung in ethischer Bedeutung maßgebliche Element einer persönlichen Entscheidung enthält sie nicht. Erst später bezeugen griech. Philosophen ein zunehmendes Eindringen von ethischen Vorstellungen in diese urspr. rein kosmologische Aussage (vgl. μανθάνω *(manthanō)*, → Art. μαθητής I).

II Die LXX belegt die Wörter μιμέομαι *(mimeomai)* und μίμημα *(mimæma)* nur in den Apokryphen (Weish 4,2; 9,8; 15,9; 4Makk 9,32; 13,9). Erst der Rabbinismus kennt eine Nachahmung Gottes im Sinn der Entfaltung der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Die Pseudepigraphen haben neben der Mahnung, vorbildliche Menschen nachzuahmen (TestBenj 3,1; 4,1), auch den Gedanken der *Nachahmung Gottes* (= sich an seine Gebote halten, TestAss 4,3) und bestimmter Eigenschaften Gottes (Arist 188.210.280f).

III Im NT findet sich μιμέομαι *(mimeomai)* nur 4mal (2Thess 3,7.9; Hebr 13,7; 3Joh 11); μιμητής *(mimætæs)* 6mal (1Kor 4,16; 11,1; Eph 5,1; 1Thess 1,6; 2,14; Hebr 6,12), συμμιμητής *(symmimætæs)* nur Phil 3,17, und zwar alle in ethisch-imperativischer Absicht, in Verbindung mit der Verpflichtung zu einem ganz bestimmten Verhalten:

1) Die Wörter dienen dazu, P e r s o n e n als anschauliches und lebendiges Vorbild, dh als Orientierungspunkte für die aus dem → Glauben folgende Lebenshaltung auszuweisen. Wenn sich gerade Paulus selbst als ein solches Vorbild hinstellt (zB 1Kor 4,16; 11,1; Phil 3,17; 2Thess 3,7.9), versteht er sich dabei nicht als in sich selbst ruhende Verkörperung eines Ideals, das es zu imitieren gilt. Bewußt setzt er vor die Aufforderung zur Nachahmung Phil 3,12 das Bekenntnis seiner eigenen Unvollkommenheit. So ist der τύπος *(typos)*, das → *Vorbild*, hier nicht als Darstellung bestimmter Eigenschaften zu verstehen, sondern einmal als das von einem bestimmten Ziel her geprägte Verhalten (Phil 3,12–15), zum andern als das Erfahren von Verfolgung, Leiden etc. um Christi willen, kurz: es geht um das Leben in der Christusgemeinschaft. *Nachahmer* des Apostels sein heißt also, im Bewußtsein eigener Unvollkommenheit Christus zu ergreifen, dh das Leben von ihm her immer neu im Gehor-

sam gestalten zu lassen (vgl. 3Joh 11). Dieser Sachverhalt wird bes. deutlich 1Kor 4,16. Wenn Paulus V. 17 die Korinther an seine Wege und an die Lehre erinnert, so bedeutet die Aufforderung zur *Nachahmung*, daß sie ihre Lebensführung den Anweisungen und dem Wandel des Apostels entsprechend ausrichten. Wenn dabei auch eine unbedingt zu respektierende apostolische Autorität vorausgesetzt ist (vgl. Michaelis, aaO, 669ff), so wird man die Bedeutung der Wortgruppe bei Paulus doch nicht auf den Gehorsam reduzieren dürfen.

2a) Paulus will aber die Aufforderung zur *Nachahmung* nie an seine Person binden, sondern an den, dem er selbst folgt: So nennt der Apostel zweimal neben sich (zur Selbstkorrektur und Steigerung seiner Paränese) Christus als Vorbild des Nachahmens: in dem, was Christus angetan wurde (pass. 1Thess 1,6: in Schicksalsgemeinschaft mit ihm leben) und was er tat (akt. 1Kor 11,1: sich an seine Liebesregel halten). Paulus denkt bei dem Hinweis auf Christus sehr wahrscheinlich nicht an konkrete Züge im Erdenleben Jesu, sondern an die Autorität des Erhöhten, der in seinem Wort und im heiligen Geist gegenwärtig ist, und damit wieder an ein Verhalten, wie es dem Sein im Herrschaftsbereich Christi entspricht. Christus soll »das aktbildende Subjekt unseres Lebensvollzugs« sein, nicht das Objekt (WElert, Das christliche Ethos, 1949, 303); denn Christus ist mehr als ein allg. menschliches Vorbild, er ist Urbild, nicht *exemplum*, sondern *exemplar* (Luther WA 2,518,16). — Die Aufforderung, Christus »nachzuahmen«, wird von Paulus sonst nicht durch die Wortgruppe μιμέομαι *[mimeomai]* wiedergegeben, sondern mit anderen Wendungen (vgl. Röm 15,3.7; 2Kor 5,14; 8,9; 10,1; Phil 2,5ff; Eph 5,2.25; auch Mk 10,45; Joh 13,15 u. a.).

b) Ähnlich wie Paulus gebraucht der Hebr-Brief die Wortgruppe. Hebr 6,12 geht der Aufforderung zur Nachahmung die Mahnung voraus: »Wir verlangen aber, daß jeder von euch denselben Eifer zur völligen Entfaltung der Hoffnung bis zum Ende beweise.« Als Nachahmer stehen sie nun aber nicht allein, sondern eingegliedert in die Reihe der Väter (vgl. Michel, Hebr 250). Dh die Glaubenshaltung der at. Väter (6,12) bzw. der Lehrer (13,7) stärkt als das Beispiel der Vollendeten die Gewißheit und Zuversicht der sich auf dem Wege befindenden Glaubenden.

c) Erst Eph 5,1 taucht dann der Gedanke auf, daß Gott nachgeahmt werden soll, aber nicht als metaphysisches Wesen mit bestimmten Eigenschaften, die uns als Ideal dienen könnten, sondern in seinem in Christus geoffenbarten und anschaulich gemachten Verhalten: Gehorsame Befolgung des väterlichen Willens, die sich in Lieben und Vergeben erweist (vgl. Mt 5,48 par).

3) Das »Nachahmen« wird im NT mithin nicht als schematische Wiederholung eines Vorbildes aufgefaßt. Es ist die Lebenshaltung des Menschen, der aus der Vergebung Gottes herkommt. »Die Nachahmung ist also nicht Weg zum Heil durch fromme Leistung, sondern ein Verhalten aus Dank, wie es dem uns geschenkten Heil entspricht« (HConzelmann, Epheser, 83). Die Aufforderung zur Nachfolge läßt sich deshalb nur erfüllen, indem der Mensch sich von Christus ergreifen läßt und sich einer Umwandlung unterzieht, wie sie die Existenz im Herrschaftsbereich Christi mit sich bringt. *W. Bauder*

ὀπίσω

ὀπίσω *[opisō]* hinten, hinterher, nach hinten, hinter · ὄπισθεν *[opisthen]* von hinten her, hinter jemand her

I ὀπίσω *[opisō]*, Wurzel *opi*, vgl. lat. *ob* = *gegen*, ist Ortsadverb und bedeutet *hinten, nach hinten, zurück*; ὄπισθεν *[opisthen]* *von hinten her* und wie ὀπίσω *[opisō]*; beide auch zeitlich; sie begegnen als Adv., Subst. und Präp. (*hinter; hinter – her; nach*).

II 1) Als Übers. von *achar* und Derivaten beschreiben sie in LXX, verbunden mit Verben der Bewegung, einfaches *Hinterdreinlaufen*, zB bei Prozessionen hinter dem vorangetragenen Götterbild (vgl. Jos 3,3; 6,9), *Gefolgschaft* im Krieg (1Sam 11,7), politische *Parteinahme* (Ri 9,3f; 2Sam 2,10; Ez 29,16), *Nachfolge* als Diener des Propheten (1Kön 19,20f), *Ergebenheit* an Liebhaber (Ruth 3,10; Jer 2,5; Hos 2,7.15), Sachen (1Sam 8,3; Ez 33,31; Sir 31,8), geistige Objekte (2Kön 13,2; Jes 65,2; Jer

3,17) und Hingabe bis zu enger leibhafter Verbundenheit (Hos 1,2 ὄπισθεν *[opisthen]*; Ex 34,15f; → Unzucht, Art. πορνεία), in religiösem Sinn einem Gott *ergeben sein* und ihm *gehorchen* (1Kön 18,21; Ri 2,12f; Jer 2,23; 7,6.9; Ez 20,16; von Jahwe Dtn 13,4; Sir 46,10 u. ö.). Als Bewegung des Herzens kann ὀπίσω *[opisō]* die Ausrichtung der ganzen menschlichen Persönlichkeit anzeigen (1Kön 11,1ff; Ps 63,9; Jer 16,12).

2) Auch im Judentum ist das Hinterhergehen Zeichen dienstbarer Unterordnung unter eine Respektsperson; als rabb. Ausdruck meint es das Schülersein, meist in voller Lebensgemeinschaft mit dem Lehrer (→ μαθητής II,2b).

III Die zeitliche Bedeutung findet sich zB im NT Mt 3,11; Mk 1,7; Joh 1,15.27.30 (vgl. im AT 1Sam 24,22; Pred 10,14), die at. Redeweise zur Bezeichnung einer Gefolgschaft Lk 21,8; Joh 6,66; 12,19; Apg 5,37; 20,30; 1Tim 5,15; Offb 13,3; 2Petr 2,10; Jud 7. Meist wird aber ὀπίσω *[opisō]* im NT mit dem Gen. (überwiegend der Person) gebraucht. Theol. bes. bedeutsam sind jene Stellen, wo sich der Gen. (ὀπίσω μου *[opisō mou]*) auf Jesus bezieht (Mt 10,38; Mk 1,17 par 20; 8,34 par u. o.). Hier bekommt ὀπίσω *[opisō]* als »hinter jemandem hergehen« die Bedeutung von ἀκολουθέω *[akoloutheō]*, *nachfolgen* (vgl. Mk 2,14). Mk 1,17f begegnet uns dieser Ruf in die Nachfolge in seiner einfachsten Form: »Kommt hinter mir her (δεῦτε ὀπίσω μου *[deute opisō mou]*), und ich will euch zu Menschenfischern machen«. »Drei Momente scheinen wichtig: 1. Der Ruf geht von Jesus aus. Damit beginnt alles. 2. Es ist Ruf zum Dienst, wobei wiederum Jesus selbst die Möglichkeit solchen Dienstes schafft. 3. Der Gehorsam schließt in sich das Verlassen aller Bindungen« (ESchweizer, Erniedrigung, 9). Hinterhergehen bedeutet teilhaben an seiner Lebens- und Leidensgemeinschaft (Mt 10,38 par; 16,24 par; vgl. ὄπισθεν *[opisthen]* Lk 23,26). Mt 16,23 par (GBornkamm übersetzt: »Du willst mich verführen«; Überlieferung, 44) zeigt, wie der Jünger gerade die Leidensnachfolge nicht versteht, weil er den Weg des Herrn selbst nicht begreift. Nachfolgen heißt: Jesus allein geht voran und schreibt den Weg vor.

Dieses Nachfolgen duldet ein Rückwärtsschauen ebensowenig, wie dies bei einer überstürzten Flucht möglich ist (Lk 17,31f par; vgl. Gen 19,17.26) oder beim Pflüger, der dadurch aus der Furche kommt (Lk 9,62; vgl. 1Kön 19,20f), oder bei einem Wettläufer, der nicht auf den zurückgelegten Teil der Bahn, sondern nur aufs Ziel sehen darf (Phil 3,13). Dh es gibt in der Nachfolge Jesu kein Rückblicken auf verlassene Bindungen, auf die Vergangenheit oder das, was man geleistet hat. *W. Bauder*

ZUR VERKÜNDIGUNG V

Nachfolge gehört zu den Begriffen, mit denen die Existenzweise des Christen beschrieben wird, und zwar bes. im Blick auf die tätige, dynamische Seite des Glaubens. Wer nachfolgt, muß sich bewegen, um seinen Vorgänger nicht aus dem Auge zu verlieren. Nachfolgen und ruhige Beschaulichkeit schließen einander aus.

Kierkegaard hat das in seiner Schrift »Einübung im Christentum« sehr deutlich gemacht, indem er den Nachfolger mit dem Bewunderer kontrastiert und folgenden Unterschied herausarbeitet: »Ein Nachfolger ist, was er bewundert, oder strebt wenigstens danach, es zu sein; ein Bewunderer hält sich persönlich außerhalb, entdeckt nicht oder will nicht entdecken, daß das Bewunderte eine Forderung an ihn enthält: die Forderung, das Bewunderte zu sein oder doch danach zu streben« (Übers. v. Chr. Schrempf, Jena 1924², 211). Der Bewunderer läßt sich durch den Gegenstand seiner Bewunderung nicht bewegen, sondern begnügt sich mit der distanzierten Haltung des Beobachters. Die Bewunderung dient ihm als »Surrogat der Nachfolge« (aaO, 217). So aber vermag niemand, dem Ruf Jesu Christi gerecht zu werden.

Christus beansprucht den ganzen Menschen mit allen seinen Gaben und Fähigkeiten zum Dienst in der Welt. Das bedeutet, daß der Mensch nicht bleiben kann, wo er sich gerade befindet. Nachfolger ist, wer »sich vom (!) Christus aus dem Alten in das Neue, aus der Vergangenheit in die Gegenwart führen läßt« »hinein in eine fremde Welt« (EKäsemann, Aufsätze II, 300). In eine »fremde Welt« darf aber nicht mißverstanden werden als der Ruf aus der Verantwortung in der irdischen Welt in eine religiöse Scheinwelt, wie es in manchen Kir-

chenliedern zum Ausdruck zu kommen scheint: »Mir nach, spricht Christus, unser Held . . ., verleugnet euch, verlaßt die Welt . . .« Oder: »Lasset uns mit Jesu ziehen, . . . in der Welt der Welt entfliehen . . .« u. a. Der Nachfolgende soll die Welt nicht in dem Sinne verlassen, daß er ihr den Rücken kehrt, sondern so, daß er sich mitten im Dienst in dieser Welt als Bürger einer anderen weiß. Wo die dynamische Bewegung auf die Welt hin nicht erfolgt, wo sich keine Dienstbereitschaft, keine Mitverantwortung findet, dagegen die Flucht in ein christliches Ghetto erstrebt oder Nachfolge auf die Rolle des analysierenden Beobachters (s. o.) beschränkt wird, kann nicht von Nachfolge die Rede sein, da würde das Evangelium zur bloßen Idee und zum Mythos werden (vgl. HDWendland, Botschaft an die soziale Welt, 1959, 1922).

»Gnade, die nicht tätig wird, ist Einbildung. Nur die Nachfolge im Alltag beweist das Recht unserer Dogmatik gegenüber der Welt. Anders sind wir Reisende in Religion und Weltanschauung, von denen es viel zu viel gibt, . . .« (EKäsemann, Der Ruf der Freiheit, 1968², 84). Das Bewußtsein von der untrennbaren Zusammengehörigkeit von Glaube und Nachfolge — oder, was dem dogmatisch entspricht: Rechtfertigung und Heiligung — war leider keineswegs zu allen Zeiten in der Kirche gleich wach. So wurden gegenüber dem Abgleiten in heuchlerisches und tatenloses Gewohnheitschristentum immer wieder Stimmen laut, von Thomas a Kempis über die Frühpietisten, über Kierkegaard und Blumhardt d.J. bis in unsere Tage, die neu zur »Nachfolge Christi« aufriefen und an die zum Glauben gehörige praxis pietatis erinnerten. Es war vor allem DBonhoeffer, der mit seinem Buch »Nachfolge« (1937) für das theol. Gespräch der Gegenwart bestimmend wurde und mit seiner Kritik an der billigen Gnade eine theol. Neubesinnung herausforderte: »Billige Gnade ist Gnade ohne Nachfolge, Gnade ohne Kreuz, Gnade ohne den lebendigen, menschgewordenen Jesus Christus«. Positiv betont er demgegenüber, daß »einfältiger Gehorsam« konstitutiv zur christl. Existenz gehört: »Wo der einfältige Gehorsam grundsätzlich eliminiert wird, dort wird ein unevangelisches Schriftprinzip eingeführt«.

Daß man immer wieder versucht, Jesu Ruf in die Nachfolge zu überhören, ist angesichts des ur-menschlichen Strebens nach Bequemlichkeit verständlich. Nachfolge meint ja gerade kein Christentum im Sessel und in Sicherheit. Es besteht ein enger Zusammenhang zwischen der Nachfolge und dem »Kreuz«, das Jesu Jünger auf sich nehmen sollen. »Wie Christus nur Christus ist als der leidende und verworfene, so ist der Jünger nur Jünger als der leidende und verworfene, als der mitgekreuzigte. Die Nachfolge als die Bindung an die Person Christi stellt den Nachfolgenden unter das Gesetz Christi, dh unter das Kreuz« (Bonhoeffer, aaO 60). Christlicher Glaube darf sich auch hier nicht den Blick für die Wirklichkeit verstellen lassen. Mit Recht warnt Günter Jacob: »›Sein Kreuz auf sich nehmen‹ darf nicht in falscher Erbaulichkeit verharmlost werden. Kreuz meint das Leiden in der Nachfolge Jesu auf den Wegen seiner demütigen und gewaltlosen Liebe. Kreuz meint jene Verfolgung, mit der eine durch diesen Weg zu allen Zeiten herausgeforderte Welt zu reagieren pflegt« (Art. »Nachfolge« in: Theologie für Nichttheologen III, 1965, 49).

Muß in diesem Sinn die Möglichkeit des Leidens in eine realistische — und zugleich biblische! — Betrachtung christl. Existenz mit einbezogen werden, so gilt doch andererseits auch: »Nachfolge ist Freude« (Bonhoeffer, aaO).

Der Grund dafür liegt in der Person Jesu Christi. Nachfolge ist ja ein Begriff, der ein personales Bezugsverhältnis bezeichnet, dh für das rechte Verständnis des christl. Nachfolgebegriffs ist ausschlaggebend, daß der Blick von den Nachfolgern immer wieder auf den gerichtet wird, dem man nachfolgt. Daß der, dem die Glaubenden folgen, nicht verstanden werden darf als kaum erreichbares Vorbild, das Nachahmung verlangt, oder als Verkünder von Verhaltensmaßstäben und damit eines neuen Gesetzes, oder — wie oben gezeigt — als zum unbeteiligten Beobachten herausfordernder Stellvertreter, sondern als der ins Vaterhaus Vorausgehende, verdeutlicht E. Schweitzer sehr schön in einem Bild: »Wenn in einem hohen Bergtal plötzlich schwerer Schneefall einsetzt, dann kommt das Kind, das bei seiner Großmutter zu Besuch ist, nicht mehr nach Hause. Aber der Vater . . . holt es ab, geht voran und

bahnt mit seinen starken Schultern den Weg durch die Schneeverwehungen. Das Kind geht hinterher, Schritt um Schritt in denselben Stapfen wie der Vater und doch völlig anders. Wollte der Vater dem Kind nur ›Vorbild‹ sein, dann müßte das Kind zehn Meter daneben sich einen eigenen Weg bahnen und dabei dem Vater nur die Methode abgucken, mit der er das fertigbringt. Wollte der Vater im engeren Sinn des Wortes ›Stellvertreter‹ des Kindes sein, dann bliebe das Kind bei der Großmutter und dächte dabei: der Vater geht für mich nach Hause« (Erniedrigung und Erhöhung, 7).

Christus ist der, der in seiner Botschaft vor uns hergeht zum Vater und zur Nachfolge ruft. Ohne die ständige Vergegenwärtigung des so gearteten christozentrischen Grundes der Nachfolge bestünde und besteht die Gefahr, daß sich aus dem Ruf zum »Wandel im Glauben« eine neue Gesetzlichkeit entwickelt. Demgegenüber verdeutlicht das von Schweizer geschilderte Beispiel, daß es beim Nachfolgen nicht um ethische Höchstleistungen nach kasuistisch festgelegten Normen geht. »Die Nachfolge ist nicht der Weg zur Vollkommenheit, sondern die geforderte Vollkommenheit selber« (HConzelmann, Grundriß der Theologie des NT, 1968, 167). Diese zugespitzte Aussage weist darauf hin, daß es bei der Nachfolge in erster Linie um das Verhältnis eines Menschen zu dem vorangehenden Christus geht. Seine Nähe ist der Raum der Vollkommenheit. Oder anders: Nachfolgen heißt primär: mit Christus gehen wie einst die Jünger, von denen ESchweizer schreibt: »Sie werden weder zu einer religiösen noch zu irgendeiner anderen Gewaltleistung aufgerufen. Sie werden eingeladen, dabei zu sein bei dem, was um Christus herum geschieht« (Jesus Christus, 1968, Siebenst. TB 126, 44).

Da sich das »Dabeisein« für uns nicht mehr auf den irdischen Jesus beziehen kann, meint es, daß wir da sind, wo er in und durch seine Botschaft heute wie damals Leben verändern will. Natürlich meint solches Dabeisein nicht die passive Zuschauerhaltung. Das Sein bei Christus, das Ihm-in-die-Welt-hinein-Folgen, impliziert Tätigkeit und Krafteinsatz, aber nicht von Menschen, die sich auf ein Vollkommenheitsideal hin verkrampfen, sondern von »normalen Menschen« (Blumhardt d.J., Vom Reich Gottes, 1923, 92), die Christus folgen, wie sie sind, im Vertrauen darauf, daß seine Kraft in ihnen mächtig und durch sie hindurch transparent wird, die jenem Verlangen nachkommen, das Marie Luise Kaschnitz wie folgt umreißt: »Verlangen wirst Du, daß wir, die Lieblosen dieser Erde, / Deine Liebe sind. / Die Häßlichen Deine Schönheit, / Die Ratlosen Deine Ruhe, / Die Wortlosen Deine Rede, / Die Schweren Dein Flug.« (In: K. Marti, Stimmen vor Tag, 1965, Siebenst. TB 49, 78).

Weil so der Vollzug der Nachfolge an die Person und die tragende Kraft Jesu Christi gebunden bleibt, gilt es im Blick auf die Weitergabe des Rufes zu solchem tätigen Christsein zu beherzigen, was Kierkegaard so formulierte: »Die rechte Nachfolge kommt nicht dadurch zustande, daß man predigt: ›Du sollst Christus nachfolgen‹, sondern dadurch, daß man davon predigt, was Christus für mich getan hat. Faßt und fühlt dies ein Mensch recht tief und wahr, so folgt die Nachfolge schon von selber.« (In: Die Leidenschaft des Religiösen. Reclam-Auswahl, 1953, 82). Vor einem individualistischen Mißverständnis kann dabei ein Wort von Otto Bruder bewahren: »Die Liebe der Nachfolgenden ist Liebe zur leidenden Welt.«

H. Chr. Hahn

Lit.: GKittel, Art. ἀκολουθέω etc., ThWb I, 1933, 210ff – ASchlatter, Die Geschichte des Christus, 1921, 316 – AOepke, Nachfolge und Nachahmung Christi im NT, Allg. ev. luth KZ 71, 1938, 850ff. 866ff – WMichaelis, Art. μιμέομαι etc., ThWb IV, 1942, 661ff – KHRengstorf, Art. μανθάνω etc., ThWb IV, 1942, 392ff – ESchweizer, Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten, 1946 – GWingren, Was bedeutet die Forderung der Nachfolge Christi in evangelischer Ethik?, ThLZ 75, 1950, 385–392 – EDinkler, Jesu Wort vom Kreuztragen, BZNW 21, 1954, 110ff (= Signum Crucis, 1967, 77ff) – ThSüss, Nachfolge Jesu, ThLZ 78, 1953, 129ff – HSeesemann, Art. ὀπίσω etc., ThWb V, 1954, 289ff – Schmidt/Schiekhoff, Philosophisches Wörterbuch, 1956 – KHSchelkle, Jüngerschaft und Apostelamt. Eine bibl. Auslegung des priesterlichen Dienstes, 1957 – HThielicke, Theologische Ethik I, 1958², 899–947.2173–2177.2203 – OCullmann, Petrus; Jünger, Apostel, Märtyrer, 1960² – ELohse/EKähler/NHSøe, Art. Nachfolge Christi, RGG IV, 1960³, 1286ff – WPdeBoer, The Imitation of Paul, Diss. Kampen 1962 – FFrerichs, Art. Nachfolge Christi, EKL II,

1962², 1495ff – HKahlefeld, Der Jünger, 1962² – ESchweizer, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern, AThANT 28, 1962² – ASchulz, Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik, 1962 – HvCampenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten 3 Jahrhunderten, 1963² – DBonhoeffer, Nachfolge, 1964⁸ – HJIwand, Predigtmeditationen, 1964, 272ff. 622ff – ASchulz/RHoffmann, Art. Nachfolge Christi, LThK VII, 1964², 758ff – HKosmala, Nachfolge und Nachahmung Gottes (I. Im griech. Denken, II. Im jüd. Denken), Annual of the Swedish Theological Institute II, 1963, 38ff; III, 1964, 65ff – JHYoder, Nachfolge Christi als Gestalt politischer Verantwortung, 1964 – EWolf, Schöpferische Nachfolge, in: Peregrinatio II, 1965, 230ff – GBornkamm, Jesus von Nazareth, 1965⁵ – HSchlier, Der Brief an die Epheser, 1965⁵ – HJKraus, Psalmen 1 und 2, BKAT XV, 1966³ – OMichel, Der Brief an die Hebräer, KEK 13, 1966¹² – RThysman, L'Ethique de l'imitation du Christ dans le Nouveau Testament, Ephem. Theol. Lov. 42, 1966, 138ff – HDBetz, Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im NT, BHTh 37, 1967 – RBultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, FRLANT NF 12(29), 1967⁷ – HWBeyer/PAlthaus/HConzelmann/GFriedrich/AOepke, Die kleineren Briefe des Apostels Paulus, NTD 8, 1968¹¹(³) – GBornkamm/GBarth/HJHeld, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, WMANT 1, 1968³ – RBultmann, Theologie des NT, 1968⁶, §§ 59–61 – FHahn, Die Nachfolge Jesu in vorösterlicher Zeit, Ev. Forum 8, 1967, 7ff – ESchweizer, Jüngerschaft und Kirche, Ev. Forum 8, 1967, 78ff – HDBetz, Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament, 1967 (= BhTh, 37) – MHengel, Nachfolge und Charisma, 1968 (= BZNW, 34) – GMüller, Nachfolge Christi als Zentralbegriff christlicher Ethik, ZEE 12, 1968, 321ff – ENeuhäusler, Jüngerschaft, BuL 11, 1970, 67ff.

Nächster → Bruder

Nahe → Ziel

Name

ὄνομα

ὄνομα *[onoma]* Name · ὀνομάζω *[onomazō]* (be-)nennen, namhaft machen · ἐπονομάζω *[eponomazō]* danach nennen, einen Beinamen geben · ψευδώνυμος *[pseudōnymos]* einen falschen Namen tragend

I ὄνομα *[onoma]*, aus idg. * *[e]nomn-*, vgl. lat. *nomen*, ist der *Name*. Vom Subst. abgeleitet sind die Verben ὀνομάζω *[onomazō]*, *namhaft machen, beim Namen nennen, benennen, erzählen, aussprechen, bezeichnen, zusagen, versprechen*, und ἐπονομάζω *[eponomazō]*, *danach nennen, benennen, einen Beinamen, einen zweiten Namen geben*. – ψευδώνυμος *[pseudōnymos]* (Kompositum mit *ψευδ- *[pseud-]* = *Lüge*) heißt *einen falschen Namen tragen; falsch, unrichtig, der Sache nicht entsprechend benannt.*

1) Im Glauben und Denken sozusagen aller Völker gehört der Name unlöslich zur Person (des Menschen, eines Gottes oder Dämons). Wer den Namen eines Wesens weiß, kann Macht darüber ausüben. In der Magie kann die im Namen schlummernde potentielle Energie in wirkende Kraft umgesetzt werden, wenn er ausgesprochen wird oder wenn man ihn beschwört.

Im griech. Denken ist im 6./5. Jh. vChr die Frage aufgebrochen, in welcher Beziehung der Name zum benannten Ding oder Wesen stehe. In der Sophistik setzte sich die Meinung durch, daß der Name nicht von Natur an den Dingen hafte. Platon beschäftigte sich im Kratylos mit Problemen der Sprachphilosophie: in welchem Verhältnis stehen Wort und Sache, Begriff und Denken? Für ihn sind die Wörter Lautzeichen, die ihren Sinn durch Sitte, Vereinbarung und Denken bekommen und darum für die wahre Erkenntnis unerheblich sind. Die Stoiker erklärten, die Sprache sei naturnotwendig (φύσει *[physei]*) aus der → Seele des Menschen entstanden, das Wort stelle das Ding seiner Natur nach dar: gesprochenes Wort, Begriff und Sache seien inhaltlich gleich. Diese Meinung setzte sich später weithin durch.

Für das Verhältnis von Sprache und Sache wurden Überlegungen über die Namen der Götter bedeutsam: aus deren Etymologie suchte schon Hesiod Aufschluß über das Wesen der Götter zu bekommen. Die Götternamen wurden als »redende Kultbilder« angesehen (Demokrit, fr 142 [Diels⁵ I,170,9]), und darum eignete ihnen das Moment des Unnahbaren und Furchtbaren (Plato, Philebos 12c; Kratylos 403a). Oder es wird die Meinung vertreten, daß, je höher ein Gott

stehe, er desto mehr Namen habe (Menandros, Aristides). Auf der anderen Seite versuchte die Stoa durch Übertragung vieler Namen auf Einen Gott (Zeus) den Polytheismus zu überwinden: Vielnamigkeit wird Ausdruck der Seinsfülle. Aber die Vielnamigkeit des Allgottes kann umschlagen in Namenlosigkeit, indem kein Name der Fülle der Gottheit gerecht wird. Diese Linie des Denkens setzte sich fort bis in die Neuzeit (vgl. Goethes Faust: »Wer darf ihn nennen . . .«). – Die spätantiken Zauberpapyri zeigen in vielen Wendungen, Formen und Formeln den Glauben an die Macht und Wirksamkeit der Namen von Göttern und Dämonen.

A. Altes Testament II

Das hebr. *schēm* = *Name* kommt im AT etwa 770mal vor, in LXX begegnet ὄνομα *[onoma]* an über 1000 Stellen.

1) Auch in Israel ist man sich der Bedeutung des persönlichen (Eigen-) Namens bewußt: das bekannteste Beispiel ist *Nabal*, der ein Tor ist, wie es sein Name sagt (1Sam 25,25). In diesen Zusammenhang gehören auch die zahlreichen (Volks-)Etymologien von Eigennamen, die bei der Benennung von Personen und Orten gegeben werden: *Eva* (Gen 3,20), *Kain* (Gen 4,1), *Babel* (Gen 11,9); der Name *Isaaks* erinnert an das Lachen seiner Eltern (Gen 17,17; 18,12); *Jakob* ist der Fersenhalter (Gen 25,26) usw. Indem die 12 Söhne Jakobs ihre Namen bekommen, bezeugen deren Mütter, daß und wie Jahwe ihnen geholfen hat (Gen 29,31ff). Namengebung ist außerdem Ausübung von Herrschaft und Gewalt: Adams über die Tiere (Gen 2,19f); über eine Stadt (2Sam 12,28); über ein Land (Ps 49,12 Z). Frauen begehren, den Namen eines Mannes zu bekommen, wodurch sie sein Eigentum werden und seinen Schutz genießen (Jes 4,1). Indem Jahwe die Sterne mit Namen nennt, ist er ihr Schöpfer und Herr (Ps 147,4); ebenso ruft er Israel mit Namen und macht es dadurch zu seinem Eigentum (Jes 43,1; 63,19). Wer, wie Absalom, keinen Sohn hat, der seinen Namen in der Erinnerung behalten könnte, richtet einen Stein auf als Namensdenkmal (2Sam 18,18).

Die Bedeutung des Namens bezeugen auch die Umbenennungen von Personen (Gen 41,45; 2Kön 23,34). Eine solche Umbenennung kann auch Jahwe vornehmen, wenn er seinen Auserwählten eine neue Bedeutung in ihrer Stellung oder für die Zukunft gibt: *Abram* wird zu *Abraham* als Vater vieler Völker (Gen 17,5), *Jakob* wird *Israel*, da er mit Gott gekämpft hat (Gen 32,29). Abrahams Name, aber auch die Namen von Ephraim und Manasse (Gen 48,20) haben über den Träger hinaus Bedeutung. – Das Jerusalem der Endzeit bekommt einen neuen Namen (Jes 62,2). – Der Prophet kann seinen Kindern symbolische Namen beilegen (Jes 7,3; 8,3). Die Namen der Heilsträger verbürgen Jahwes Gnade (Jes 7,14; Sach 6,12).

2) Vor allem bedeutsam ist der Name Jahwes, den Jahwe selbst in seiner Offenbarung kundtat (Gen 17,1; Ex 3,14; 6,2). Es gehört zu den grundlegenden und unaufgebbaren Merkmalen der bibl. Offenbarung, daß Gott nicht namenlos ist, sondern daß er einen Eigennamen hat, mit dem er angerufen werden kann und soll. Wenn man Jahwe anruft, kommt er herbei und macht seine Verheißung wahr: »An jedem Ort, an dem ich meinem Namen ein Gedächtnis stifte, will ich zu Dir kommen und dich segnen« (Ex 20,24; vgl. Num 6,24ff; → Gedenken). Priester, Leviten, auch der König segnen mit dem Namen Jahwes (Num 6,27; Dtn 10,8; 2Sam 6,18). Der Name Jahwes umschreibt so stark das personhafte Walten und Wirken Jahwes, daß man ihn als Wechselbegriff für Jahwe selbst verwenden kann (Lev 18,21; Am 2,7; Mi 5,3; Ps 7,18 u. ö.). Er ist die den Menschen zugewandte Seite Jahwes, in ihm offenbart sich Jahwe selbst: sein Geschichtshandeln in Vergangenheit (Ex 3,6.13.15), Gegenwart (Ex 20,7) und Zukunft (Ez 25,17; 34,30 u. ö.) ist untrennbar mit seinem Namen verbunden. Mißbrauch dieses Namens in Magie und falschem Schwur – beim Eid wird der Name Jahwes genannt! – wird verboten (Ex 20,7); denn der Name Jahwes ist Geschenk der Offenbarung, über das der Mensch nicht verfügen kann (Gen 17,1; Ex 3,14; 6,2). Der Name Jahwes ist Israel anvertraut, die Heiden kennen ihn nicht (Ps 79,6). Israel hat die Aufgabe, ihn zu heiligen; das geschieht im Kult (Opfer, Gebet, Segen, Fluch), auch im heiligen Krieg (Ps 20,8), und zwar so, daß man einzig und allein Jahwe dient und seinen Geboten gehorcht (von Rad); Beteiligung am Kult einer anderen Gottheit ist darum Entweihung des Namens Jahwes (Lev 18,21). Darin, daß Jahwes Name über Jerusalem (Jer 25,29), über den Tempel (Jer 7,10) und über die Lade (2Sam 6,2) ausgerufen wird, sie also ihm geheiligt, zugeordnet werden, gründet deren Heiligkeit (→ Heilig).

3) Das Deuteronomium beantwortet die Frage, wie Israel mit Jahwe verkehren kann, so: Jahwe selbst wohnt im Himmel, aber er wählt auf Erden einen Ort, um seinen »Namen« dort wohnen zu lassen (Dtn 12,11; 14,23; 2Sam 7,13; 1Kön 3,2; 5,17 u. ö.). Indem aber sein Name im → Tempel wohnt, ist Jahwes Gegenwart selbst garantiert; freilich so, daß neben der Unterschätzung des Tempels auch seiner Überschätzung gewehrt wird (vgl. 1Kön 8,12: Jahwe wohnt im Dunkel, mit 1Kön 8,14ff: Jahwes Name wohnt im Tempel): Der Name bleibt wie Jahwe selbst souverän.

4) Von da aus kann der Name Jahwes zu einem – freilich mit Jahwe selbst eng verbundenen – selbständigen Machtwesen werden, durch dessen Walten der Fromme Schutz und Hilfe erfährt (Spr 18,10; Mal 1,11; Ps 54,8 u. ö.). Der Name Jahwes wird (fast) zu einer Hypostase Jahwes (Ps 54,3; 89,25; 118,10–12 u. ö.). Er nimmt den Platz ein, an dem in anderen Religionen das Kultbild stand (vgl. von Rad, Theol. I, 31f!).

5) Wohl in späterer Zeit wird der Name Jahwes häufig gebraucht im Sinne von »Ehre« oder »Ruhm« Jahwes (Jes 26,8; 55,13; Ps 48,11). In gleiche Richtung weisen Wendungen wie »um des Namens Jahwes willen« oder »Jahwe ist sein Name« (Ex 15,3; Jes 51,15; Jer 10,16; Am 4,13; Ps 23,3). Diese Formeln weisen auf Jahwes Herrschaftsanspruch und Ehre in der Welt und unter den Völkern hin, bei denen ihn Israel bekannt macht (Jes 12,4; Ps 105,1–3). »Ja, zuletzt wird sich Jahwe derart vor der Welt offenbaren, daß aller Götzenkult verschwindet und allein seinem Namen sich alle Knie beugen werden (Sach 14,9; Jes 45,23)« (von Rad).

6a) Häufig begegnet im AT die Wendung »im Namen« (hebr. *beschēm*). Sie kann, mit Orts- oder Menschennamen verbunden, bedeuten: *mit Namen, namentlich* (Jos 21,9), *nach dem Namen* (Ri 18,29), *unter dem Namen* (1Kön 21,8; Est 3,12); *im Auftrag* (1Sam 25,9).

b) Vor allem kommt diese Wendung aber vor in Verbindung mit dem Namen Jahwes; sie bedeutet zunächst: Jahwe mit seinem Namen herbeirufen, Jahwe anrufen, dh Jahwe kultisch verehren (Gen 4,26; 12,8 u. ö.). Die Formel wird auch gebraucht beim → Schwören, beim → Segen und → Fluch, indem durch ihre Verwendung die Macht Jahwes selbst ins Mittel gerufen wird (Dtn 6,13; 10,8; 2Sam 6,18; 2Kön 2,24). Sie bedeutet auch »im Auftrag« Jahwes (Ex 5,22f; Dtn 18,18f). Lügenpropheten berufen sich dann zu Unrecht auf Jahwe; denn sie haben von ihm weder Sendung noch Wort empfangen (Dtn 18,20; Jer 14,14f; 23,25; 29,9).

B. Judentum

1) Philo sagt – im Anschluß an Ex 3,14[LXX] und bestimmt durch stoische Philosophie –, daß Gott der Seiende ist, daß ihm allein das Sein zukommt. Dieses ist aber unaussprechlich, und so kommt Gottes eigentlicher Name nicht zu den Menschen (Gott zu Mose: »Für mich, dem allein das Sein zukommt, gibt es überhaupt keinen mein Wesen treffenden Namen«; Vit. Mos. I,75). Zu den Menschen kam nur der Name κύριος ὁ θεός *[kyrios ho theos]* = *der Herr Gott* (Mut. Nom. 11f). Die Menschen können Gott mit dem relativen Namen »Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs« anrufen (Abr. 51). Für Philo hat Gott also keinen Eigennamen, ganz im Gegensatz zum AT. Mit den Wörtern θεός *[theos]*, *Gott*, und κύριος *[kyrios]*, *Herr*, werden nach Philo im AT nur Kräfte in Gott bezeichnet: »Herr« als Kraft des Herrschens und »Gott« als Kraft der Gnade. Stoisch ist auch Philos Meinung, daß die Kraft des Seienden vielnamig sei (Som. II 254). Jedoch sind auch die nur relativen Namen Gottes, die sein eigentliches Wesen nicht bezeichnen, heilig zu halten, und man hat sich vor Mißbrauch, Lästerung und dem Gebrauch schauerlicher Namen zu hüten (Spec. Leg. IV 40; II 8; Decal. 93f).

2) Josephus, der Priester war, dürfte den hebr. Namen *Jahwe* gekannt haben, verwendet ihn aber nie. Er braucht nicht einmal κύριος *[kyrios]*, *Herr*, mit dem das hell. Judentum den Namen *Jahwe* wiedergab. So sehr hatte sich bei ihm schon die Scheu vor dem Aussprechen des Namens Gottes durchgesetzt. Dafür aber gebraucht er neben ὄνομα *[onoma]* auch und mit Vorliebe προσηγορία *[prosægoria]*, *Anrede, Benennung, Titel*, auch da, wo es um den Jahwe-Namen geht: auf dem Stirnband des Hohenpriesters ist die προσηγορία *[prosægoria]* Gottes eingraviert (Ant. 3,178). An anderer Stelle redet er im gleichen Zusammenhang allerdings vom ὄνομα *[onoma]* Gottes, dem Alexander der Große seine Verehrung gezollt habe (Ant. 11,331). Dieser Wechsel zwischen den beiden Wörtern ist auch bei seiner Wiedergabe von Ex 3 festzustellen, wobei er beifügt, es sei nicht erlaubt, darüber irgend etwas zu sagen (Ant. 2,275f). Nach Josephus wohnt im Tempel auch nicht der Name Gottes, sondern nur ein Teil von Gottes Geist (Ant. 8,114). Der Tempel Israels ist ἐπώνυμον *[epōnymon]* Gottes, dh er *trägt Gottes Namen* wie Münzen, die so als ihm gehörig ausgewiesen werden, und wie heidnische Tempel den Namen ihrer Götter tragen (Ant. 16,45; 4,207). Nicht unbedingt der Jahwe-Name muß gemeint sein, wenn es heißt, man hätte den »schauerlichen Namen Gottes« angerufen (Bell. 5,438).

3) Die Qumranschriften bleiben, was den Gebrauch des Gottesnamens betrifft, durchaus in den Bahnen des AT. Nach Josephus (Bell. 2,142) müssen die Essener schwören, u. a. die Namen der Engel geheim zu halten.

4) Apokryphen und Pseudepigraphen. Der Bericht Gen 6 über den Fall der Engel beschäftigte die Phantasie: er wurde in aethHen 6,7 dahin ausgestaltet, daß die Namen der »Anführer über 10« (scil. Engel) genannt werden. Der 3Hen ist weithin ein angelologischer Traktat, in dem zahllose Engelnamen bekanntgegeben werden. – In 4Esr 7,132–139 werden 7 Namen Gottes genannt (der Barmherzige, Gütige, Langmütige, Edelmütige, Gnadenreiche, Edle, Verzeihende). – Merkwürdig ist der Gedanke, daß der Name Gottes, mit dem die Menschen schwören, der Eid selbst ist und daß damit die Schöpfung ins Dasein gerufen wurde (aethHen 69,13–21). Der Name des Menschensohnes (und damit seine Person?) ist präexistent (aethHen 46,7f).

5a) Im Rabbinat wird der Name wichtig bei der Traditionslehre: man darf eine Lehre oder Tradition nur weitergeben unter Nennung (*beschēm* = *im Namen*) der Autorität, von der man sie empfangen hat (Aboth 6,6). Im Blick auf das NT ist bedeutsam die Wendung *leschēm* = *auf den Namen*. Sie hat erstens finalen Sinn: mit Rücksicht darauf, daß etwas geschehen soll. Man opfert

leschēm haschschēm = *für den Namen des Namens*, für Jahwe, dh man bringt Jahwe ein Opfer dar. Der freigelassene Sklave nimmt ein rituelles Tauchbad »auf den Namen des freien Mannes«, um ein freier Mann zu werden. Der Proselyt wird beschnitten »auf den Namen des Proselyten«, damit er Jude werde. – Die Wendung hat zweitens kausalen Sinn: zB *leschēm schāmajim* = *wegen des Namens des Himmels*, dh um Gottes Willen (vgl. Mt 10,41; Mk 9,42!).

b) Der Gottesname Jahwe wird möglichst vermieden (vgl. Josephus!), um das Gebot Ex 20,7 nicht zu verletzen (→ Herr, Art. κύριος). Nach einem alten Bericht hätten die Priester ca. 200 vChr, nach dem Tode von Schimon dem Gerechten, aufgehört, beim Segnen den Jahwenamen auszusprechen (TSota 13,8). Im Tempelkult wurde der Jahwename noch gebraucht beim Segen des Hohenpriesters am Versöhnungstag. Bei Schriftzitaten ersetzte man in den Lehrhäusern das Wort *Jahwe* durch *schēm* = *Name*. So kam der Gebrauch des Tetragramms (*jhwh*) in Wegfall und seine Aussprache geriet in Vergessenheit. Die Folge war, daß der Name Gottes zum Geheimnamen wurde, den man – vor allem in der niederen Volksfrömmigkeit – als Machtmittel zur Zauberei mißbrauchte. Neben dem aus vier Buchstaben bestehenden Gottesnamen kannte man übrigens auch solche, die aus 12, 42 oder sogar 72 Buchstaben bestanden.

Im NT kommt ὄνομα *(onoma)* 228mal vor, relativ am häufigsten bei Lukas (Ev. 34mal, Apg 6omal) und Offb (37mal). Das im antiken Schrifttum häufige ἐπονομάζω *(eponomazō)* findet sich im NT nur Röm 2,17, ψευδώνυμος *(pseudōnymos)* nur 1Tim 6,20. ὄνομα *(onoma)* kann auch *Ruf* (Mk 6,14; Offb 3,1), *Person* (Apg 1,15; Offb 3,4; 11,13) bedeuten. III

1) Namen von Menschen und anderen Wesen

Wenn die Namen der 12 Apostel auf den Fundamentsteinen des neuen Jerusalem stehen werden (Offb 21,14) und die Namen der 12 Stämme Israels auf seinen Toren (Offb 21,12), so wird damit die letzte Einheit von altem und neuem Gottesvolk bekundet. – Jesus erweist sich als der gute Hirte dadurch, daß er alle seine Schafe *mit Namen ruft*, sie persönlich kennt (Joh 10,3). Wenn er seinen Jüngern *neue Namen* gibt, stellt er sie in bes. Weise in seinen Dienst (Mk 3,16f). Indem ihre Namen im Himmel geschrieben sind (Lk 10,20), gehören sie zu Gott und seinem Reich (Offb 3,5). Der neue Name, den der Sieger erhält, ist der Ausdruck der unverlierbaren Gemeinschaft mit Christus selbst (Offb 2,17).

Auch böse Geister haben Namen, die etwas von ihrem Wesen oder ihrer Kraft beinhalten (Mk 5,9). So trägt das »Tier« in der Offb (»Antichrist«) *Namen der Lästerung*, dh ihm werden Namen und Würdetitel beigelegt, die nur Gott oder Christus zukommen (Offb 13,1). Sein Name ist in einer Zahl enthalten (Offb 13,17f), und auch seine Anhänger tragen ihn (Offb 13,17; 15,2). Die Namen der »großen Hure« stehen im Gegensatz zum Namen des Weibes von Offb 12 (Offb 17,1.3.5).

2) Der Name Gottes

Der Name Gottes gehört zu seiner → Offenbarung: Gott als Person wendet sich der Person des Menschen zu. Gott offenbart sich als der liebende Vater, indem er im Heilswerk Jesu seinen Namen verherrlicht (Joh 17,12.26). Dem entspricht, daß Jesus, und nur er, den Namen Gottes als des Vaters den Menschen offenbart (Joh 17,6). In Joh 12,28 sind »Vater«, »verherrlichen« und »Name« eng miteinander verbunden. Wenn die Jünger »im Namen Gottes erhalten« werden, stehen sie im Wirkungsbereich einer Kraft, die sie gegen alles Verderben schützt und sie untereinander eint (Joh 17,11f). Ihr Ziel findet die Kundgabe des Gottes-(Vater-)Namens darin, daß die Liebe des Vaters zum Sohn auch in den Glaubenden ist (Joh 17,26). Wir haben in diesen Aussagen des JohEv., vor allem in denen des »hohenpriesterlichen Gebetes Jesu« (Joh 17), die christologische Deutung der at. Aussagen über den Jahwenamen vor uns. Damit ist in dieser letzten Ev.-Schrift die altbibl. Linie wieder aufgenommen und durchgehalten, daß Gottes Offenbarung an einen persönlichen Eigennamen gebunden ist: an → *Jesus Christus* (vgl. in der Sache Mt 11,27).

So handelt Jesus im Namen und Auftrag Gottes zur Erfüllung seines Willens und zum Erweis seiner Sohnschaft (Mk 11,9f; Joh 10,24f). Bei seiner Parusie kommt er »im Namen des Herrn« (Mt 23,39). Indem der Name Gottes mit dem des Sohnes und des Heiligen Geistes verbunden wird, empfängt er seine ganze Fülle (Mt 28,19): hier wird trinitarisch gedacht, auch wenn eine formulierte Trinitätslehre fehlt. – Die erste Bitte des Unser-Vaters gilt der Heiligung des Namens Gottes (Mt 6,9 vgl. Jes 29,23; Ez 36,23): im → Reiche Gottes

wird der Name Gottes nicht mehr durch Sünde entweiht werden; Gott wird gebeten, daß er selbst die Heiligung seines Namens durchsetze und sein Reich bringe. – Der Mensch, der Gottes Willen und Gebot mißachtet, der christl. Sklave, der seinem Herrn ungehorsam ist, bewirkt, daß Gottes Name gelästert wird (Röm 2,24; 1Tim 6,1). Auch das »Tier« lästert den Namen Gottes und seines Zeltes (Offb 13,6), ebenso die von der endzeitlichen Plage Getroffenen (Offb 16,9).

3) Der Name Jesu

a) Die Fülle von Jesu Leben und Werk zeigt sich in seinem Namen (Mt 1,21). Er trägt den erhabenen Sohnesnamen (Hebr 1,4f), sein Name ist »das Wort Gottes« (Offb 19,13; vgl. Joh 1,1). Der Herrenname Gottes wird auch zu seinem Namen (Phil 2,9f; Offb 19,16). Darüber hinaus trägt er einen Namen, den nur er selber kennt (Offb 19,12). Statt *Jesus* kann es einfach heißen »der Name« (Apg 5,41; 3Joh 7; vgl. den jüd. Ersatz von *Jahwe* durch *schēm*!). Im Namen Jesu ist der ganze Gehalt der in Jesus geoffenbarten Heilswahrheit beschlossen (Apg 4,12; 1Kor 6,11). Es ist Gottes Gebot, an den Namen seines Sohnes zu glauben (1Joh 3,23; 5,13), was bedeutet, an Jesu messianische Sendung zu glauben (Joh 3,18). Wer an seinen Namen glaubt, empfängt → Vergebung der Sünden (Apg 10,43; 1Joh 2,12), hat das ewige → Leben (Joh 20,21; 1Joh 5,13), entgeht dem Gericht (Joh 3,18). Das ganze Leben der Christen steht unter dem Namen Jesu (Kol 3,17). Dessen Verherrlichung in den Gläubigen ist das Ziel des Glaubens (2Thess 1,12).

Der Name Jesu ist Grundlage der → Verkündigung, die allen Völkern gilt (Apg 8,12; 9,16; Röm 1,5). Da Jesus und sein Werk gepredigt werden, verbieten die Machthaber, »auf Grund dieses Namens« (ἐπὶ τῷ ὀνόματι τούτῳ *[epi tō onomati toutō]*) zu predigen (Apg 4,17f; 5,28.40). Glaube und Verkündigung schließen das Bekenntnis zum Namen in sich (Hebr 13,15) und die Bereitschaft zum Leiden (Mt 10,22; 24,9). Glaube und Treue gegenüber Jesus ist Festhalten an seinem Namen (Offb 2,13; 3,8). Der Christusname schließt Herrlichkeit in sich, und wer sich um seinetwillen schmähen läßt, erhält den Heiligen Geist (1Petr 4,14). Wer den Namen des Herrn anruft, gehört zur Gemeinde (Apg 9,14; 1Kor 1,2) und wird gerettet (Apg 2,17–21; Röm 10,13). Von diesem Namen haben die Christen ihren Namen bekommen. Er ist der »schöne Name«, der über den Christen genannt ist (Jak 2,7). Zu den Gaben der Vollendung gehört es, daß die Sieger den Namen des Lammes tragen werden (Offb 3,12; 14,1; 22,4).

b) Die Formel »im Namen Jesu«

Im Namen Jesu gibt Gott den Heiligen Geist (Joh 14,26), in ihm dankt man (Eph 5,20), auf ihn hoffen die Völker (Mt 12,21; vgl. Jes 42,4), in ihm betet die Gemeinde (Joh 14,13f; 15,16), dh nach seinem Willen und Auftrag, damit die Sendung erfüllt werde, die Jesus den Seinen gab; darum wird ihr Gebet erhört. Indem die Jünger in den Bereich Jesu gestellt sind, können sie in seinem Auftrag und in seiner Kraft handeln: Wunder und Taten der Barmherzigkeit vollbringen (Lk 10,17; Mk 9,38f). Auch in der Zeit nach Ostern bewährt der Name Jesu seine Kraft (Apg 3,6; 14,10), wobei Name und »Kraft« (→ Macht, Art. δύναμις) parallel gebraucht sind (Apg 4,7; 16,18). Jesus selbst hilft, ist in seinem Namen gegenwärtig (Apg 9,34), freilich nicht, wenn ihn Ungläubige in zauberischer Beschwörung zu mißbrauchen versuchen (Apg 19,13–16). In solchen Aussagen zeigt sich, daß die at. Redeweise vom Namen Jahwes auf Jesus und seinen Namen übertragen worden ist. – Weil Paulus von Jesus berufen wurde, kann er »im Namen Jesu«, beauftragt und bevollmächtigt durch ihn, ermahnen (2Thess 3,6; dasselbe mit διά *[dia]*, *durch* ihn, 1Kor 1,10) oder ein Urteil sprechen.

c) Die Taufe »auf den Namen Jesu«

Die Taufformel εἰς τὸ ὄνομα *[eis to onoma]*, *auf den Namen*, entspricht der final verstandenen Wendung *l^eschēm* der rabb. Schulsprache (vgl. oben II,6), deren genaue Übersetzung sie ist: die → Taufe ist Übereignung des Getauften an Christus zur Vergebung der Sünden (Apg 8,16; 19,5; 1Kor 1,13.15; vgl. Mt 28,19). Derselbe Sinn kann auch da vorliegen, wo vom Taufen ἐπί *[epi]*, *auf*, oder ἐν *[en]*, *in* dem Namen die Rede ist (Apg 2,38; 10,48; vgl. LXX Jos 9,9; 2Sam 22,50; Sir 47,13, wo der hebr. Grundtext *l^eschēm* hat, was wörtl. mit

εἰς *[eis]* = *auf* zu übers. wäre, während LXX mit ἐν *[en]* oder ἐπί *[epi]* übers.). Die Fülle des Heilswerkes Christi ist in seinem Namen enthalten, wie Jahwes Heilswerk in dem seinen, und in der Gemeinde gegenwärtig. Es wird dem einzelnen in der Taufe zugeeignet, indem er in Tod und Auferstehung Jesu hineingenommen wird (Röm 6,1–11 u. ö.).

4) Das vom Subst. abgeleitete Verb ὀνομάζω *[onomazō]* begegnet im NT nur 9mal. Name und Dienst der → Apostel leiten sich von Jesus ab (Lk 6,13). Wer den Brudernamen trägt, aber dessen unwürdig lebt, dem soll die Gemeinschaft aufgesagt werden (1Kor 5,11). Die Gemeinde ist so von der Sünde getrennt, daß diese in ihr nicht einmal genannt werden, dh, daß von ihr nicht einmal gesprochen werden soll (Eph 5,3; vgl. 2Tim 2,19). Gott benennt alle Sippen im Himmel und auf Erden und ist so der Vater aller (Eph 3,15).

H. Bietenhard

Lit.: OGrether, Name und Wort Gottes im AT, BZAW 64, 1934 – HBietenhard, Der Name Gottes in der Bibel, in: Das Wort sie sollen lassen stahn, Schädelin-Festschrift, 1950 – ders., Art. ὄνομα etc., ThWb V, 1954, 242ff – GvdLeeuw, Phänomenologie der Religion, 1956², s. v. Name – WPhilipp, Art. Name Gottes, RGG IV, 1960³, 1298ff – CASchmitz/KBaltzer/BReicke, Art. Namenglaube, RGG IV, 1960³, 1301ff – JJStamm, Art. Namengebung im AT, RGG IV, 1960³, 1300f – GDelling, Die Zueignung des Heils in der Taufe. Eine Untersuchung zum nt. »Taufen auf den Namen«, 1961 – JFichtner, Art. Name etc., EKL II, 1962², 1499ff – OEißfeldt, Jahwename und Zauberwesen, in: Kleine Schriften II, 1963 – HABrongers, Die Wendung »bᵉšem jhwh« im AT, ZAW 77, 1965, 1ff – HKosmala, In My Name, Annual of the Swedish Theological Institute V, 1966/7, 87ff – SHerrmann, Der alttestamentliche Gottesname, EvTh 26, 1966, 281ff – GvRad, Theologie des AT, I, 1966⁵, 193ff – HKosmala, In my Name, Annual of the Swed. Theol. Inst. 5, 1967, 87ff – LHartman, »Into the Name of Jesus«, NTS 20, 1973/74, 432ff.

Natur

φύσις

φύσις *[physis]* Natur, Beschaffenheit, Art · φυσικός *[physikos]* natürlich

φύσις *[physis]* gehört zur griech. Begriffswelt. Seit Hom. bezeugt, wird es bei den sogen. Vorsokratikern zu einem Schlüsselbegriff durch die Frage nach der Natur der → Welt, bei den Sophisten gleichfalls durch die Frage nach der Begründung des Rechtes. I

Das Subst. φύσις *[physis]*, zu dem Verb φύω *[phyō]*, *wachsen lassen, wachsen*, gehörig, welches bereits im myken. Griech. bezeugt ist, ist wurzelverwandt mit lat. *fu-*, *ba-* und dt. *bauen*. Die Wurzel φυ- *[phy-]* bezeichnet das Sein oder Vorhandensein.

1) φύσις *[physis]* bezeichnet den *Ursprung*, den *Anfang*, die *Herkunft und Entstehung* (zB Hdt. 7,134), aber auch die Geburt des Gewachsenen, Gewordenen (Aristot. Metaph. 1014ᵇ16; zB κατὰ φύσιν υἱόν *[kata physin hyion]*, *nach Herkunft sein Sohn*, Polyb. 3,12,3). Aristot. (Metaph. 1014ᵇ33) hält sie für die Elementarsubstanz, aus den Elementen bestehend.

2) Vom Grundverständnis des durch Wachsen Vorhandenseins bezeichnet φύσις *[physis]* die *natürliche Beschaffenheit* oder *Eigenschaft*, den *Zustand* (zB der Luft, des Blutes; auch von einem Land Hdt. 2.5), die *Gestalt*, *Erscheinung* (Hdt. 8.38), die *Prägung*, den *Charakter* (so von Solon: φιλόδημος τὴν φύσιν *[philodæmos tæn physin]*, *von volksliebendem Charakter*; Aristoph. Nub. 1187). Auch die *Geschlechtlichkeit* (DiodS 16,26,6; Plato Leg. 944d.770d), die *Geschlechtsmerkmale und -organe* (DiodS 32,10,7; Hippokr. Gyn. 2,143) können mit φύσις *[physis]* bezeichnet werden. Neben ἔθος *[ethos]*, *Sitte*, λόγος *[logos]*, *Vernunft*, meint es die (menschliche) *Art* (Aristot. Pol. 1332ᵃ40), die unvergängliche und auch vergängliche *Wesensart* von Göttern (DiodS 3,9,1). τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν *[ta prōta kata physin]* nennt Zenon die geistigen und seelischen *Anlagen* des Menschen. So kann gesprochen werden von der κοινὴ φύσις *[koinæ physis]*, der *gemeinsamen sittlichen Natur* aller Menschen (Chrysipp bei Plutarch, Stoic. Rep. 9, P. 1035c). Hierher gehört auch das berühmte Aristoteles-Zitat: Der Mensch ist *seiner Wesensart nach* ein politisches Lebewesen (πολιτικὸν ζῶον *[politikon zōon]*, Aristot. Pol. 1253ᵃ3). So kann φύσις *[physis]*, wie für den Körperbau des einzelnen, auch für die Einrichtung und Verfassung von Staaten gebraucht werden (Isocr. 12,134).

3) φύσις *[physis]* kann ferner die *Kreatur*, die *Naturwesen* bezeichnen, so zB die im Meer lebende Kreatur (Soph. Ant. 345), auch die einzelne *Art*, *species*, innerhalb derselben (Plato Resp. 429d).

4) φύσις *[physis]* ist aber auch die wirkungsvolle, hervorbringende Kraft, die Zaubermittel, Pflanzen entstehen und zB Haare wachsen läßt (Hippokr. Phys. Paid. 20). So stehen φύσις *[physis]* als Kraft und ἕξις *[hexis]* als körperliche Konstitution nebeneinander (Hippokr. Diai. Ox. 43). Diese *Natur* ist vernunftbegabt und zweckgebunden, nichts bringt sie ohne Sinn oder vergeblich hervor (Aristot. Cael. 291^{b}13). So nennt sie Aristot. in einem Atem mit dem Gott (ebd 271^{a}33), wobei er sie von der τύχη *[tychæ]*, dem Schicksal, dem αὐτόματον *[automaton]*, dem Von-Selbst-Geschehenden, und der τέχνη *[technæ]*, der Kunst, unterscheidet (Metaph. 1070^{a}8). Überhaupt entwickelt Aristot. eine Theorie des natürlichen Dinges, des φύσειον *[physeion]*. Für die ionische Philosophie ist Natur das *Wachstum* der Pflanzen und Tiere, einmal als Phänomen und das andere Mal als Wachstumskraft.

5) Der Begriff φύσις *[physis]* steht für die *Naturordnung*. Dem in den Gesetzen Vereinbarten wird das Gewordene und Gewachsene der Natur gegenübergestellt (Antiphon Sophista 44 A I 32). Nach der Naturordnung sind alle Menschen trotz des Gegensatzes von Hellenen und Barbaren in ähnlicher Weise geworden (Antiphon Sophista 44 B II 10). Durch die Haare unterscheidet die Natur nach ihrer Ordnung die Geschlechter (Epict. Diss. I 16,10). Die Natur hat Kräfte und Elemente (Corp. Herm. 1,8). Sie ist sich selbst genügend und stark – gegenüber der τύχη *[tychæ]*, dem Geschick, das unsicher ist (Democr. 176). Das Leben der Menschen steht unter dem Walten von Natur und Gesetzen (Demosth. 25,15). Diese Ordnung setzt das natürliche Lebensende (Plut., Vit. Par., Comparatio Demosthenis et Ciceronis). So waltet die Natur neben Schicksal und Zwang über dem Dasein (Philodem, De Pietate 12).

In der Stoa wird die φύσις *[physis]* dann zu einer Allgottheit, so in dem berühmten Zitat aus Marc Aurel IV 23: Ὦ φύσις, ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα *[ō physis, ek sou panta, en soi panta, eis se panta]*, O Natur, aus dir ist alles, in dir ist alles, auf dich hin ist alles. Für das stoische Ethos von Bedeutung ist der Ausspruch von Chrysipp (SVF III, 5), es gelte ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν *[akolouthōs tæ physei zænj, in Nachfolge, im Anschluß an die Natur zu leben*. Daß es sich bei Natur und Gesetz um zwei verschiedene das Leben des Menschen bestimmende Größen handelt, wird im griech. Denken früh und scharf erkannt. Es sei verwiesen auf das Archelaos-Frg (Diels II, 45,6): καὶ τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ *[kai to dikaion einai kai to aischron ou physei, alla nomō], und das Gerechte und Schimpfliche sei nicht durch Natur, sondern durch Gesetz*, dh es falle in das Gebiet des Rechtes und nicht der Natur. Die Natur wird also hier als das Harmonische, in sich Gute und Ruhende, begriffen und damit vom Felde des Moralisch-Ethischen unterschieden.

II 1) φύσις *[physis]* hat im AT kein hebr. Äquivalent, weil hier eine solche Vorstellung von der Natur wie im Griechentum fehlt; das hängt mit dem Bezug alles Vorhandenen zur → Schöpfung bzw. zum Schöpfergott, aber auch mit dem stärker geschichtlichen Denken des AT zusammen. In LXX kommt φύσις *[physis]* nur in Weish (3mal) sowie 3 und 4Makk vor.

a) Auch hier findet es im Sinn von *Anlage, Charakter* (neben Tugend und Zusammenleben 4Makk 13,27) Verwendung, kann die *Eigenschaft*, zB die Kraft der Liebe zu den Kindern, bezeichnen (4Makk 16,3), aber auch – mit Bezug auf Sachen – zB die feuerlöschende Eigenschaft des Wassers (Weish 19,20b). φύσει *[physei], von Natur, von Haus aus* sind alle Menschen töricht (Weish 13,1).

b) Aber auch von Gottes φύσις *[physis]*, seiner *Natur*, seinem *Wesen*, kann gesprochen werden (4Makk 5,25), und es wird bekundet, daß sein → Gesetz mit dem in der Natur begründeten Sittengesetz übereinstimmt.

c) 4Makk 15,25, wo φύσις *[physis]* neben γένεσις *[genesis], Schöpfung*, und φιλοτεκνία *[philotekniaj, Kinderliebe*, steht, bezeichnet das Wort die *Naturordnung*, 3Makk 3,29 das geschaffene *Wesen*, die *Kreatur*, auch den Menschen, wie 4Makk 1,20 mit φύσεις παθῶν *[physeis pathōn], Gewächse der Triebe*, menschliche *Eigenschaften* gemeint sind; Weish 7,20 aber die *Arten* der Lebewesen. Auch von der Natur als Hervorbringerin und Spenderin ist die Rede; so werden 4Makk 5,8 *Gaben der Natur* erwähnt.

2) Erst Philo hat wohl den Begriff bewußt übernommen, ihn aber zugleich modifiziert, um mit seiner Hilfe die Kraft und Weite jüd. Glaubens zu entfalten.

a) Selbstverständlich tritt für ihn Gott in den Vordergrund. Die φύσις *[physis]* ist nun nicht mehr selbst Ursprung und schaffende Größe, sondern Mittel göttlichen Handelns. Gott hat die Körper gebunden durch einen Zusammenhang, durch *Natur*, dh in diesem Fall *Lebenskraft*, durch → Seele und vernünftige Seele (Deus imm. 35). Diese Lebenskraft besteht aus den verändernden und den vermehrenden Kräften (ebd 37). Die Seele ist Lebenskraft, die Vorstellungsvermögen und Bewegung hinzugenommen hat (Leg. All. II 23).

b) Diese zu Gott gehörige φύσις *[physis]* ist Hervorbringerin zB aller Menschen (Decal. 41). Sie ihrerseits ist unsterblich (Sacr. AC 100). Sie lehrt die Zeiteinteilung, Tag und Nacht, Wachen und Schlafen, sie schafft den Raum, bei drei Dimensionen stehenbleibend (Decal. 25). Sie erweist den Menschen als den, der über Pflanzen und Tiere verfügt, sie hat den Menschen die Sprache gegeben (Spec. Leg. II 6; Rer. Div. Her. 302) und die Geschlechtsgemeinschaft (Abr. 248)! So schreibt

Philo der φύσις *[physis]* vieles zu, was vom AT her gesehen Gottes Tat und Tun ist (→ Werk, Tat). Die Natur gilt ihm – ähnlich wie die → Weisheit – als eine an Gottes Schöpfungshandeln beteiligte Größe. Sie ist Gott für Philo Natur, τρὶς μακαρία φύσις *[tris makaria physis]*, *dreimal selige Natur* (Spec. Leg. IV 123; vgl. Abr. 87), aber wahrlich nicht umgekehrt. Er selber steht außerhalb der stofflichen Natur (De Migr. Abr. 192), sofern diese als die Gesamtheit der Naturerscheinungen und Kräfte verstanden wird.

c) Im gleichen Sinne deutet er die Naturordnung: Philo kann den νόμος *[nomos]*, das → Gesetz, als ὀρθὸς φύσεως λόγος *[orthos physeōs logos]*, als *rechtes Wort der Natur* bezeichnen (Q. P. L. 62), weil das Gesetz der Natur folgt (Virt. 18), weil die Gesetzesvorschriften mit der Natur übereinstimmen (Abr. 5), mit den Siegeln der Natur selbst gezeichnet sind (Vit. Mos. II 14). Darum gilt es, der Natur und ihren Fortschritten zu folgen (Spec. Leg. II 42, ähnlich Q. P. L. 160). Die Natur bestätigt also das Gesetz. Dies allein ist das Fundament der Welt.

d) Mit φύσις *[physis]* wird *Wesen* und *natürliche Beschaffenheit* der Dinge bezeichnet, zB der Elemente (Som. I 33). φύσις *[physis]* kann auch das Wesen Gottes meinen (Plant. 91), die (doppelte) Beschaffenheit des Lichts (Abr. 157), aber auch

e) die aus sterblicher und unsterblicher Beschaffenheit gemischte (Praem. poen. 13), männliche oder weibliche (Spec. Leg. III,27) Natur des Menschen. Diese gilt ihm als für die Tugend aufnahmebereit (Post. Caini 150), und das Gewissen bedient sich ihrer, weil sie das Böse haßt und die Tugend liebt (Decal. 87). Zu dieser Natur gehören Frömmigkeit und Menschenliebe (Abr. 208). So wird φύσις *[physis]* gern mit ἄσκησις *[askæsis]* und μάθησις *[mathæsis] Übung und Lernen*, verbunden (Som. I 167; Praem. poen. 65).

f) Häufig findet sich die Formel »von Natur, wider die Natur, gemäß der Natur«. Der Leib ist *von Natur* (φύσει *[physei]* bzw. ἐκ φύσεως *[ek physeōs]*) fest (Op. Mund. 36), eine Ordnung *gemäß der Natur* (κατὰ φύσιν *[kata physin]* Aet. Mundi 34), etwas kann *wider die Natur* zum Zusammenkommen genötigt sein (παρὰ φύσιν *[para physin]* Aet. Mund. 28).

g) Schließlich bezeichnet φύσις *[physis]* die *Kreatur*, die hohe und reine (Leg. All. III 162), sterbliche und unsterbliche (Decal. 101), irdische und verderbliche (Leg. All. II 89), göttliche und menschliche (Spec. Leg. II 225), vernünftige und unvernünftige (Fug. 72).

3) Ähnlich hat auch Josephus die ganze Breite des griech. Begriffes zT. in seiner jüd. Interpretation übernommen: φύσις *[physis]* steht bei ihm

a) für *Beschaffenheit* und *Anlage*, tierisch und menschlich (Bell. 7.270.272), von der natürlichen *Selbstliebe* (Ant. 5,205.215), fast synonym mit *Charakter* (φύσις, χρηστή, δικαία, εὐσεβής *[physis, chræstæ, dikaia, eusebæs]*, *rechtschaffene, gerechte, fromme Art* Ant. 9,260; im Gegensatz dazu ungerecht, übeltäterisch Ant. 10,83). Es kann auch das Wesen Gottes (Ant. 1,19; 2,248.259; 4,269) oder aller Dinge (τῶν ὅλων φύσις *[tōn hołōn physis]* Ant. 1,24; 3.123) oder der Elemente (Ant. 3,183) bezeichnen;

b) für die *natürliche Beschaffenheit* (zB ist der Selbstmord der gemeinsamen Veranlagung aller Lebewesen fremd; Bell. 3,369), die natürliche *Anlage* (eines Ortes, zB des Alexandreion; Bell. 7,171), den *Körperbau* (Ant. 6,172);

c) ferner für die *Naturordnung* und ihre Gesetze (Bell. 3,370; 4,382), das Nebeneinander von Gottes- und Naturgesetz (Ant. 4,322);

d) schließlich für die *Natur* als ganze (Ant. 1,75), die *Kreatur* (Bell. 7,136), den *Naturtrieb* (Ant. 7,133). Dementsprechend kann jemand von Natur aktiv (Bell. 1,204), von Natur freiheitsliebend (Bell. 4,246), ein Ort von Natur hafenlos (Bell. 3,419) sein, ist umgekehrt zB die Geschwisterehe παρὰ φύσιν *[para physin]*, also wider die Natur.

III Im NT hat das Vorkommen von φύσις *[physis]* seinen Schwerpunkt eindeutig bei Paulus, genauer im Röm (7 Stellen, dazu 2mal das Adj. φυσικός *[physikos]*); daneben findet sich das Wort nur vereinzelt in 1Kor, Gal, Eph, Jak und 2Petr. Entsprechend der Vorgeschichte des Begriffs sind folgende Nuancierungen erkennbar:

1) Der Gebrauchsweise von Philo und Josephus ähnlich, steht es Gal 2,15 φύσει Ἰουδαῖοι *[physei Ioudaioi]*, *von Haus aus Juden*, für die *Herkunft, Abstammung*. Dem entspricht Röm 2,27 ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία *[hæ ek physeōs akrobystia]*, *die von Geburt, von Haus aus bestehende Unbeschnittenheit*, womit es also in der Abstammung begründet wird, daß jemand nicht die → Beschneidung hat; aber es heißt von diesem Menschen, daß er das Gesetz ausführt, also den Willen Gottes (von Natur aus?) auch ohne die Zugehörigkeit zu Israel erfüllt. Aber Gott wird den wilden Ölzweig, den Heidenchristen nicht schonen, wenn er die κατὰ φύσιν *[kata physin]*, *gemäß Natur*, also *natürlicherweise* zum edlen Ölbaum gehörigen Zweige nicht schonte (Röm 11,21). In demselben Gleichnis findet sich dieser Gebrauch von φύσις *[physis]* noch einmal: Der wilde Ölzweig wird aus dem zu ihm der *Natur gemäß* (κατὰ φύσιν

(katạ physin)) passenden wilden Ölbaum ausgeschnitten und *wider die Natur* (παρὰ φύσιν *(parạ physin)*) in den guten Ölbaum eingepropft. Um wieviel mehr, so schreibt Paulus mit einem Schluß a minore ad maius, können die Ölzweige, die gemäß Natur zum edlen Ölbaum gehören, in ihren eigenen Ölbaum (wieder) eingepfropft werden (Röm 11,24)! Paulus verwendet den hell. Sprachgebrauch, wie er uns bei Philo und Josephus entgegentritt, in bezug auf die Unterscheidung zwischen Juden und Nichtjuden — die Heiden sind als Sünder schlechthin, als Übertreter des 1. Gebotes *von Natur, von Herkunft* (φύσει *(physei)*) Kinder des Zornes (Eph 2,3) —, obwohl er dessen Gesetzmäßigkeit durch die Verkündigung der → Gnade aufhebt.

2) φύσις *(physis)* steht ferner für die *Naturordnung*, die den Unterschied der Geschlechter setzt. Gott hat die Götzendiener dahingegeben, so daß sie den *natürlichen* (φυσικὴν *(physikæn)*) Geschlechtsgebrauch (also den Verkehr zwischen Mann und Frau) in einen *widernatürlichen* (παρὰ φύσιν *(parạ physin)*) verwandelt haben (Röm 1,26); aber φύσει *(physei)*, *von Natur*, also sofern sie ihrer Natur gemäß leben, tun die Heiden, ohne die Tora zu haben, das vom Gesetz Geforderte. Nicht etwa, daß sie das Gesetz aus der Naturordnung ablesen. Vielmehr erweist sich diese in ihnen als eine Kraft, die, wie Leben und Handeln dieser Leute ausweist, sich selbst verwirklicht: Ihr Tun zeigt das in ihnen wirksame Gesetz der Sittlichkeit. So werden sie als Erfüller des Gesetzes sich selbst zum Gesetz (Röm 2,27), erfüllen das Gesetz, das sie sich selbst von Natur, unter Wahrung der Naturordnung sind. Wir haben es hier (vgl. II,2c!) mit dem typisch stoischen Gedanken von dem in der Natur begründeten Sittengesetz zu tun, der vom Judentum übernommen und auf die Tora bezogen wurde. Das mosaische Gesetz wird auf diese Weise vollendeter Ausdruck des in der Natur begründeten Sittengesetzes (vgl. Lietzmann, HNT 8, Exkurs zu Röm 2,14–16). Gesetz und Kosmos stimmen überein, klingen zusammen (vgl. Philo Op. Mund. 3; Abr. 5; s. o. II 2c). So werden Vorschriften über die Haartracht von Paulus nicht nur aus der Schrift, nicht nur haggadisch, sondern auch mit stoischen Gedanken begründet: Die Natur lehrt, daß es für den Mann eine Schande, für die Frau aber eine Ehre ist, das Haar wachsen zu lassen (1Kor 11,14).

3) Als θεία φύσις *(theia physis)*, *göttliches Wesen*, begegnet die Vokabel in dem stark hell. 2Petr (1,4). Die Christen sind dieses Wesens teilhaftig geworden, θείας κοινωνοὶ φύσεως *(theias koinōnoi physeōs)*. Sie sind damit geradezu »vergottet«. Umgekehrt bestreitet Paulus den (fremden) Göttern, denen man diente, als man Gott nicht kannte, daß sie ihrem Wesen nach (φύσει *(physei)*) überhaupt Götter seien (Gal 4,8); sie hätten nur zu Unrecht diesen Anspruch erhoben.

4) Endlich werden Jak 3,7 die Natur der Tiere und die menschliche Natur, die tierische und menschliche Kreatur und Art, gegenübergestellt, und es heißt, daß die menschliche Kreatur die tierische bändigt, — was wiederum den Vorstellungen einer Naturordnung entsprach.

5) φύσις *(physis)* ist also ein typisch griech., im bes. ein stoischer Begriff, den das hell. Judentum aufgenommen und dem urchristl. Denken in dieser Gestalt vermittelt hat. Wenn er vor allem von Paulus ohne nennenswertes Gewicht für seine theol. Gesamtkonzeption benutzt wurde, so darf nicht übersehen werden, daß seine Verwendung in zwei einander widersprechende Richtungen weist: Einmal dient er dazu, die Kluft zwischen Juden und Nichtjuden zu unterstreichen, andererseits aber dazu, im stoischen Sinne an das über das Bekenntnis zu dem Gott Jesu Christi hinaus Gemeinsame zu appellieren. *G. Harder*

Lit.: OThimme, Physis, Tropos, Eethos, Diss. Göttingen, 1935 — HDiller, Der griech. Naturbegriff, Neue Jahrbücher für antike und deutsche Bildung 2, 1939, 241ff — HLeisegang, Art. Physik und Physis, Pauly-Wissowa, RE, Hbd. 39, 1941, 1034ff. 1129ff — FHeinimann, Nomos und Physis, Hermes 81, 1953 — WTrillhaas, In welchem Sinne sprechen wir beim Menschen von Natur?, ZThK 52, 1955, 272ff — SSambursky, Physics of the Stoics, 1959 — WTrillhaas, Art. Natur und Christentum, RGG IV$_{\text{K}}$1960^{3}, 1326ff — WPhilipp, Art. Naturphilosophie, EKL II, 1962^{2}, 1516ff — WWieland, Die aristotelische Physik, 1962, bes. 231ff — HLeisegang, Art. Physis, in: Lexikon der Alten Welt, 1965 — KHSchelkle, Theologie des NT I, Schöpfung — Welt — Zeit — Mensch, 1968.

Nehmen

Der Vorgang des Nehmens kann aktivisch als In-Beschlag-nehmen oder passivisch als In-Empfang-nehmen verstanden werden. Diesen beiden Handlungsrichtungen entsprechen die beiden griech. Verben λαμβάνω *[lambanō]* und δέχομαι *[dechomai]*. λαμβάνω *[lambanō]* betont zunächst das aktivische Moment des Ergreifens, während δέχομαι *[dechomai]* mehr das passive Verhalten des Empfangens akzentuiert. Die Bedeutungen der zahlreichen Komposita beider Grundverben sind häufig einander angeglichen, wie auch die der Grundwörter in übertragenen Sinnzusammenhängen, so daß sie gelegentlich synonym verwendet werden. Im NT haben die beiden Wortgruppen dadurch ihr spezifisches Gepräge erhalten, daß sie namentlich die sich ergänzenden Bewegungen glaubenden Ergreifens und Empfangens zum Ausdruck bringen.

δέχομαι

δέχομαι *[dechomai]* annehmen, empfangen · δεκτός *[dektos]* angenehm · ἀποδέχομαι *[apodechomai]* aufnehmen · ἀποδοχή *[apodochæ]* Annahme · ἀπόδεκτος *[apodektos]* annehmbar · προσδέχομαι *[prosdechomai]* auf- bzw. annehmen · δοχή *[dochæ]* Gastmahl

1 1) Die Grundbedeutung von δέχομαι *[dechomai]*, seit Hom., urverwandt mit lat. *dexter, rechts*, ist *annehmen, empfangen* (Hom. Il. 23,647). Können grundsätzlich Briefe, Geschenke, Opfer etc. das Objekt sein, so gewinnen doch die Bedeutungen *Worte aufnehmen*, dh *hören, verstehen* (Eur. Med. 924 λόγον δέχεσθαι *[logon dechesthai]*) bzw. *Personen aufnehmen*, dh *Gastfreundschaft gewähren* (Xenoph. Oec. 5,8) bes. Gewicht. Subj. ist meistens der Mensch, dessen Empfangen sich bis zum Erdulden (zB von Schicksalsschlägen) steigern kann (Hom. Il. 18,115), seltener in religiösem Zusammenhang die Gottheit, die Opfer und Gebete der Menschen empfängt (Hom. Il. 2,420). – Das entsprechende Subst. δοχή *[dochæ]* meint zunächst das empfangende *Gefäß* (so bei Eur. und Plato), dann übertragen den *Empfang von Personen*, das *Gastmahl* (so bei Plut.). Das dazugehörige Verbaladj. δεκτός *[dektos]* (nicht vor dem NT belegt) bzw. δεκτέος *[dekteos]* (erst seit Lucian) bezeichnet wörtl. *das, was man annehmen kann*, dann allg. *angenehm, willkommen, günstig* (vgl. im NT Lk 4,19; 2Kor 6,2).

2a) Das ebenfalls seit Hom. belegte Kompos. ἀποδέχομαι *[apodechomai]* verstärkt die positive Bedeutung des Simplex im Sinn von *freundlich aufnehmen, billigen, zustimmen, schätzen* (Polyb. 21,35,5; Philo Abr. 90; Jos. Ant. 9,176). Entsprechend heißt das im Hell. gebräuchliche Subst. ἀποδοχή *[apodochæ]* *Annahme, Billigung, Zustimmung* (Polyb. 1,5,5; Jos. Ant. 6,347; vgl. im NT 1Tim 1,15; 4,9). Das Verbaladj. ἀποδεκτός *[apodektos]* (so bei Plut. mor. 1061a) bzw. ἀπόδεκτος *[apodektos]* (so im NT 1Tim 2,3; 5,4) hat ähnliche Bedeutung wie δεκτός *[dektos]*: *annehmbar, angenehm, wohlgefällig*.

b) προσδέχομαι *[prosdechomai]*, seit Hom., heißt entweder personal *jemanden in einen Ort* oder *eine Gemeinschaft aufnehmen* (Plato Leg. IV,708a; Jos. Ant. 14,285) oder sachlich *etwas annehmen* (Xenoph. Hist. Graec. 7,4,2; so bes. in LXX). Darüber hinaus hat es ebenso wie ἐκ- *[ek-]* bzw. ἀπεκδέχομαι *[apekdechomai]* die Bedeutung *erwarten* (Eur. Alc. 130; Soph. Phil. 123; vgl. zu diesem eschatologischen Zusammenhang die Besprechung der Kompos. unter → Hoffnung, Art. ἀποκαραδοκία).

II In LXX begegnet die Wortgruppe hauptsächlich in prophetischer, kultischer und weisheitlicher bzw. apokrypher Lit. δέχομαι *[dechomai]* gibt häufig hebr. *lāqach, nehmen*, wieder (vgl. auch → λαμβάνω); εἰσδέχομαι *[eisdechomai]* meist *qābats, sammeln*; προσδέχομαι *[prosdechomai]* überwiegend *rātsāh, Gefallen haben*; δεκτός *[dektos]* fast immer *ratsōn, Wohlgefallen*, und δοχή *[dochæ]* (bis auf Dan 5,1 LXX) immer *mischtæh, Gastmahl, Fest*.

1a) Abgesehen von dem profanen Gebrauch (zB Gen 33,10 Geschenke *empfangen*) bezeichnet δέχομαι *[dechomai]* zunächst das bereitwillige Auf- und Annehmen des göttlichen Wortes (Dtn 33,3; Jer 9,20) und Handelns (παιδεία *[paideia]* zB Zeph 3,7); bei Jer und Zeph dann in der Negation der Gerichtsreden: Israel hat Jahwes Züchtigungen nicht angenommen (Jer 2,30; 5,3; 7,28; Zeph 3,2) und wird deshalb das göttliche Gericht ertragen müssen (Jer 25,28 Bild vom Zornesbecher; vgl. Hos 4,11). So gewinnt δέχομαι *[dechomai]* auch die Bedeutung des unfreiwilligen Aufsichnehmen-Müssens von Unheil.

b) εἰσδέχομαι *[eisdechomai]* begegnet dagegen meist in der prophetischen Heilsankündigung: Jahwe wird sein verstoßenes und zerstreutes Volk wieder sammeln und damit erneut in seine Gemeinschaft aufnehmen (Hos 8,10; Mi 4,6; Jer 23,3; Ez 20,34; Zeph 3,19f; vgl. 2Kor 6,17).

2) Gelegentlich kommen δέχομαι *[dechomai]*, προσδέχομαι *[prosdechomai]* und δεκτός *[dektos]* auch in kultisch-priesterlichen Texten vor. LXX übers. mit den Formulierungen οὐ (προσ-)δεχθήσεται *[ou (pros-)dechthæsetai]* – (προσ-)δεχθήσεται *[(pros-)dechthæsetai]* bzw. οὐ δεκτόν *[ou dekton]* – δεκτόν *[dekton]* die sog. »deklaratorischen Formeln«: *es ist nicht wohlgefällig – es ist wohlgefällig*, mit denen die Priester die Annahme bzw. Ablehnung eines Opfers vor Jahwe zu erkennen gaben (Lev 22,19–25). Ist hier Jahwe als Empfänger der Opfer vorgestellt, so umfaßt doch die Entscheidung über Annahme bzw. Verwerfung der Gaben durch den Mund der Priester zugleich ein göttliches Urteil darüber, ob der opfernde Mensch vor Jahwe wohlgefällig ist oder nicht (vgl. die pass. Formulierungen in LXX; siehe v. Rad, Theol. I,259f).

3) In der Weisheits-Lit. kennzeichnet δέχομαι *[dechomai]* das intellektuell wie existentiell aufgeschlossene und empfangende Leben des Frommen: der Weise nimmt die Worte der Weisheit auf (Spr 4,10); übernimmt Gebote (Spr 10,8); nimmt Zucht an (Spr 16,17) und empfängt Einsicht (Spr 21,11). Die prophetische Opferkritik (vgl. Jer 6,20) fortführend erhält der Begriff δεκτός *[dektos]* in der Weisheits-Lit. eine unkultische ethische Prägung: »Gerechtes tun ist der Beginn des guten Weges, das ist vor Gott angenehmer als Opfer darzubringen« (Spr 16,7 LXX; vgl. 15,8.28 LXX; Sir 2,5; 3,17 u. ö.).

III Im NT begegnet die Wortgruppe δέχομαι *[dechomai]* hauptsächlich bei den Synopt., namentlich bei Lk, und bei Paulus, der auch häufig die Komposita gebraucht.

1) Wie in der ganzen Antike und bes. im Judentum, so spielt auch im NT die Gastfreundschaft eine große Rolle. Jesus, Paulus und die anderen Apostel waren durch ihre unstete Lebensweise bes. darauf angewiesen. Lk erwähnt gelegentlich die freundliche Aufnahme, die Jesus und Paulus im Volk und bei den Gemeinden gefunden haben (Lk 8,40; Apg 18,27; 21,17 ἀποδέχομαι *[apodechomai]*), wie auch Jesus und Paulus die zu ihnen kommenden Menschen bereitwillig aufnehmen (Lk 9,11; Apg 28,30). Paulus bedankt sich bei seinen Gemeinden für ihre Gastfreundschaft (Gal 4,14; 2Kor 7,15) und ermahnt sie zu weiterer Aufnahmebereitschaft (Kol 4,10). Zum Christsein gehört auch diese Form der Humanität.

2a) Indessen handelt es sich bei der Aufnahme der Jünger und Apostel nicht nur um jenes ungeschriebene Gesetz der Humanität. Vielmehr vertritt der Bote Jesu dessen Botschaft und Person: »Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf« (Mt 10,40). Weil die Apostel die Sendung Jesu fortsetzen (zum Hintergrund des spätjüd. Schaliach-Instituts vgl. ThWb II,52), darum bedeutet die ihnen gewährte Gastfreundschaft Aufnahme Jesu und damit Aufnahme Gottes.

Aber Christus begegnet nicht nur in seinen Boten, sondern in jedem noch so geringen, elenden und hilfsbedürftigen Menschen tritt er inkognito seiner Gemeinde entgegen: »Wer ein solches Kind in meinem Namen aufnimmt, der nimmt mich auf« (Mk 9,37 parr). Damit geschieht die Aufnahme Gottes in der nichtreligiösen Profanität des alltäglichen Lebens.

b) Dem entspricht, daß – wie schon in der Weish-Lit. – δεκτός *[dektos]*, ἀπόδεκτος *[apodektos]* bzw. εὐπρόσδεκτος *[euprosdektos]* ihren kultischen Inhalt verloren haben. Das gottwohlgefällige Opfer geschieht jetzt als Hingabe des eigenen Lebens zum all-täglichen Dienst an der Welt (Phil 4,18; Röm 12,1; 15,16). Freilich ist diese universale paulinische Orientierung im 1Tim wieder zu einem bürgerlichen Frömmigkeitsideal eingeengt (2,3; 5,4).

3) In den urchristl. Gemeinden ist die Wendung λόγον δέχεσθαι *[logon dechesthai]*, *das Wort annehmen*, offenbar zum term. techn. für die glaubende Annahme des Evangeliums geworden (Lk 8,13; Apg 8,14; 11,1; 17,11; 1Thess 1,6; 2,13). Daneben gibt es auch Verbindungen von δέχεσθαι *[dechesthai]* mit βασιλεία τοῦ θεοῦ *[basileia tou theou]*, *Gottesherrschaft* (Mk 10,15 par), εὐαγγέλιον *[euangelion]*, *guter Botschaft* (2Kor 11,4), χάρις *[charis]*, *Gnade* (2Kor 6,1; vgl. Röm 5,17, verbunden mit λαμβάνω *[lambanō]*) und ἀγάπη τῆς ἀληθείας *[agapæ tæs alætheias]*, *Liebe zur Wahrheit* (2Thess 2,10). Die Parallelität bzw. Synonymität von »Glauben« und »Empfangen« erhellt aus Apg 2,41, wo Codex D ἀποδεξάμενοι *[apodexamenoi]* durch πιστεύσαντες *[pisteusantes]* ersetzt. Denn Glauben ist nichts anderes als das bejahende Empfangen der Gottesherrschaft, wie ein Kind ein Geschenk empfängt (Mk 10,15).

4) Das hell. Wort ἀποδοχή *[apodochæ]* kommt nur in einer kerygmatischen Formel des 1Tim vor: »Zuverlässig ist das Wort (der Verkündigung) und aller Annahme wert«

(1,15; 4,9). — Zu erwähnen ist noch die Aufnahme von Jes 61,2 in Lk 4,19: Mit dem Kommen Jesu hat die »angenehme« (δεκτός *[dektos]*) Zeit des Heils begonnen (vgl. 2Kor 6,2). *H.-G. Link*

λαμβάνω

λαμβάνω *[lambanō]* ergreifen, nehmen, empfangen · ἀναλαμβάνω *[analambanō]* zu sich nehmen, aufnehmen · ἀνάλημψις *[analæmpsis]* Aufnahme · ἐπιλαμβάνω *[epilambanō]* zufassen, ergreifen · καταλαμβάνω *[katalambanō]* ergreifen, anpacken, in Besitz nehmen · μεταλαμβάνω *[metalambanō]* Anteil erhalten · μετάλημψις *[metalæmpsis]* Entgegennahme, Anteilhaben · παραλαμβάνω *[paralambanō]* zu sich nehmen, übernehmen · προλαμβάνω *[prolambanō]* vorwegnehmen · προσλαμβάνω *[proslambanō]* hinzunehmen, einnehmen · πρόσλημψις *[proslæmpsis]* Aufnahme, Annahme · ὑπολαμβάνω *[hypolambanō]* aufnehmen, auffassen, meinen

I

1) λαμβάνω *[lambanō]*, urspr. *fassen, ergreifen,* ist seit Hom. bezeugt und heißt

a) *fassen, nehmen.* Es kann einen wohlwollenden wie einen feindlichen Akt bezeichnen und Menschen oder Sachen zum Objekt haben, zB eine Frau *nehmen,* Steuern *einnehmen,* ein Urteil *annehmen,* einen Weg *einschlagen;* übertragen: Mut *fassen.* Mit sachlichem Subjekt, wenn zB Furcht oder Schrecken den Menschen *ergreifen.* Pleonastisch dient λαμβάνω *[lambanō]* zur Belebung der Rede;

b) *empfangen,* häufig mit dem Akk. der Sache, die alle Bereiche des Lebens vom einfachen Ding bis zum geistigen Gut umfaßt.

2) Die Komposita verstärken oder erweitern die Grundbedeutung. ἀναλαμβάνω *[analambanō]: hochnehmen, zu sich (auf)nehmen.* Entsprechend ist ἀνάλημψις *[analæmpsis]* das *Hochnehmen,* die *Aufnahme.* ὑπολαμβάνω *[hypolambanō]: von unten nehmen,* entfaltet sich in *auffangen, aufnehmen* bis hin zum geistigen *auffassen, glauben, meinen.* ἐπιλαμβάνω *[epilambanō]: zufassen, ergreifen,* auch *beistehen;* Med.: *für sich zufassen, sich festhalten an, ergreifen.* καταλαμβάνω *[katalambanō]* verstärkt den ursprünglichen Wortsinn und heißt *ergreifen, anpacken, überfallen;* Med.: *für sich mit Beschlag belegen;* entsprechend ist geistiges Erfassen ein gründliches Aneignen und Verstehen. μεταλαμβάνω *[metalambanō]* steht u. a. mit partitivem Gen. der Sache: *Anteil gewinnen, bekommen, erhalten.* μετάλημψις *[metalæmpsis]* ist *Anteilhaben,* die *Entgegennahme.* In προλαμβάνω *[prolambanō]* ist die zeitliche Bedeutung von πρό *[pro]* vorherrschend: *zuvor nehmen, vorwegnehmen.* προσλαμβάνω *[proslambanō]* läßt die präpositionale Bedeutung von πρός *[pros]* anklingen: *hinzunehmen, einnehmen;* Med.: *beiseite nehmen, aufnehmen.* Entsprechend ist πρόσλημψις *[proslæmpsis]* die *Aufnahme, Annahme.* παραλαμβάνω *[paralambanō]* steht mit dem Akk. der Person oder Sache und heißt *jemanden zu sich nehmen,* eine Sache oder Amt *übernehmen.*

II

1) Im außerchristl. Sprachgebrauch ist λαμβάνω *[lambanō]* mit seinen Kompos. reich bezeugt. In LXX (AT meist *lāqach,* seltener *nāsā'*) herrscht die aktivische Bedeutung *nehmen* vor; zB das Schwert nehmen (Gen 34,25), eine Frau nehmen (Gen 4,19); auch mit sachlichem Subj. in Ex 15,15: »Zittern ergriff sie«. Seltener ist die passivische Bedeutung *empfangen:* Geschenke annehmen (1Sam 8,3), Amt oder Lohn empfangen (Ps 109,8; Spr 11,21).

2) Unter den Kompos. sind zu erwähnen: ἀναλαμβάνω *[analambanō]*, in der LXX häufig mit personalem oder sachlichem Obj.; theol. bedeutsam im Aor. 1 Pass. für die Entrückung von Henoch (Sir 49,14) und Elia (2Kön 2,11; Sir 48,9; 1Makk 2,58). ἐπιλαμβάνω *[epilambanō]* verwendet die LXX in der Grundbedeutung *zufassen, anfassen* in 2Sam 13,11; Jes 3,6; Jer 31,32; Sach 14.13. Mit καταλαμβάνω *[katalambanō]* beschreibt die LXX den Zugriff Gottes wie des Menschen. Gott *greift* nach der Welt (Jes 10,14), *packt* den Menschen (Hi 5,13) und *begreift* das Unbegreifliche (Hi 34,24). Der Mensch fragt, womit er Gott *fassen,* Gerechtigkeit und Weisheit *ergreifen,* dh zu seinem Besitz machen kann (Sir 15,1; 27,8). Auch die Mächte des Verderbens *greifen* nach dem Menschen und überfallen ihn (Gen 19,19; Num 32,23). προσλαμβάνω *[proslambanō]* (Akt. nur Weish 17,10) bezeichnet das Verhalten Gottes, der sein Volk oder den Erwählten aus Gefahr und Verlassenheit zu sich *zieht* (Ps 18,17; 27,10; 65,5; 73,24; 1Sam 12,22).

3) Von besonderer Bedeutung ist παραλαμβάνω *[paralambanō]* im Hellenismus wie im Spätjudentum: als *empfangen* bezeichnet es die Übernahme einer Tradition, sei es der Lehre und Bildung eines Philosophen, sei es der Mysterien und Weihen im Zusammenhang der Mysterienkulte. Im Judentum beschränkt sich die Überlieferung auf die Thora und deren Exegese (vgl. Mk 7,4). Term. techn. für die Übernahme der Tradition ist *qibbēl.* Auch die Rabbinen tradieren bestimmte Lehrstoffe (s. St.-B. 1,579; Chag 2,1) unter strenger Geheimhaltung, um den religiös Unreifen vor Mißverständnissen zu schützen.

III 1) Im NT ist λαμβάνω *[lambanō]* 258mal bezeugt. Auffallend häufig begegnet es bei Mt (53mal), Johannes (46mal) und in der Offb (23mal), während das gesamte paulinische Schrifttum den Begriff nur 34mal verwendet.

a) λαμβάνω *[lambanō]* entfaltet sich in *nehmen* (mehr aktiv), zB Brot, Lampen, den Zehnten nehmen; übertr.: sein Kreuz auf sich nehmen (Mt 10,38) oder »Knechtsgestalt« annehmen (Phil 2,7). Ferner: *wegnehmen, in Besitz nehmen;* zB Silberstücke, Krankheiten (Mt 8,17), Kranz (Offb 3,11), Frieden von der Erde wegnehmen (Offb 6,4). In theol. Zusammenhang: Jesus hat die Macht, das Leben wieder in Besitz zu nehmen (Joh 10,18). Auch der Feind hat die Möglichkeit, nach dem Leben zu greifen (vgl. Mt 21,35 im Zusammenhang) oder die Kranken zu packen (Lk 9,39). Affekte ergreifen den Menschen (Lk 5,26; 7,16). In der Bedeutung von *aufnehmen:* jemanden in das Haus aufnehmen; wichtig mit personalem Obj.: Jesus aufnehmen (Joh 1,12; 5,43; 13,20); damit zusammenhängend: seine Worte annehmen (Joh 12,48; 17,8; Mk 4,16).

b) *empfangen* (mehr passiv); zB einen Bissen, Geld, Almosen empfangen; wichtig mit theol. Objekt: »ewiges Leben« (Mk 10,30), »Geist« (Joh 7,39), »Gnade« (Röm 1,5), »Gericht« (Mk 12,40), »Vergebung« (Apg 10,43), »Erbarmen« (Hebr 4,16). Schließlich dient λαμβάνω *[lambanō]* zur Umschreibung des Pass.; zB Erbauung empfangen = erbaut werden (1Kor 14,5).

c) Theol. bedeutsam ist λαμβάνω *[lambanō]* in der Bedeutung *empfangen;* es korrespondiert mit dem διδόναι *[didonai]* Gottes: Gott gibt — der Mensch empfängt.

α) Auch Jesus Christus lebt aus dem Empfangen: seinen Auftrag, den Geist, die Macht hat er empfangen (Joh 10,18; Apg 2,33; Offb 2,28). Er ist Gabe Gottes und lebt aus dem Empfangen. Indem er Knechtsgestalt annimmt (Phil 2,7) und unser »Gebrechen« wegnimmt, wie Mt 8,17 mit Bezug auf Jes 53 schreibt, übernimmt er den Sündertod und erfüllt den Auftrag, den er vom Vater empfangen hat (Joh 10,18). So auch in Auferstehung und Erhöhung: Der Gekreuzigte empfängt »Kraft und Reichtum und Weisheit und Stärke und Ehre und Preis und Lob« (Offb 5,12). Auch der Erhöhte bleibt der Empfangende.

β) Nur als Empfangender findet der Mensch zu sich selbst und steht in der gottgegebenen Ordnung, die Jesus Christus offenbart. Für den Menschen, der das Zeugnis von Jesus hört, entscheidet die Annahme des Wortes über Leben und Tod. Dabei unterscheidet Joh das jeweilige Obj., das empfangen, angenommen oder ergriffen wird. Wer die μαρτυρία *[martyria]*, das *Zeugnis*, von Jesus annimmt, bestätigt, »daß Gott wahrhaftig ist« (Joh 3,33). Er beglaubigt mit der Annahme des Wortes die Wahrheit Gottes und lebt aus ihr. Wer die ῥήματα *[rhæmata]*, die *Worte* Jesu annimmt, gewinnt Erkenntnis über das Offenbarungswort: Jesus ist von Gott her und hat Leben aus Gott (Joh 17,8; vgl. 1Kor 2,12). So kann Jesus, der das ῥῆμα θεοῦ *[rhæma theou]*, das *Wort Gottes*, ist, selbst zum Objekt der glaubenden Annahme werden; wer ihn annimmt, hat Anteil an der unerschöpflichen Gnade und empfängt den Heiligen Geist (Joh 1,16; 7,39; 20,22). Wer Jesus nicht annimmt, dh nicht erkennt und anerkennt, »hat seinen Richter« (Joh 12,48). Das gleiche Wort Jesu wird ihn richten am Jüngsten Tage.

γ) Für Paulus ist λαμβάνω *[lambanō]* Teilhabe an der in Christus erfüllten Verheißung (Gal 3,14), Empfang des Geistes (Röm 8,15), der Gnade und Gabe der Gerechtigkeit (Röm 5,17), so wie er selbst das Apostelamt als eine besondere Gnade Gottes empfangen hat (Röm 1,5). — Vor Gott arm, ist der Mensch, der empfängt, überaus reich (1Kor 4,7); denn er empfängt, wenn er annimmt, das eschatologische Heil, Gemeinschaft mit Christus, Leben in der zukünftigen Welt (Phil 3,12ff).

2) Die Kompos. ἀναλαμβάνω *[analambanō]* und ὑπολαμβάνω *[hypolambanō]* entfalten die Bedeutungsbreite von *aufnehmen.*

a) ἀναλαμβάνω *[analambanō]* steht für *mitnehmen* oder *aufnehmen:* jemanden mit oder an Bord nehmen (Apg 20,13f; 2Tim 4,11). Bildlich in Eph 6,13 »Ergreifet die Waffenrüstung Gottes«, ein starkes Bild für den Einsatz des Glaubenden im Kampf gegen die Mächte der Finsternis. ἀναλαμβάνω *[analambanō]* im Aor. 1 Pass. bezeichnet die Entrückung des

Auferstandenen, die formelhaft knapp als *Hinwegnahme* in Apg 1,2.11.22 bezeugt wird. Das Ziel der Aufnahme ist der Himmel als Raum der Herrlichkeit Gottes (1Tim 3,16). Ähnlich kurz formuliert Mk 16,19 ohne jede Ortsangabe die Auffahrt Christi, um die *sessio ad dexteram Dei*, das Sitzen zur Rechten Gottes, herauszustellen.

ἀνάλημψις *[analæmpsis]*, das *Hochnehmen*, die *Aufnahme*, findet sich im NT nur Lk 9,51 und wird allgemein auf die Himmelfahrt Christi gedeutet. »Doch kann ἀνάλημψις *[analæmpsis]* auch Tod, Hinscheiden sein« (so Bauer aaO; vgl. spätjüd. Lit., zB PsSal 4,18). Beides ist in die nt. Todeserwartung Jesu einzubeziehen, da sie die Erhöhung des Herrn einschließt.

b) ὑπολαμβάνω *[hypolambanō]* begegnet im NT 5mal. Apg 1,9: »Eine Wolke nahm ihn auf«. Hier ist das Nehmen ein Von-unten-aufnehmen, ein Aufheben zugleich im Sinne von *verbergen, entrücken*. Ähnlich ermahnt 3Joh 8: fremde Brüder sind gastlich aufzunehmen, dh von der Straße aufzuheben und vor Gefahr zu verbergen. Auf geistige Vorgänge übertragen, kommt ὑπολαμβάνω *[hypolambanō]* dem deutschen *das Wort ergreifen* nahe (Lk 10,30). ὑπολαμβάνω *[hypolambanō]* kann auch die Vermutung ausdrücken; so Apg 2,15 Z: »Nicht sind diese, wie ihr annehmt, betrunken« (vgl. Lk 7,43).

3) Die Kompos. ἐπιλαμβάνω *[epilambanō]* und καταλαμβάνω *[katalambanō]* intensivieren den urspr. Wortsinn *ergreifen*.

a) ἐπιλαμβάνω *[epilambanō]* bezeichnet das gewaltsame Zupacken wie das vertrauliche An-die-Hand-nehmen. Paulus wird von seinen Gegnern ergriffen (Apg 17,19; vgl. 18,17; Lk 23,26). Übertragen heißt ἐπιλαμβάνω *[epilambanō] jemanden beim Wort nehmen*; so versuchen die Gegner Jesu, ihn mit seinen eigenen Worten zu fassen (Lk 20,20). — Jesus seinerseits faßt den Blinden, den Wassersüchtigen, das Kind an (Mk 8,23; Lk 9,47; 14,4) oder streckt die Hand nach dem sinkenden Petrus aus (Mt 14,31), um zu helfen. Bei den Synopt. fällt die gezielte Verwendung von ἐπιλαμβάνω *[epilambanō]* auf: es bezeichnet das intrigante Verhalten der Gegner Jesu wie die Liebe des Herrn, die sich dem Kranken und Verlorenen hilfreich zuwendet.

Für Paulus ist ἐπιλαμβάνω *[epilambanō]* geeignet, die Glaubensbewegung zu charakterisieren. Sie ist auf das ewige Leben gerichtet: »Ergreife das ewige Leben« (1Tim 6,12). ἐπί *[epi]* gibt das Ziel an; λαμβάνω *[lambanō]* bezeichnet die Intensität des Glaubensaktes.

b) Mit καταλαμβάνω *[katalambanō]* bezeichnet das NT den Angriff der gottfeindlichen Mächte wie den Zugriff Christi. Der epileptische Knabe wird von einem stummen Geist überfallen und zu Boden gerissen (Mk 9,18). Die Finsternis, die das Licht nicht »angenommen«, dh Christus nicht ergriffen und begriffen hat (Joh 1,5; vgl. V. 11), überfällt den Menschen, wenn er Christus nicht hat (Joh 12,35). Paulus warnt vor Glaubenssicherheit, weil der Tag des Herrn »wie ein Dieb überrascht« (Z, 1Thess 5,4). Positiv steht καταλαμβάνω *[katalambanō]* für den Zugriff Christi. Paulus ist von Jesus Christus ergriffen; er ist Eigentum Christi und darum im Glaubenskampf ganz auf das Ziel der himmlischen Berufung ausgerichtet (Phil 3,12f). Nur der Ergriffene greift nach dem unvergänglichen Siegeskranz, dem ewigen Leben (1Kor 9,24). Das Med. καταλαμβάνομαι *[katalambanomai]*, *geistiges Erfassen, Innewerden*, erschließt Wahrheit und läßt ein verborgenes Handeln Gottes erkennen (Apg 4,13; 10,34; 25,25).

4) μεταλαμβάνω *[metalambanō]* und μετάλημψις *[metalæmpsis]* bezeichnen reales *Anteilhaben* an leiblichen und geistlichen Gütern. Speisen werden zu sich genommen (Apg 2,46; 27,33). Sie hat Gott geschaffen, »damit sie mit Danksagung empfangen werden« (1Tim 4,3). Die Erde »empfängt Segen von Gott« (Hebr 6,7). Gott erwartet das Ja gegenüber dem Angebot, Gehorsam und Dankbarkeit gegenüber Geber und Gaben. Hebr 6,4ff schließt die Warnung ein, daß der empfangene Segen im bewußten Abfall von Christus für immer verwirkt ist. Der Teilhabe an der Heiligkeit Gottes dient alle Züchtigung (Hebr 12,10). Nur in Apg 24,25 steht μεταλαμβάνω *[metalambanō]* mit dem Akk. καιρόν *[kairon]*: einen günstigen Zeitpunkt erlangen, Zeit finden.

5) In προλαμβάνω *[prolambanō]* ist die zeitliche Bedeutung von πρό *[pro]* enthalten: »Sie (die Frau) hat *vorweggenommen*, meinen Leib zum Begräbnis zu salben« (Mk 14,8). Die liebevolle Tat ist prophetisches Zeichen des nahen Todes und Ersatz der ausbleibenden Totensalbung. — 1Kor 11,21 ist das Vorwegnehmen der Mahlzeit gemeint; es ist unbrüderlich und unwürdig; denn es nimmt vorweg, was allen bestimmt ist. In Gal 6,1 mahnt Paulus zur Milde gegenüber dem Sünder, wenn dieser »von einem Fehltritt übereilt wird« (Z). προλαμβάνομαι *[prolambanomai]* deutet in der Vorsilbe πρό *[pro]* an, daß der Sünder vor aller Überlegung von der Sünde ergriffen, gepackt ist. Darum bittet Paulus um Sanftmut und brüderliche Hilfe.

6) προσλαμβάνω *[proslambanō]* begegnet im NT nur in med. Bedeutung: *beiseite nehmen;* es leitet das intensive persönliche Gespräch ein. »Petrus nahm ihn (Jesus) beiseite« (Z, Mk 8,32; vgl. Mt 16,22; Apg 18,26). Theol. Gewicht hat προσλαμβάνω *[proslambanō]* in der Bedeutung *in Gemeinschaft aufnehmen.* »Gott hat ihn (den im Glauben Schwachen) angenommen« (Röm 14,3). »Nehmet einander an, wie auch Christus euch angenommen hat zur Ehre Gottes« (Röm 15,7 Z). Paulus mahnt, den Glaubensschwachen aufzusuchen, weil Starke und Schwache gleichermaßen durch den Tod Christi in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommen sind. Auch für die Juden, die Paulus vorerst vom Heil ausgeschlossen sieht, erwartet er die πρόσλημψις *[proslæmpsis]*, die *Annahme* durch Gott. Weil er an sich erfahren hat, daß Gott ihn angenommen und mit neuem Leben beschenkt hat, verbindet er unlöslich die Annahme seines Volkes mit der Gabe des ewigen Lebens.

7) In Evgg. und Apg steht παραλαμβάνω *[paralambanō]* häufig mit dem Akk. der Person: *jemanden mit sich nehmen;* dh unter vielen auswählen, mit dem Erwählten Gemeinschaft stiften oder ein besonderes Vorhaben einleiten. So nimmt Jesus drei Jünger zu sich, um sich zu offenbaren (Mt 17,1; 20,17; 26,37; vgl. Mk 5,40). Er selbst »kam in sein Eigentum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf« (Joh 1,11); die Welt verweigert Zustimmung und Gehorsam. Den Glaubenden aber gilt die Verheißung: »Ich werde euch zu mir nehmen, damit ihr seid, wo ich bin« (Joh 14,3; vgl. Mt 24,40). Paulus bezeichnet mit παραλαμβάνω *[paralambanō]* die Übernahme eines geistigen Gutes und bezieht dieses Empfangen

a) auf dogmatische und ethische Traditionen, die er empfangen hat. Dazu zählen die Einsetzungsworte (1Kor 11,23) und die Paraklese in Phil 4,9 (vgl. 1Thess 4,1; 2Thess 3,6);

b) auf das »Wort göttlicher Predigt« (1Thess 2,13), auf das »Evangelium«, das Paulus nach 1Kor 15,3 empfangen hat, und nach Kol 2,6 auf »Christus Jesus«, den Herrn;

c) auf die persönliche »Offenbarung Jesu Christi«, die Paulus vor Damaskus empfangen hat (Gal 1,12), wobei der Gen. »Jesu Christi« diesen als Inhalt und Mittler der Offenbarung vorstellt. *B. Siede*

Lit.: WGrundmann, Art. δέχομαι etc., ThWb II, 1935, 49ff — GDelling, Art. λαμβάνω, ThWb IV, 1942, 5ff — KWegenast, Das Traditionsverständnis bei Paulus und in den Deuteropaulinen, WMANT 8, 1962.

Neu

Neu und alt gehören als Gegensatzbegriffe zusammen. In zeitlicher Hinsicht entspricht dem Anfänglichen (→ Anfang, Art. ἀρχή), Ursprünglichen, seit alters Bestehenden (ἀρχαῖος *[archaios]*) das Frische, Junge, noch nicht Dagewesene, das neu in Erscheinung tritt: νέος *[neos]*. Sachlich wird unterschieden zwischen παλαιός *[palaios]* (→ Alt, Art. πάλαι), dem Alten mit dem negativen Unterton des Veralteten, Wertlosen, Unbrauchbaren, und καινός

[kainos], dem qualitativ Neuen im Sinn des Unbekannten, Unerhörten, Wunderbaren. Zwar verschwimmen im Laufe der Zeit die Bedeutungsdifferenzen zwischen νέος *[neos]* und καινός *[kainos]* bis zur gelegentlichen Synonymität, aber bezeichnenderweise hat das NT hauptsächlich das mehr qualitativ geprägte καινός *[kainos]* übernommen, um den grundsätzlich neuen Charakter des Christusereignisses zum Ausdruck zu bringen. Die qualitative Differenz zwischen alt und neu tritt in der nt. Gegenüberstellung von altem (→ Alt, Art. πάλαι III 2b) und neuem Menschen (→ Art. καινός III 2c) am klarsten zutage.

καινός

καινός *[kainos]* neu · καινότης *[kainotæs]* Neuheit · καινίζω *[kainizō]* erneuern · καινόω *[kainoō]* neu machen

I Aus der Wurzel *qen, frisch hervorkommen* (vgl. lat. *re-cens*), herstammend bezeichnet καινός *[kainos]* das, was *neu* der Art nach ist. Ableitungen sind καινότης *[kainotæs]*, *Neuheit;* ἀνακαίνωσις *[anakainōsis]*, *Erneuerung* (erst in der Koine); καινίζω *[kainizō]* (ἐγκαινίζω *[engkainizō]*, ἀνακαινίζω *[anakainizō]*), *erneuern*, und καινόω *[kainoō]* (ἀνακαινόω *[anakainoō]*), *zum ersten Mal gebrauchen, neu machen.*

Im profanen Wortgebrauch bezeichnet καινός *[kainos]* das im Vergleich mit dem Bisherigen qualitativ Neue, das besser ist als das Alte, während → νέος *[neos]* für das zeitlich Noch-nicht-Dagewesene, Neu-in-die-Erscheinung-Getretene gebraucht wird. Diese begriffliche Unterscheidung wird jedoch im Profangriech. je länger je weniger durchgeführt.

II 1) Die LXX übers. in der Regel mit καινός *[kainos]* das hebr. *chādāsch*, womit im alltäglichen profanen Sprachgebrauch etwas *Neues*, noch nicht Dagewesenes bezeichnet wird (Ex 1,8 neuer König; Dtn 20,5 neues Haus; Jos 9,13 neue Weinschläuche; 1Kön 11,29 neuer Mantel u. a.).

2) Seinen theol. Ort hat καινός *[kainos]* hauptsächlich in der eschatologischen Botschaft der Propheten, die die bisherige Heilsgeschichte Israels in Frage stellen und ein neues, in der Zukunft liegendes göttliches Heilshandeln ankündigen. Dieses neue Handeln Jahwes besteht nach Jer in der Aufrichtung eines neuen → Bundes – im Gegensatz zum Sinaibund – (Jer 31[LXX 38],31ff: διαθήκη καινή *[diathækæ kainæ]*), in dem Jahwe seinen Willen in Israels Herz legen wird, um so seinem Volk den neuen Gehorsam zu ermöglichen. Ganz ähnlich verheißt Ez einen neuen → Geist und ein neues → Herz, die Jahwe im Innern der Menschen schaffen wird (Ez 11,19; 18,31; 36,26). Programmatisch und antithetisch formuliert DtJes (Jes 43,18f): »Gedenket nicht an das Alte und achtet nicht auf das Vorige! Denn siehe, ich will Neues schaffen« (vgl. Jes 42,9; 48,6). Er versteht das neue Handeln Jahwes in Israels Rückführung aus dem babylonischen Exil als neue → Schöpfung, die das Volk und die Kreatur umfassen wird (Jes 43,16–21). Schließlich findet sich bei Tritojesaja die universale Erwartung eines neuen → Himmels und einer neuen → Erde (Jes 65,17f). Das Neue, das in der eschatologischen Verkündigung der Propheten als Jahwes zukünftiges Handeln erwartet und verheißen wird, erstreckt sich vom Innersten des Menschen bis zum Universalsten einer neuen Welt. – Die israelitische Bundesgemeinde antwortet auf Jahwes geschehene und erwartete Heilstaten mit dem neuen Lied, das in den Pss laut wird (Ps 33,3; 40,4; 144,9; 149,1 u. ö.).

III 1a) Auch im NT ist der profane Sprachgebrauch von καινός *[kainos]* aufgenommen. So findet es sich im Sinne von *unbenutzt* (Mt 9,17; 27,60; Mk 2,21; Lk 5,36; Joh 19,41); *ungewohnt, interessant* (Mk 1,27; Apg 17,19.21); *neuartig* (Mt 13,52; 2Joh 5).

b) Dann aber wird im NT alles, was mit dem Heilswerk Jesu zusammenhängt, als *neu* gekennzeichnet: neuer → Bund (Mt 26,28; Lk 22,20; 1Kor 11,25; 2Kor 3,6; Hebr 8,8.13; 9,15), neues → Gebot (Joh 13,34; 1Joh 2,7.8), neue → Schöpfung (2Kor 5,17; Gal 6,15), Neusein des → Lebens und des → Geistes (καινότης *[kainotæs]* Röm 6,4; 7,6), neuer → Mensch (Eph 2,15; 4,24; vgl. ἀνακαινόω *[anakainoō]* 2Kor 4,16; Kol 3,10), neuer → Himmel und neue → Erde (2Petr 3,13; Offb 21,1), neuer → Name (Offb 2,17; 3,12), neues → Jerusalem (Offb 3,12; 21,2), neues → Lied (Offb 5,9; 14,3).

2) Während das profane Vorkommen außer Betracht bleiben kann, soll das theol. näher untersucht werden:

a) Am wichtigsten ist die Verbindung mit διαθήκη *[diathækæ]*, → B u n d , in der synopt. wie paulinischen Abendmahlstradition beim Kelchwort Jesu: »Dieser Kelch ist der

neue Bund (καινὴ διαθήκη *[kainæ diathækæ]*) in meinem Blut« (1Kor 11,25; davon abhängig ist Lk 22.20; bei Mk 14,24 und Mt 26,28 haben nur die Koine-Texte καινή *[kainæ]* zu διαθήκη *[diathækæ]* hinzugefügt; → Herrenmahl). Der Satz besagt, daß das Blut bzw. der Tod Jesu den neuen Bund begründet, wobei offenkundig an die Verheißung Jer 31,31ff angeknüpft wird. — Das Thema des neuen Bundes führt Hebr weiter aus, indem er dem unvollkommenen alten Sinaibund den vollkommenen neuen gegenüberstellt (8,6.7). Das Jer-Zitat (8,8–12) wird mit dem Satz erläutert: »Indem er sagt ›einen neuen (Bund)‹, hat er den ersten für veraltet erklärt« (8,13). Immer wieder kreisen die Aussagen des Hebr um das Neue dieses Bundes (9,15), den er auch als zweiten (8,7), besseren (8,6) oder ewigen (13,20) bezeichnen kann: Durch Jesu Tod und Mittlerschaft sollen in ihm »die Berufenen die Verheißung des ewigen Erbes empfangen« (9,15).

Paulus interpretiert den neuen Bund als einen Bund des Geistes im Gegensatz zum alten Bund des Buchstabens (2Kor 3,6). »Wir dienen im neuen Wesen (καινότης *[kainotæs]*) des Geistes und nicht im alten des Buchstabens« (→ Alt, Art. παλαιός; Röm 7,6).

b) Gelegentlich gebrauchen die Synoptiker καινός *[kainos]* in der gleichen Bedeutung wie νέος *[neos]*, um das mit dem Auftreten Jesu verbundene Neue vom bisherigen Alten abzusetzen; so in den Bildworten vom neuen Wein in alten Schläuchen und vom neuen Flicken auf einem alten Kleid, in denen νέος *[neos]* und καινός *[kainos]* synonym verwendet werden (Mk 2,21f parr). So auch, wenn Mk 1,27 den erschreckenden Eindruck, den Jesu Lehre in der Synagoge hervorrief, mit den Worten »eine neue Lehre voll Gewalt« schildert. Das Neue an ihr ist durch ihren Gegensatz zur kasuistischen Lehrweise der Rabbinen charakterisiert (Mk 1,22) und durch die Macht, auch zu bewirken, was sie sagt, wie es die Heilung eines Besessenen im Kontext zu erkennen gibt.

c) Paulus bezeichnet Gal 6,15 Gottes Heilstat im Kreuz Christi als neue Schöpfung (καινὴ κτίσις *[kainæ ktisis]*) und stellt sie dem gesetzlichen Heilsweg der Beschneidung entgegen. Diese neue Schöpfung Gottes umfaßt für Paulus die Menschheit (1Kor 8,6) wie den Kosmos (Röm 8,18ff; vgl. DtJes 43,18ff). In 2Kor 5,17 — »Ist jemand in Christus, so ist er ein neues Geschöpf. Das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden« — spitzt Paulus diese christologische Konzeption anthropologisch zu: Durch die → Taufe werden die Menschen in den Herrschaftsbereich Christi (ἐν Χριστῷ *[en Christō]*) versetzt und werden in Form einer rechtlichen Adoption der Neuschöpfung Christi übereignet (vgl. Stuhlmacher 216.221). Es handelt sich bei dieser rechtlichen Annahme als neues Geschöpf nicht um eine psychologisch-ethische Qualität oder um einen Zustand im Sinne eines *novus habitus*, sondern um die Bewegung des täglichen Neu-Werdens (vgl. 2Kor 4,16: »Ob auch unser äußerer Mensch zerstört wird, so wird doch unser innerer von Tag zu Tag erneuert«). Das geschieht durch die neuschaffende Kraft des von Christus geschenkten Geistes (Röm 7,6 ἐν καινότητι πνεύματος *[en kainotæti pneumatos]*; vgl. auch Tit 3,5).

Mit dem neuen Geschöpfsein ist also das neue Handeln mitgesetzt. Da aber das neue Leben nicht als naturhaft wirksame Selbstverständlichkeit vorhanden ist, sondern mit Christus in Gott verborgen ist (Kol 3,3), bedürfen die Getauften der apostolischen Ermahnung, an dem neuen Leben festzuhalten und den neuen Menschen anzuziehen: »Nachdem ihr den alten Menschen mit seinen Taten ausgezogen und den neuen angezogen habt, der nach dem Bilde seines Schöpfers zur Erkenntnis erneuert wird, zieht nun an . . .« (Kol 3,9.10.12; vgl. Eph 4,23.24; Röm 12,2). Der Imperativ macht indessen den Indikativ nicht ungültig, vielmehr ist die Verborgenheit des neuen Geschöpfseins der Grund für die Energie des Imperativs zum neuen Wandel (vgl. Gal 5,25). In der Dialektik von Indikativ und Imperativ, Evangelium und Gesetz bzw. Gabe und Aufgabe bewegt sich nach Paulus das neue Leben der Christen, das in der unaufhebbaren Spannung zwischen Zueignung des neuen Geschöpfseins und Aneignung des neuen Menschen gelebt wird (vgl. Bornkamm, Taufe, 44ff).

d) Das Johannesevangelium spricht vom neuen → Gebot (καινὴ ἐντολή *[kainæ entolæ]*) der Bruderliebe: »Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr einander lieben sollt, wie (weil) ich euch geliebt habe, damit auch ihr einander liebt« (13,34). Neu ist

das Gebot deshalb, weil erst Jesus voll offenbart hat, was → Liebe heißt (vgl. 15,13). Auch hier gründet der Imperativ zur Liebe in dem Indikativ der Liebe Jesu. Weil die christl. Gemeinde die Wirklichkeit der sich hingebenden Liebe Jesu erfahren hat, ist sie befreit und zugleich aufgerufen, ebenfalls »die Sorge um das Ich in die Sorge um den Anderen« zu verwandeln (Bultmann, Johannesevangelium, 403). Es geht nicht um ein ethisches Prinzip, sondern um das Neuwerden in der Liebe auf Grund der »neuen« Liebe Christi.

Auch im 1 Johannesbrief ist von dem neuen Gebot der Bruderliebe die Rede (2,7ff). Merkwürdigerweise wird das Gebot zugleich als alt und neu bezeichnet (2,7.8; vgl. 2Joh 5). Die Ausführungen richten sich offenbar gegen die Neuerungssucht der Gnosis. Unter »alt« wird man den Anfang des Christenlebens zu verstehen haben: »Das alte Gebot ist das Wort, das ihr gehört habt« (2,7). Inhaltlich ist nichts anderes gemeint als die neue Bruderliebe; allerdings fehlt die christologische Begründung des JohEv. (2,8–11).

e) Nur im Hebräerbrief kommt ἐγκαινίζω *(engkainizō)*, *einweihen*, vor: Der neue Bund wird in Analogie zu dem alten Bund durch Blut und zwar durch das Blut Jesu Christi eingeweiht, dh in Wirksamkeit gesetzt (9,18). Darum wird auch in dem schwierigen Vers 10,20 ἣν ἐνεκαίνισεν *(hæn enekainisen)* in der gleichen Bedeutung des Begriffes übers. werden müssen: Durch sein Blut hat Jesus uns einen neuen Zugang zu Gott »eingeweiht«, dh wirksam gemacht.

f) Eine wichtige Rolle spielt καινός *(kainos)* in den Visionen der Offenbarung: Die Überwinder der irdischen Anfechtungen werden einen weißen Stein mit einem neuen Namen erhalten (2,17; vgl. 13,12). Die himmlische Gemeinde der Erlösten wird einen neuen Gesang anstimmen zu Ehren des Lammes, das geschlachtet ist (5,9; 14,3). Wenn der große apokalyptische Endkampf gegen den Satan ausgefochten ist und alle Feinde des Lammes besiegt sind, wird das neue Jerusalem erstehen (21,2), und ein neuer Himmel und eine neue Erde werden geschaffen werden (21,1; vgl. 2Petr 3,13). Dann werden weder Tränen noch Leiden, Schmerzen oder Tod zu finden sein (21,4). Entsprechend den Erwartungen des Neuen im AT reicht das mit Jesus Christus in die Welt eingetretene Novum von der Verwirklichung des neuen Menschen bis zur universalen Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde. Der auf dem Thron des neuen Jerusalems Sitzende spricht: »Siehe, ich mache alles neu« (Offb 21,5). *H. Haarbeck / H.-G. Link*

νέος

νέος *(neos)* neu, jung, frisch · νεότης *(neotæs)* Jugend · νεώτερος *(neōteros)* jünger, ein Jüngerer

νέος *(neos)*, aus idg. * *neuos*, abgeleitet von dem Adv. *nu* = *jetzt*, hat temporalen Charakter: *zum jetzigen Augenblick gehörig*, also *neu, noch nicht dagewesen, neu in die Erscheinung tretend*, oder: *neu, jung.* I

1) Das profane Griech. gebraucht νέος *(neos)* als Adj. (seit dem mykenischen Griech. belegt) von Sachen meist in zeitlichem Sinn: *neu, frisch* (zB Hdt. V,19,2 νεώτερα πρήγματα *(neōtera prægmata)*: *Umsturz, Revolution*); in übertragenem Sinn gelegentlich auch bei Personen von einer neuerlangten Würde oder Stellung (vgl. Aischyl. Prom. 955.960 οἱ νέοι θεοί *(hoi neoi theoi)*, *die neuen Götter*). Am häufigsten wird νέος *(neos)*, meist im Komparativ, zur Kennzeichnung der jugendlichen Altersstufe zwischen 20 und 30 Jahren im Unterschied zu den πρεσβύτεροι *(presbyteroi)* oder γέροντες *(gerontes)* gebraucht und als Subst. gelegentlich zur Kennzeichnung des *Unerfahrenen*, des *Neulings*. Eine strenge Unterscheidung zwischen νέος *(neos)* und den meist synonym gebrauchten Adj. → καινός *(kainos)* und πρόσφατος *(prosphatos)* (urspr. Opferterminus: πρό *(pro)* + σφάττω *(sphattō)*, *gerade geschlachtet*, daher *frisch*) liegt nicht vor.

2) Im hell. und röm. Herrscherkult wird νέος *(neos)* gern in Verbindung mit einem Götternamen (Asklepios, Dionysios) gebraucht. Der als Gott verehrte Herrscher soll damit als gegenwärtige Repräsentation dieser Gottheit gefeiert werden. In der gnostischen und manichäischen religiösen Sprache kann auch von dem »neuen«, dh erlösten Menschen geredet werden, was aber schon Abhängigkeit vom Urchristentum verrät.

II 1) LXX verwendet νέος *[neos]* überwiegend komparativisch (νεώτερος *[neōteros]*) im Sinne von *jünger*, ein *Jüngerer*. In dieser Bedeutung übersetzt LXX das hebr. *zā'ir*, *jung*, und *kāton*, der *Jüngere*, der *Jüngste* (zusammen 36mal), ebenfalls *na'ar*, *Knabe*, und *jælæd*, *Kind* (zusammen 11mal). Num 28,16 gibt LXX die *Erstlingsfrüchte* (hebr. *bikkurim*) mit τὰ νέα *[ta nea]* wieder und übersetzt dementsprechend den Ährenmonat Abib als Monat der Erstlinge (7mal, zB Dtn 16,1 μῆν τῶν νέων *[mæn tōn neōn]*). Nur 4mal gebraucht LXX νέος *[neos]* zur Übers. von hebr. *chādāsch*, *neu* (zB Hhld 7,14), das geläufige Äquivalent dafür heißt καινός *[kainos]*.

2) In den Apokryphen des Spätjudentums tritt bei νέος *[neos]* die Bedeutung des jugendlichen Unerfahrenseins, der Unreife und leichten Beeinflußbarkeit hervor.

III 1) Im NT begegnet νέος *[neos]*, das nicht so häufig vorkommt wie → καινός *[kainos]*, verstreut in zahlreichen Schriften. Ein gewisser Schwerpunkt liegt bei den Synopt. und in den Pastoralbriefen. Bei νέος *[neos]* ist das zeitliche Moment vorherrschend zur Kennzeichnung des Gegenwärtigen im Vergleich zu dem Einstigen: neuer Teig (1Kor 5,7) = frisch hergestellt, noch nicht mit Sauerteig vermengt; neuer Wein (Mk 2,22 par) = frischer, noch gärender Wein; neuer Mensch (Kol 3,9f) = göttliche Neuschöpfung; neuer Bund (Hebr 12,24) = Neusetzung Gottes im Vergleich zu dem vom Menschen gebrochenen alten Bund. νέος *[neos]* in der Bedeutung von *jung* (Tit 2,4) wird auch im NT meist im Komparativ gebraucht (Lk 15,12; Apg 5,6; Joh 21,18; 1Tim 5,1.2; Tit 2,6; 1Petr 5,5); νεότης *[neotæs]* heißt dementsprechend die *Jugend* (Mk 10,20; Lk 18,21; Apg 26,4; 1Tim 4,12). In Lk 22,26 bedeutet ὁ νεώτερος *[ho neōteros]* der *Geringste*. Nur Eph 4,23 begegnet ἀνανεόομαι *[ananeoomai]* und bezeichnet ebenso wie Kol 3,10 ἀνακαινόομαι *[anakainoomai]* das *Erneuertwerden* des inneren Menschen. Hebr 10,20 redet von dem neuen (πρόσφατος *[prosphatos]* = neu in Erscheinung getretenen) Weg zum Heiligtum Gottes, den Christus durch sein Leiden, Sterben und Auferstehen uns vorangegangen ist und den er damit »eingeweiht« (ἐνεκαίνισεν *[enekainisen]*) und für uns zugänglich gemacht hat.

2) So kennzeichnet νέος *[neos]* im NT das Neue, das Jesus den Menschen als Gabe und Aufgabe zugleich gebracht hat, das neue Heil und Leben, das mit seinem Kommen anhebt und sich bei seiner Wiederkunft vollendet. νέος *[neos]* steht darum im unbedingten Gegensatz zu dem, was πάλαι *[palai]*, *früher*, ehemals war (Hebr 1,1) und was παλαιός *[palaios]* ist (→ Alt). Der παλαιὸς ἄνθρωπος *[palaios anthrōpos]*, der *alte Mensch*, ist der selbstherrliche Mensch unter der Sünde (Röm 7,6), die abgelegt (Eph 4,22), und der von der παλαιὰ ζύμη *[palaia zymæ]*, dem *alten Sauerteig* der Gesetzesgerechtigkeit, gereinigt werden muß. Gott selbst hat den früheren, veräußerlichten Gottesdienst für veraltet erklärt und außer Kraft gesetzt (παλαιόω *[palaiōō]* Hebr 8,13) und will, daß die Gläubigen ihm nicht ἐν παλαιότητι γράμματος *[en palaiotæti grammatos]*, *im alten, wertlosen Buchstabendienst*, sondern ἐν καινότητι πνεύματος *[en kainotæti pneumatos]*, *in der Erneuerung des Geistes*, dienen.

3) Im Gegensatz zu παλαιός *[palaios]*, *alt*, bezeichnet sowohl νέος *[neos]* wie auch → καινός *[kainos]* das neue Heil, das Christus gebracht hat, und das neue Leben im Glauben an ihn. Das Bild vom neuen Wein und den alten Schläuchen (Mk 2,22; Mt 9,17) setzt das Neue der Person und Verkündigung Jesu scharf ab von dem Alten des Judentums und der Täufergruppe. Der Spruch bleibt in der Negation stehen: Er ruft lediglich zur Trennung von Alt und Neu, da beides nur zum gegenseitigen Schaden miteinander verbunden werden könnte. Das Bildwort ist von dem Hintergrund des unvereinbaren Gegensatzes, in dem Jesus zu dem Bisherigen steht, zu verstehen. Dem entspricht das Bild von der Gemeinde als neuem Teig (1Kor 5,7: νέον φύραμα *[neon phyrama]*), der vom Sauerteig der Gesetzlichkeit geschieden ist. Das, was die Gemeinde neu macht, ist ihre Ausrichtung auf Christus (1Kor 5,8).

4) Wenn auch die Wortgruppen νέος *[neos]* und καινός *[kainos]* weitgehend in gleicher Bedeutung gebraucht werden, so läßt sich doch beobachten, daß in der Regel νέος *[neos]* mehr die Wirklichkeit des Heils in der Gegenwart betont, während καινός *[kainos]* stärker den Charakter der eschatologischen Vollendung hervorhebt. *H. Haarbeck*

Lit.: JBehm, Art. καινός etc., ThWb III, 1938, 450ff – ders., Art. νέος etc., ThWb IV, 1942, 899ff – WNagel, Neuer Wein in alten Schläuchen (Mt 9,17), Vigiliae Christianae XIV, 1960, 1ff – PStuhlmacher, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus, FRLANT 87, 1966², 213ff – GBornkamm, Taufe und neues Leben (Röm 6) in: Das Ende des Gesetzes, 1966⁵, 34ff – GHarbsmeier, »Alt« und »Neu« in der Verkündigung, EvTh 27, 1967, 286ff – RBultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK II, 1968¹⁹, 403 – zu »neuer Mensch« siehe Lit. unter → Mensch.

Notwendigkeit

Das griech. Lebensgefühl ist weitgehend von dem Bewußtsein einer Gesetzen, Normen und Schicksal unterworfenen Notwendigkeit des Daseins und Geschehens geprägt. Am umfassendsten bringt die unpersönliche (!) Verbalform δεῖ *[dei]* den lebensbestimmenden Zwang zum Ausdruck, gleich, ob er durch Zauber oder Gesetze, von Menschen oder Göttern ausgeübt wird. Der profiliertere Begriff für die schicksalhafte Geworfenheit, die nicht nur das menschliche Dasein umfaßt, sondern als Personifizierung des Weltprinzips auch das Leben der Götter beherrscht, ist ἀνάγκη *[anạngkæ]*. Im Gegensatz zu diesen schicksal- und naturhaft orientierten Begriffen gehört das Verb ὀφείλω *[opheịlō]* urspr. in den Bereich des Rechtslebens und artikuliert zunächst die juristische und wirtschaftliche, später auch die moralische Verpflichtung gegenüber Göttern und Menschen bzw. ihren sakrosankten Ordnungen. Während ὀφείλω *[opheịlō]* auch im NT die menschliche und ethische Verpflichtung zum Ausdruck bringt, konnten die typisch griech. Begriffe δεῖ *[dei]* und ἀνάγκη *[anạngkæ]* nur in einer eigentümlichen Gebrochenheit übernommen werden: Personalisiert und uminterpretiert dienen sie zur Bezeichnung des Gotteswillens.

ἀνάγκη

ἀνάγκη *[anạngkæ]* Zwang · ἀναγκαῖος *[anangkạios]* notwendig · ἀναγκάζω *[anangkạzō]* zwingen

I Alle mit dem Wortstamm ἀναγκ- *[anangk-]* (aus ἀν *[an]* / ἀγκ *[angk]* mit Reduplikation) verbundenen Vokabeln umschreiben in verschiedenartigen Abstufungen jede Form von äußerem und innerem *Zwang*, der dem Menschen auferlegt ist.

Für die Griechen war ἀνάγκη *[anạngkæ]* die alle Wirklichkeit bedingende Macht, das *Weltprinzip*, das das All beherrscht. Zu verschiedenen Zeiten schrieb man ihr deshalb göttlichen Charakter zu; Platon (Leg. 818c) stellt sie sogar höher als die Götter. In erster Linie ist dem Menschen der Zwang auferlegt durch sein naturhaftes Sein, zu dem schließlich auch die Begrenzung dieses Seins durch den Tod gehört.

II Im AT ist die naturhafte Denkweise abgelöst durch eine geschichtliche. So gibt die LXX Bedrängungen und Nöte durch Krankheit, Verfolgung, Feindschaft u. a., die von Israel oft als Gottesferne oder besondere Gottestaten angesehen wurden, mit ἀνάγκη *[anạngkæ]* (als Übers. von *tsarah* bzw. *tsar* oder *mātsōq* bzw. *mᵉtsūqah*) wieder. Letzten Endes ist es Jahwe allein, der aus der ἀνάγκη *[anạngkæ]* errettet (Ps 25,17), aber auch in sie hineinführen kann (Hi 20,22; vgl. Jer 9,14; 15,4). Er wird auch die große ἀνάγκη *[anạngkæ]* am Tage seines Zornes heraufführen (Zeph 1,15), eine Vorstellung, die das ganze Denken des Spätjudentums stark bewegt hat.

III Im NT kommt das Subst. ἀνάγκη *[anạngkæ]* 17mal, das Adj. ἀναγκαῖος *[anangkạios]* 8mal und das Verb ἀναγκάζω *[anangkạzō]* 9mal vor; alle gehören vorwiegend dem paulinischen Sprachgut an. Das Verb ἀναγκάζω *[anangkạzō]* dient im NT aktiv und passiv zur Beschreibung eines Zwingens oder Gezwungenseins, das nicht auf der Anwendung äußerer Gewalt beruht (Mt 14,22; Apg 28,19; Gal 2,3). Lk 14,23 ist sicherlich nicht an die Anwendung von Gewalt gedacht (so Augustin »*cogite intrare*!«). Das Adj. ἀναγκαῖος *[anangkạios]* bedeutet einmal *Nächster* im Sinne von »verbunden sein« (Apg 10,24), sonst prädikativisch *notwen-*

dig sein, müssen. Apg 13,46 ist dieses Müssen analog dem lukanischen → δεῖ *[dei]* zu verstehen (Lk 24,7.26; Apg 1,16.21 u. ö.), ein Exponent des heilsgeschichtlichen Denkens, das vom Glauben an die den geschichtlichen Ablauf beherrschende Vorsehung Gottes getragen ist. Das Subst. ἀνάγκη *[anạngkæ]* kann profan im Sinne des Verbums jede innere und äußere Zwangslage umschreiben (Lk 14,18; 1Kor 7,37). Phlm 14 und 2Kor 9,7 ist der Zwang konfrontiert mit der Freiwilligkeit. Das Gesetz bringt allerlei »juristische« Notwendigkeiten mit sich (Hebr 7,12; 9,16.23), deren eine – das tägliche Opferbringen des Hohenpriesters für sich und das Volk – für Christus als Hohenpriester auf Grund seines einmaligen Opfers nicht mehr nötig ist (Hebr 9,25f).

Das heilsgeschichtliche Vorsehungsdenken (→ δεῖ *[dei]*!) findet sich sodann an Stellen wie Mt 18,7 (»Es müssen Ärgernisse kommen«!); Röm 13,5 (»Man muß untertan sein«) und 1Kor 9,16 (»Es liegt eine ἀνάγκη *[anạngkæ]* auf mir«). Ohne Einengung auf eine bestimmte Phase der Heilsgeschichte wird ἀνάγκη *[anạngkæ]* schließlich nahezu als Wechselwort zu θλῖψις *[thlipsis]* (→ Bedrängnis) und διωγμός *[diōgmọs]* (Verfolgung) verwendet, um die Bedrängnisse zu umschreiben, die je und je von außen über die Glaubenden hereinbrechen (1Kor 7,26; 2Kor 6,4; 12,10; 1Thess 3,7). Von hier aus ist auch Lk 21,23 zu verstehen, wo Lk den attributiven Relativsatz von Mk 13,19 wegläßt: Mit dieser ἀνάγκη *[anạngkæ]* kommt nicht das Ende des Äons, sondern nur dasjenige Jerusalems (Lk 21,20), und mit diesem brechen die »Heilszeiten der Heiden« an (Lk 21,24). *R. Morgenthaler*

δεῖ

δεῖ *[dei]* (es, man) muß · μοῖρα *[mọira]* Schicksal

I δεῖ *[dei]* (seit Hom. belegt; auch δέον ἐστίν *[dẹon estịn], es ist notwendig, man muß*) bezeichnet einen Zwang irgendwelcher Art. Da die unpersönliche Verbalform den Urheber des Zwanges nicht nennt, richtet sich seine konkrete Bedeutung nach dem Zusammenhang mit der jeweiligen Macht, die die Notwendigkeit hervorruft. Im Griechentum kann diese den Zwang ausübende Macht der Wille eines Menschen (Polyb. VII,5,2), das Staatsgesetz (Xenoph. Mem. I,2,42) oder ein Zauber sein (K. Preisendanz, Papyri Graecae Magicae, 2255ff). Aber bei weitem am mächtigsten und umfassendsten bestimmt das *Schicksal* (μοῖρα *[mọira]*) die Notwendigkeiten des menschlich-geschichtlichen und kosmischen Lebens (Appian Liby. 122 § 578: Karthago sollte nun einmal erobert werden; vgl. Corp. Herm. XI,6a: alles muß immer und an jedem Ort geschehen; → ἀνάγκη); selbst die Götter sind ihm unterworfen. Das führt bes. in späthell. Zeit zu einem angsterfüllten fatalistischen Lebensgefühl.

II Das hebr. AT kennt kein dem griech. δεῖ *[dei]* entsprechendes Wort. Das hat seinen Grund darin, daß Israel die griech. Vorstellung einer schicksalhaft wirkenden Notwendigkeit fremd ist und daß der at. Gottesbegriff im Gegensatz dazu Gott als einen persönlichen und geschichtsmächtigen Willen begreift, der die einzelnen Menschen für sich beansprucht. So wird durch die Aufnahme des δεῖ *[dei]*-Begriffes in die LXX einerseits das at. Gottesverständnis hell. beeinflußt, andererseits aber δεῖ *[dei]* im at. Sinne der Kundgabe des göttlichen Willens umgeprägt. Das Wort begegnet neben häufigem profanen Gebrauch (zB 2Kön 4,13f) bes. im Zusammenhang mit dem Gesetz und der apokalyptischen Erwartung. Lev 5,17 werden die kultischen Verbote bezeichnet als ἐντολαὶ κυρίου, ὧν οὐ δεῖ ποιεῖν *[entolaị kyrịou, hōn ou dei poiẹịn], Gebote des Herrn über das, was man nicht tun darf.* Die unpersönliche Formulierung läßt den persönlichen Anspruch des Jahwewillens – der hebr. Text formuliert in der 2. Person – in den Hintergrund treten (vgl. Spr 22,14a).

Am häufigsten gibt δεῖ *[dei]* in LXX hebr. Verbalinf. mit der Präp. *le* wieder (*um zu . . .*); auf diese Weise werden urspr. finale oder futurische Aussagen leicht deterministisch uminterpretiert. Das geschieht zB in den apokalyptischen Texten des Dan, etwa 2,28: Gott hat offenbart, was geschehen *muß* (LXX: δεῖ *[dei]*), während der aram. Text lautet: was geschehen *wird* (vgl. 2,29; bes. 2,45, wo LXX richtig mit τὰ ἐσόμενα *[ta esọmena]* übers., während Theodotion ἃ δεῖ γενέσθαι *[ha dei genẹsthai]* schreibt).

III Im NT ist der griech.-hell. Begriff δεῖ *[dei]* bzw. δέον ἐστίν *[dẹon estịn]* überraschend häufig (102mal) gebraucht, hauptsächlich in den Evgg. und dort bes. bei Lk (44mal). Aber das Wort wird hier noch entschiedener als in der LXX aus seiner griech. Tradition gelöst und durch die Verbindung mit dem göttlichen Heilswerk mit neuem Sinn gefüllt. Namentlich in drei The-

menkreisen spielt der Begriff eine Rolle: in der eschatologisch-apokalyptischen Erwartung, in der heilsgeschichtlichen Interpretation des Weges Jesu und im Zusammenhang mit dem christl. Leben.

1) Apokalyptische Zusammenhänge

Als apokalyptischer Terminus bezeichnet δεῖ *[dei]* das zukünftige kosmische Drama, das über die Welt hereinbrechen wird. Es handelt sich dabei jedoch nicht um ein unabänderliches Schicksal, vielmehr um die vom göttlichen Willen bestimmte Notwendigkeit. In der sog. synopt. Apokalypse werden Krieg, Hunger und eine schwere Notzeit angekündigt. Das alles *muß* ebenso geschehen -- Mk 13,7 parr formuliert im Anschluß an Dan 2,28 δεῖ γενέσθαι *[dei genesthai]* — wie die universale Verkündigung des Ev. (Mk 13,10), bevor das Ende kommt (→ Ziel).

Auch der Beginn der Offb (1,1) knüpft an Dan 2,28 an: »Offenbarung Jesu Christi, die ihm Gott gegeben hat, um seinen Knechten zu zeigen, was in Kürze geschehen muß« (vgl. 4,1; 22,6). Unter dieses richtende und heilschaffende Muß treten auch die einzelnen Akte des apokalyptischen Enddramas: Die Feinde der Gotteszeugen *müssen* getötet werden (11,5), das Untier der Endzeit (der 7. Kaiser) *muß* eine Zeitlang bleiben (17,10), und der Satan *muß* für eine kurze Zeit entfesselt werden (20,3), bevor der endgültige Sieg des Lammes erfochten wird (22,3).

Paulus kennt ebenfalls eschatologische Notwendigkeiten, wie das Endgericht (2Kor 5,10), die Verwandlung bei der allg. Totenauferstehung (1Kor 15,53) und die Christusherrschaft, »bis er alle Feinde unter seine (Gottes) Füße gelegt hat« (1Kor 15,25; vgl. den apokalyptischen Kontext V. 23–28).

2) Jesu Lebensweg als Heilsgeschichte

Lukas bringt durch δεῖ *[dei]* in immer neuen Variationen zum Ausdruck, daß Jesus seinen Weg nicht zufällig gegangen ist, sondern daß der heilschaffende Wille Gottes in dem Leben Jesu Geschichte gemacht hat: Heilsgeschichte. Bereits als Zwölfjähriger *muß* Jesus im Haus seines Vaters sein (Lk 2,49). In der Gesetzesauslegung stößt Jesu δεῖ *[dei]* mit dem δεῖ *[dei]* der Rabbinen zusammen (13,14.16 Heilung am Sabbat). Recht und Liebe sind das göttliche δεῖ *[dei]* der Thora (11,42). Jesu Verkündigung wird ebenso von dem göttlichen Willen geleitet (4,43; 13,33) wie sein Weg zum Leiden und Sterben in Jerusalem, der in den Leidensankündigungen ausdrücklich als göttliches Muß bezeichnet wird (9,22; 17,25). Lk liegt entscheidend daran, den Tod Jesu nicht als tragisches Scheitern eines Propheten erscheinen zu lassen, vielmehr Tod und Auferweckung Jesu als notwendige Heilstaten Gottes herauszustellen: »*Mußte* nicht der Christus dies leiden und in seine Herrlichkeit eingehen?« (24,26; vgl. 24,7; Apg 3,21). Denn die Schrift *muß* erfüllt werden (24,44). Der bereits im AT bekundete und niedergelegte Wille Gottes ist in Christus zur Ausführung und Erfüllung gelangt: Das will Lk mit dem göttlichen δεῖ *[dei]* des Weges Jesu sagen.

In den anderen Evgg. stellt δεῖ *[dei]* vor allem den Tod Jesu als göttliche Notwendigkeit heraus (Mk 8,31; Mt 16,21; Joh 3,14); Mt und Joh verstehen ihn wie Lk als notwendige Erfüllung der Schrift (Mt 26,54; Joh 20,9). »Der ganze Wille Gottes über seinen Christus und über den Menschen ist . . . in diesem δεῖ *[dei]* enthalten« (Grundmann, ThWb II,23).

3) Das δεῖ *[dei]* im Leben der Christen

Das göttliche δεῖ *[dei]* erstreckt sich aber nicht nur auf die vergangene Geschichte Jesu und die zukünftigen eschatologischen Ereignisse; es umfaßt auch das gegenwärtige Leben der Christen. Namentlich in der Apg werden die Menschen in Gottes Heilshandeln einbezogen. Nicht nur Paulus wird von seiner Bekehrung bis zu seiner Reise nach Rom von Gottes Plan geleitet (Apg 9,6.16; 19,21; 23,11; 27,24); vielmehr gilt allen Menschen der göttliche Heilswille: »Denn es ist auch kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, durch den wir gerettet werden sollen« (Apg 4,12).

Joh 3,7 bezeichnet die Wiedergeburt als das göttliche Muß für die Menschen.

Aber nicht nur der Weg zum Heil, auch das christl. Leben ist dem Willen Gottes unterstellt. So begegnet δεῖ *[dei]* schließlich in der nt. Paränese bei der Aufforderung zum bestän-

digen Beten (Lk 18,1; Joh 4,24; Röm 8,26), zum Gott wohlgefälligen Wandel (1Thess 4,1), zur Nachfolge (2Thess 3,7) und zur Friedfertigkeit (2Tim 2,24).

E. Tiedtke / H.-G. Link

ὀφείλω

ὀφείλω *[opheilō]* schulden, verpflichtet sein · ὀφείλημα *[opheilæma]* Schuld · ὀφειλέτης *[opheiletæs]* Schuldner · ὄφελον *[ophelon]* o daß doch! · ὀφειλή *[opheilæ]* Schuld

I 1) Die vom Stamm ὀφειλ- *[opheil-]* gebildete Wortgruppe gehört urspr. in den Bereich des Rechtslebens. ὀφείλω *[opheilō]* (seit dem myken. Griech. belegt) bedeutet in Verbindung mit Objekten: *jemandem etwas schulden* (zB Geld, Darlehen; vgl. Ägypt. Urkunden [BGU] III,846,16; IV,1149,35); mit Inf.: *schulden* im Sinn von *verpflichtet sein* (Plat. Leg. IV,717b). ὀφειλέτης *[opheiletæs]* heißt a) der *Schuldner* (Plat. Leg. V,736d); b) der zu einer Leistung *Verpflichtete* (kommt in LXX nicht vor). ὀφειλή *[opheilæ]* (selten, nicht in LXX) und das gebräuchlichere ὀφείλημα *[opheilæma]* (in LXX nur Dtn 24,10; 1Makk 15,8) bezeichnen beide die *Schuld;* bes. in finanzieller Hinsicht. ὄφελον *[ophelon]* (urspr. Part. von ὀφείλω *[opheilō]* mit zu ergänzendem ἐστίν *[estin]*) ist zur Wunschpartikel erstarrt: *o daß doch!* (Epict. 2,22,12).

2) Neben der finanziellen gibt es die moralische Schuld gegenüber einer Person oder den Staatsgesetzen: Ein Rechtsbrecher wird häufig mit einer Bußzahlung an den Geschädigten bestraft (Plat. Crat. 400c: bis er die Schulden bezahlt hat). Aber auch die Verletzung göttlicher Ordnungen wie der abzustattende Dank für Wohltaten der Götter lassen die Menschen zu Schuldnern werden, indem sie sie zu kultischen Bußen oder Leistungen verpflichten (Plat. Phaedr. 118 sagt der sterbende Sokrates: »wir schulden dem Asklepios [Heilsgottheit] einen Hahn«). So enthält das mit ὀφείλω *[opheilō]* zusammengehörige Begriffsfeld die negative Komponente der Schuld und die positive der Verpflichtung.

II 1) In der LXX kommt ὀφείλω *[opheilō]* auffallend selten vor (12mal AT, 10mal Apokryphen). Es begegnet entweder als Wunschformel ὄφελον *[ophelon]*, die häufig die hebr. Partikel *lū* wiedergibt (Num 14,2; 20,3), oder im Zusammenhang des Schuldrechtes als Äquivalent des hebr. *nāschāh, leihen* (das *Geliehene* = das *Geschuldete* Jes 24,2) und *chōb, Schuld* (Ez 18,7). Dtn 15,2 wird das Darlehenswesen in der Weise geregelt, daß – charakteristisch für das sakrale Recht in Israel im Unterschied zu anderen antiken Völkern – die Geldschuld nicht zeitlebens bestehen bleibt, sondern alle 7 Jahre vom Gläubiger erlassen werden soll (hebr. *schemittāh*, LXX: ἄφεσις *[aphesis], Schulderlaß*). Auch die Pfandbestimmung Dtn 24,10 (ὀφείλημα *[opheilæma]*) hat ausgesprochen humanitären Charakter (vgl. 1Makk 10,43; 13,39 *Staatssteuererlaß*).

2) Im AT wird die Schuldrechtsvorstellung noch nicht für das Verpflichtetsein gegenüber Jahwe in Anspruch genommen. Das hat seinen Grund darin, daß im AT das Gottesverhältnis noch nicht als berechnende Beziehung von Geschäftspartnern verstanden wird, sondern als Gehorsam gegenüber dem Willen Jahwes (→ δεῖ).

Das ändert sich im Spätjudentum, wo ὀφείλω *[opheilō]* das neuhebr. Wort *chōb* wiedergibt, das a) *zu kurz kommen* (des Geforderten), dh *schuldig und strafverhaftet sein*, b) (positiv) *verpflichtet sein* bedeutet. Mit ὀφείλημα *[opheilæma]* wird *chōb* bzw. *chōbāh* übers., das jetzt die Bedeutung *Zahlungsrückstand, Sünde* gewinnt. Sünde wird nun offenbar nicht mehr als grundsätzlicher Ungehorsam, sondern als Zahlungsrückstand aufgefaßt, den man durch entsprechende Leistungen wieder ausgleichen kann (vgl. St.-B. I,421.800; IV,11.14).

Die Qumrantexte kennen diesen Sprachgebrauch bezeichnenderweise nicht.

III Im NT begegnet ὀφείλω *[opheilō]* in Verbindung mit Dativ- und Akk.-Objekten (so häufig bei Mt und Lk), öfter noch mit Inf. (so vor allem bei Paulus und in der übrigen Brieflit.). Die Wortgruppe fehlt bei Mk, in den kath. Briefen (außer 1 und 3Joh) und Offb. ὀφείλω *[opheilō]* wird hauptsächlich in 2 Themenkreisen verwendet: 1) zur Bezeichnung des Gottesverhältnisses in den Evgg. (bes. Mt); 2) als Begriff der Paränese im Briefteil (bes. Paulus).

1) Formal betrachtet spricht Jesus ebenso wie das Spätjudentum vom Menschen als dem Schuldner Gottes. Der Unterschied liegt darin, daß Jesus das Geschäftsverhältnis nicht wie das Spätjudentum als Realität, sondern als Gleichnis für das Gottesverhältnis in Anspruch nimmt, und daß er demzufolge den Schuldbegriff (ὀφείλημα *[opheilæma]*) nicht mit (Rückzahlungs-)Leistungen bzw. Forderungen, sondern eher mit der → Vergebung (ἄφεσις *[aphesis]*) in Verbindung bringt.

a) Beide Unterschiede macht die Parabel vom Schalksknecht (bzw. von dem großen und dem kleinen Schuldner) deutlich (Mt 18,23–35). Das Bild vom Gläubiger (δανειστής *[daneistæs]*) und Schuldner (ὀφειλέτης *[opheiletæs]*) zeigt die menschliche Abhängigkeit und Verantwortlichkeit vor Gott, der – das betont Mt immer wieder – mit seinen Knechten Abrechnung halten wird (Mt 18,23). Die phantastische Höhe der genannten Schuldsumme (10 000 Talente, dh ca. 80 Mill. Mark) bringt zum Ausdruck, daß es sich um eine unbezahlbare Schuld handelt, die von vornherein jeden Rückzahlungsversuch – und sei es auch durch das Leben des Schuldners und seiner Familie – illusorisch macht, die vielmehr nur durch die Barmherzigkeit des Gläubigers geschenkt, dh vergeben werden kann (vgl. den Zusammenhang mit Dtn 15,2). Andererseits läßt das Gleichnis die Verpflichtung der Menschen deutlich werden (V. 33 ἔδει *[edei]*; → δεῖ), auf Grund der von Gott erlassenen großen Schuld die vergleichsweise lächerlich kleinen Schulden der »Mitknechte« einander zu vergeben, statt auf dem Rechtsanspruch zu beharren (V. 28, die 100 Denare stehen zu den 10 000 Talenten in einem Verhältnis von 0,0001%).

b) Eine gewisse Parallele stellt das Gleichnis von den beiden Schuldnern dar, das Lk in die Erzählung von der Sünderin eingeflochten hat (Lk 7,41–43), um auf den Zusammenhang zwischen einem Mehr bzw. Weniger an Liebe und einem Mehr bzw. Weniger an vergebener Schuld hinzuweisen (vgl. auch die Schuldfälschung im Gleichnis vom betrügerischen Haushalter Lk 16,5–7).

c) Nur Mt 6,12 entspricht ὀφείλημα *[opheilæma]* dem rabb. Begriff *chōb* in der Bedeutung *Schuld* (sonst im NT ἁμαρτία *[hamartia]*, → Sünde). – Auch die 5. Bitte des Vaterunsers betont die Entsprechung von göttlichem Vergeben der Schuld und menschlicher Vergebungsbereitschaft. Das menschliche Vergeben ist weder Bedingung noch Anspruch auf Gottes Vergebung, vielmehr Echo und Gebot der empfangenen Vergebung (vgl. die paränetische Erläuterung Mt 6,14f). »Der Aorist des Mt (ἀφήκαμεν *[aphækamen]* 6,12) spricht den Ernst der Versöhnungsgesinnung durch die vollbrachte Tat, das Präsens des Lk (ἀφίομεν *[aphiomen]*, 11,4) durch die stete Bereitschaft zur Vergebung aus« (Hauck, ThWb V,563).

2) Hat ὀφείλω *[opheilō]* in den Evgg. hauptsächlich die negative Bedeutung *schuldig sein*, so bezeichnet es in der Brieflit. vorwiegend im positiven Sinne die *Verpflichtung*, die sich aus der Christuszugehörigkeit ergibt.

Röm 13,8 mahnt Paulus mit der Doppelbedeutung von ὀφείλω *[opheilō]* zur →Liebe, die zugleich Aufgabe und nie abtragbare Schuld gegenüber dem Nächsten ist. Röm 15,1ff wird der Zusammenhang der ethischen Verpflichtung mit dem begründenden Tun Christi bes. deutlich: »Wir aber, die Starken, sind verpflichtet, die Schwachheiten der Ungefestigten zu tragen und nicht uns selbst zu Gefallen zu leben . . . Denn auch Christus hat nicht sich selbst zu Gefallen gelebt«. 1Kor 11,7.10 ist die Rede von der Pflicht zur Gemeindezucht; 2Thess 1,3 und 2,13 zur Dankbarkeit für das Wachstum der Gemeinden; 2Kor 12,14 zur verantwortlichen Elternschaft, Eph 5,28 zur ehelichen Liebesgemeinschaft, 1Joh 3,16 zur Lebenshingabe, 4,11 zur gegenseitigen Bruderliebe etc. Die Einzelmahnungen faßt 1Joh 2,6 zusammen: »Wer sagt, er bleibe in ihm, ist verpflichtet, auch selbst so zu wandeln, wie jener gewandelt ist.« – Der Hebr verwendet ὀφείλω *[opheilō]* (2,17; 5,3) in Parallele zu → δεῖ *[dei]* und πρέπει *[prepei]*, um den göttlichen Willen und die heilsgeschichtliche Notwendigkeit Christi klarzumachen.

3) Die Wunschpartikel ὄφελον *[ophelon]* begegnet nur bei Paulus (1Kor 4,8; 2Kor 11,1; Gal 5,12) und in Offb (3,15). – ὀφειλή *[opheilæ]* bezeichnet Mt 18,32 die Geldschuld, Röm 13,7 staatsbürgerliche Pflichten, 1Kor 7,3 die Aufforderung zum ehelichen Geschlechtsverkehr. – ὀφειλέτης *[opheletæs]* ist der *Schuldner* (Mt 6,12) und der *Verpflichtete* (zB Paulus in Röm 1,14 zur Weltmission; vgl. Röm 8,12; 15,27; Gal 5,3).

E. Tiedtke / H.-G. Link

Lit.: WGrundmann, Art. ἀναγκάζω etc., ThWb I, 1933, 347ff – ders., Art. δεῖ etc., ThWb II, 1935, 21ff – HPreisker, Mensch und Schicksal in der röm. Stoa und im NT. Forschungen und Fortschritte 25, 1949, 274ff – EFascher, Theol. Beobachtungen zu δεῖ, in: Nt. Studien für R. Bultmann, BZNW 21, 1954, 228ff – FHauck, Art. ὀφείλω etc., ThWb V, 1954, 559f.

Obrigkeit → Macht

Öffnen

Öffnen und Schließen, ἀνοίγω *[anoigō]* und κλείω *[kleiō]*, brauchten ihrem eindeutigen konkreten Gebrauch nach hier kaum behandelt werden. Beide Wortgruppen haben aber im NT über das mythische Bild vom himmlischen Haus und seiner Tür Bedeutung gewonnen im Zusammenhang mit dem Beginn und Ende der Gottesgemeinschaft. Sie drücken aus, daß der Zugang zu dieser nicht beliebiger menschlicher Entscheidung unterliegt.

ἀνοίγω

ἀνοίγω *[anoigō]* öffnen, sich auftun · ἄνοιξις *[anoixis]* das Öffnen

I Seit Homer (Il. 14,168; 24,455) begegnet ἀνοίγνυμι *[anoignymi]* mit der Nebenform ἀνοίγω *[anoigō]* in der Bedeutung *öffnen, das Verschließende wegnehmen*, jedoch noch nicht im Präs. (dieses zuerst bei Pindar, für ἀνοίγνυμι *[anoignymi]* bei Lysias; die mi-Formen sind ursprünglicher). Übertragen kann es bedeuten »die hohe See gewinnen«, wobei θάλατταν *[thalattan]* zu ergänzen ist. Im NT ist die Hauptform durch die Nebenform restlos ersetzt. Das Verb kann trans. (eine Tür, einen Ort, einen Gegenstand, einen Körperteil *öffnen*) und intrans. (*sich auftun*; zT mit pass. Sinn: *geöffnet werden*) konstruiert werden.

II In der LXX ist ἀνοίγω *[anoigō]* überwiegend (106mal) Äquivalent für das hebr. Verb *pātach, öffnen*, daneben (10mal) für *pāqach, öffnen; pātsāh, aufperren* (6mal), und vereinzelt für 9 weitere hebr. Verben. *pātsāh*, in der Regel mit *pæh* als Obj., bedeutet *den Mund öffnen* (um zu beten, Ri 11,35; um zu reden, Hi 35,16) oder *aufreißen* (um zu verschlingen, Ez 2,8); *pāqach* wird ausschließlich gebraucht für das Öffnen der Augen und Ohren. Bei *pātach* kann das Obj. ein Behältnis sein (Sack, Kasten, Gefäß, Grab), ein Fenster oder eine Tür. Bezieht sich das Öffnen auf den Menschen, so ist meist Gott Subj. (Objekte zB Gen 29,31 der Schoß; Ex 4,12.15 der Mund; Gen 21,19 das Auge; Jes 50,5 das Ohr; Ps 145,16 die Hand). Es fällt auf, daß *pātach* in der Priesterschrift nicht begegnet (Gen 7,11a ist sicher P, »und die Fenster des Himmels öffneten sich« ist ebenso sicher nicht von P; Num 19,15 ist ein von P übernommenes Zitat). Das ist nur aus der Theol. der Priesterschrift erklärbar: In ihr wird Gott so weit transzendiert, daß ein Zugang zu ihm einzig noch durch Priester und Kultus möglich ist. Einem so transzendenten Gottesbild würde der Gebrauch von *pātach* widersprechen. Denn *pātach* setzt ein Gottesbild voraus, bei dem Gott nicht indirekt, sondern direkt eingreift, zB selbst den Mund eines Menschen öffnet.

III Im NT begegnet das Verb ἀνοίγω *[anoigō]* 78mal, bes. oft in der johanneischen Lit. (27mal in Offb, 11mal im JohEv.); weniger häufig findet es sich bei Mt (11mal) und Lukas (16mal Apg, 7mal Ev.), nur 5mal bei Paulus (Röm 3,13; 1Kor 16,9; 2Kor 2,12; 6,11; Kol 4,3) und bei Mk nur 7,35. Ähnlich dem Gebrauch in LXX wird das Verb überwiegend trans. konstruiert, selten intrans. (Joh 1,51; 1Kor 16,9; 2Kor 6,11; dazu ist sinngemäß auch der einmalige Gebrauch von ἄνοιξις *[anoixis]* Eph 6,19 zu rechnen: ». . . . damit mein Mund zur Rede aufgetan werde«). Als Obj. begegnen — wie in der LXX — der Mund (Lk 1,64 u. ö.), das Auge (Mt 9,30 u. ö.), das Ohr (Mk 7,35 u. ö.), dazu die Tür (Apg 5,19 u. ö.), ein Ort (Mt 3,16 u. ö.) oder Gegenstand (Offb 5,2ff u. ö.). Läßt man die Stellen unberücksichtigt, an denen »den Mund öffnen« *zu reden anheben* (Mt 5,2 u. ö.) bedeutet, so wird das Verb überwiegend theol. gebraucht: Gott selbst ist es, der öffnet.

1) Konsequent gebraucht Paulus ἀνοίγω *[anoigō]* so (Röm 3,13 bleibt als Zitat unberücksichtigt; 2Kor 6,11 muß übersetzt werden: »ich habe offen geredet«, s. o.): Gott ist es, der Paulus eine Tür geöffnet hat, dh der ihm die Möglichkeit einer fruchtbaren Missionswirksamkeit gab. Formgeschichtlich handelt es sich bei »eine Tür öffnen« um einen term. techn. der Missionssprache (1Kor 16,9; 2Kor 2,12; Kol 4,3; Offb 3,8; Apg 14,27; J. Jeremias, aaO, 174; Nie, aaO, 185–190). Es ist aber für Paulus charakteristisch, daß er ἀνοίγω *[anoigō]* nicht mit dem Subj. Christus Jesus verbindet.

2) Deutlich zeigt sich der theol. Gebrauch auch in der johanneischen Lit. (einzige Ausnahme Joh 3,20): Gott selbst öffnet den Himmel (Joh 1,51; Offb 19,11) oder den Tempel (Offb 11,19) oder das heilige Zelt (Offb 15,5) des Himmels. Er läßt durch einen Engel den

Schlund der Unterwelt öffnen (Offb 9,2). Mit Gott gleich ist es der erhöhte Herr, der den Seinen den Zugang zu Gott (Offb 3,7f; dann nicht als term. techn. der Missionssprache verstanden) und der auch die siebenfach gesiegelte Buchrolle öffnet, die den endzeitlichen Geschichtsplan Gottes aufgeschrieben enthält mit all der Fülle der eschatologischen Ereignisse (Offb 5,22ff). Daß der irdische Jesus hier Gott gleich gesehen wird, kommt darin zum Ausdruck, daß er Menschen die Augen öffnet (Joh 9,10.14.17.21 u. ö.).

3) Bei Mt ist es Gott (7,7; 3,16; 27,52) oder der eschatologische Herr (25,11), der da öffnet. Für den irdischen Jesus wird ἀνοίγω *[anoigō]* nur innerhalb eines Wunderberichtes gebraucht (9,30; 20,33; vgl. Mk 7,35; einzige Ausnahme ist Mt 2,11).

4) Bei Lk zeichnet sich im Gebrauch von ἀνοίγω *[anoigō]* sein Geschichtsschema ab: In der »Zeit Israels« (bis 4,13) ist nur Gott der Öffnende (3,21; 1,64). In der »Mitte der Zeit« (4,14–22,2) öffnet auch Jesus Christus (13,25), der als Geistträger dazu befähigt ist. In der »Zeit der Kirche« (ab Apg 2) sind es zudem noch die Jünger, – nun Geistträger (Apg 2) und Teilhaber an der Macht Jesu.

Wenn auch der Gebrauch von ἀνοίγω *[anoigō]* Nuancierungen zeigt, deutlich zeichnet sich eines doch ab: daß für die Zeugen des NT die Macht Gottes in Jesus Christus eingegangen ist, der für Gott nun handelt und ihm dadurch gleich ist. *C. H. Peisker*

κλείς *[kleis]* Schlüssel · κλείω *[kleiō]* schließen, verschließen

κλείς

κλείς *[kleis]* (urverwandt mit lat. *clavis*), seit Hom., bedeutet *Schlüssel;* κλείω *[kleiō]* (ebenfalls seit Hom.) *schließen, verschließen.* Neben dem direkten Gebrauch wird κλείς *[kleis]* schon sehr früh (bereits 7. Jh. vChr) im Zusammenhang der bildlichen Vorstellung vom → Himmel (bzw. der Unterwelt) als Haus verwendet: Bestimmte Mächte, zB Halbgottheiten oder Gottheiten, verfügen über die *Schlüssel* zum Himmel (zB Dike) bzw. zur Unterwelt (Pluto, Persephone u. a.). Die Bildhaftigkeit des Gebrauchs reicht auch bis in das Alltägliche: So kann zB Pindar (Pg 8,4) von der Ruhe als dem bedeutenden *Schlüssel* zu Ratschlägen und zu Kriegen reden, dh doch wohl, daß für das Treffen der richtigen Entscheidung diese die Hauptvoraussetzung ist. I

In LXX kommt κλείς *[kleis]* nur 5mal vor (4mal Äquivalent für hebr. *maphtēªch*). Es ist der *Schlüssel* zu den großen Holzschlössern, der vermutlich aus einem langen Stab mit verschieden langen daran befestigten Eisenstiften bestand und in der Regel so groß war, daß er – da er nicht in die Tasche paßte – am Gürtel oder gar auf der Schulter getragen werden mußte (Jes 22,22). Mit diesem Schlüssel ließ sich von außen ein kurzer Türriegel vor- und zurückschieben. Ein besonderes Amt der Leviten war es, die Schlüssel zu Räumen und Vorratskammern des Tempels zu verwalten (1Chr 9,27). – Die Amtseinsetzung Eljakims, die Jes 22,22 mit der Schlüsselgewalt zum Hause Davids angekündigt wird, hat urspr. keinen messianischen Bezug. II

Die Wortgruppe findet sich im NT nur selten: κλείς *[kleis]* 6mal (davon 4mal in Offb), nur in übertragener Bedeutung, κλείω *[kleiō]* 16mal (6mal in Offb), wörtlich (zB Mt 6,6; Lk 11,7; Joh 20,19.26 immer im Blick auf die verschlossene Tür) und übertragen (s. u.). III

Abgesehen von der bildhaften Verwendung 1Joh 3,17 (der Mensch, der sein Herz vor der Not des Darbenden verschließt, dh die Tat der Liebe unterläßt, trennt sich von der Liebe Gottes, die das Leben für den anderen hingibt) erklärt sich der übertragene Gebrauch von κλείς *[kleis]* und κλείω *[kleiō]* im NT aus den räumlichen Vorstellungen von Himmel und Unterwelt.

1) Lk 11,52 ist in dem Fluchwort Jesu über die Schriftgelehrten das Wort bezeugt: »denn ihr habt den Schlüssel der Erkenntnis weggenommen«. Der Nachsatz »ihr kommt nicht hinein und wehrt denen, die hinein wollen« legt den Schluß nahe, daß mit dem Schlüssel die Erkenntnis der Schrift gemeint ist, die das Reich Gottes erschließt. Dafür spricht auch ein rabb. bezeugtes Wort: »Wer Torakenntnis besitzt, aber keine Gottesfurcht, der gleicht dem Schatzmeister, dem man den Schlüssel zu den inneren (Räumen) übergab, ohne die Schlüssel zu den äußeren (Räumen) zu übergeben« (b Schab 31 a b, zitiert bei J. Jeremias,

aaO, 747). Der Sinn von Lk 11,52 ist also der gleiche wie Mt 23,13. Indem die Schriftgelehrten das ihnen anvertraute at. Wort nicht auf den Messias und sein Kommen hin auslegen, können sie und ihre Hörer nicht das in Jesus angebrochene messianische (Heils-)Handeln Gottes erkennen und verschließen sich und den anderen damit wieder den in Jesus eröffneten Zugang zum Reich Gottes.

2) Die Vollmacht, das → Reich Gottes auf- bzw. zuzuschließen, wird in dem umstrittenen Wort Mt 16,19 auf Petrus übertragen. Obwohl die Stelle Mt 16,16–19 ohne Zweifel sehr alt ist (überall atmet sie semitischen Sprachcharakter), sprechen schwerwiegende Gründe dagegen, daß der historische Jesus dieses Wort geprägt haben könnte (für echt halten es u. a. Betz, Cullmann, Jeremias, Oepke). »Nicht nur, daß es ohne Parallelen in den anderen Evangelien ist und nur hier in der ganzen synoptischen Überlieferung das Wort ἐκκλησία *[ekklæsia]* im Sinne von Gesamtkirche vorkommt . . ., vor allem fügt es sich schwer in Jesu Verkündigung von dem in Bälde hereinbrechenden Gottesreich ein« (Bornkamm, Jesus, 171; so auch Braun, Bultmann, H. v. Campenhausen, Conzelmann, Dibelius, Dinkler, Kümmel u. a.; → Kirche III,4a). Ähnlich wie in der einzigen sachlichen Parallele Joh 21,15ff wird die Autorisierung durch den Auferstandenen, die nach Mt 18,18 und Joh 20,23 allen Jüngern galt, vermutlich von einer Petrus-Partei (so Käsemann) Mt 16,19 auf Petrus als den ersten Auferstehungszeugen eingeschränkt. Mt 18,18 und andere Stellen beweisen jedoch, daß Mt schon gar nicht mehr primär an der Vorrangstellung des Petrus interessiert ist. Vielmehr stellt er »die ihm zur Verfügung stehenden Petrus-Überlieferungen in den Dienst seiner paränetischen Grundabsicht, die das ganze Evangelium bestimmt: Der prominente Jünger wird mit seinen positiven und negativen Zügen zum Spiegelbild für das christliche Leben des einzelnen in der Gemeinde und in der Welt« (K. Frör, aaO, 219). Wenn also Petrus die Schlüsselgewalt zugesprochen wird, dann erhält er nicht eine bes. amtliche Vollmacht (→ Macht), sondern wie die anderen Jünger im Auftrag zur → Verkündigung Anteil an der Vollmacht des auferstandenen Herrn, den Zugang zum Reich Gottes zu erschließen (→ Binden).

3) Um den Zugang zum endzeitlichen Königreich Gottes handelt es sich auch an den apok. Stellen, wo vom *Schlüssel Davids* die Rede ist (Offb 3,7.8). Der Apokalyptiker deutet die Stelle Jes 22,22 messianisch auf Christus (eine solche Deutung fehlt im Judentum): Wie Eljakim mit dem Schlüssel zum Davidhaus die Vollmacht erhält, über den Zutritt zum König zu entscheiden, so hält Christus als der verheißene Nachkomme Davids den vollkommenen Schlüssel in der Hand, der über Zutritt und Ausschluß im Blick auf die künftige Königsstadt Gottes entscheidet. — Als der Gekreuzigte und Auferstandene hat er aber darüber hinaus die Schlüssel zur Totenwelt (Offb 1,18), so daß der → Tod für den Glaubenden seinen letzten Schrecken verloren hat. Mit den Schlüsseln zum Abgrund (Offb 20,1) ist er der Herr, der auch über die Geister der Unterwelt gebietet (20,3) und ihnen Raum für ihr strafendes Eingreifen geben kann (9,1ff). *D. Müller*

Lit.: JJeremias, Art. θύρα, ThWb III, 1938, 173ff — ders., Art. κλείς, ThWb III, 1938, 743ff — GDalmann, Arbeit und Sitte in Palästina, Bd. 7, 1942, 53ff — EKäsemann, Sätze heiligen Rechts, NTSt 1, 1954/55, 248ff (= Ex. Vers. u. Bes. II, 69ff) — RBaumann, Fels der Welt, 1956 — OCullmann, Petrus, 1960² — EKäsemann, Die Anfänge christl. Theologie, ZThK 57, 1960, 162ff (= Ex. Vers. u. Bes. II, 1964, 82ff) — HThven, Art. Schlüsselgewalt, RGG V, 1961³, 1449ff — ASchönherr, Art. Schlüsselgewalt, EKL III, 1962², 813ff — HvCampenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten 3 Jahrhunderten, 1963² — GBornkamm, Jesus von Nazareth, 1965⁷ — MDibelius, Jesus, 1966⁴ — GvRad, Theologie des AT I, 1966⁵ — HBraun, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus I, II, BHTh 24, 1968².

Lit. zu Mt 16,17–19: FKattenbusch, Der Quellort der Kirchenidee, Festg. f. A. Harnack, 1921, 160ff — ders., Der Spruch über Petrus und die Kirche bei Mt, ThStKr 94, 1922, 96ff — KLSchmidt, Die Kirche des Urchristentums, Festg. f. A. Deißmann, 1927, 258ff — OLinton, Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung, 1932, 157ff — HWindisch, Urchristentum, ThR 5, 1933, 251ff — KLSchmidt, Art. ἐκκλησία, ThWb III, 1938, 522ff — RBultmann, Die Frage nach der Echtheit von Mt 16,17–19, ThBl 20, 1941, 265ff (= Exegetica, 1967, 255ff) — WGKümmel, Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus, 1943 (= 1968²), 20ff — AOepke, Der Herrenspruch über die Kirche Mt 16,17–19 in der neuesten Forschung, StTh 2, 1948/50, 110ff — WGKümmel, Jesus und

die Anfänge der Kirche, StTh 7, 1953, 1ff (= Heilsgeschehen und Geschichte, 1965, 289ff) – HLehmann, Du bist Petrus, EvTh 13, 1953/54, 44ff – OBetz, Felsenmann und Felsengemeinde, ZNW 48, 1957, 49ff – AVögtle, Messiasbekenntnis und Petrusverheißung, BZ NF 1, 1957, 252ff; NF 2, 1958, 85ff – ders., Jesus und die Kirche, in: Begegnung der Kirche, Festschr. O. Karrer, 1959, 54ff – ders., Der Einzelne und die Gemeinschaft in der Stufenfolge der Christusoffenbarung, in: Sentire Ecclesiam, Festschr. H. Rahner, 1961, 53ff – FObrist, Echtheitsfragen und Deutung der Primatsstelle Mt 16,18f in der dt. prot. Theol. der letzten 30 Jahre, NTA XXI, 3.4, 1961 – HBraun, Qumran und das Neue Testament I, 1966, 30ff.

Offenbarung

Offenbarung als einer der Grundbegriffe christl. Theologie will zum Ausdruck bringen, daß es sich beim Christentum um eine Schöpfung göttlicher und nicht menschlicher Art handelt. Die griech. Sprache besitzt verschiedene Ausdrucksmöglichkeiten, um diesen Vorgang zu bezeichnen. ἀποκαλύπτω *[apokalyptō]*, ein vom Grundwort καλύπτω *[kalyptō]*, *umhüllen, verbergen* gebildetes Kompositum, kennzeichnet mit der Betonung des Aufdeckens, daß bislang Verborgenes enthüllt, erkennbar gemacht wird. δηλόω *[dælọ̄]*, von δῆλος *[dælos]*, *offenkundig, offenbar* abgeleitet, hebt bei dem gleichen Vorgang mehr dessen Ziel hervor, daß nämlich dadurch etwas bekannt, offenbar wird. ἐπιφάνεια *[epiphaneia]*, aus der Wurzel φαν- *[phan]* (vgl. φαίνομαι *[phaịnomai]*, *erscheinen;* φανερόω *[phanerọ̄]*, *sehen lassen;* → Licht, Art. φαίνω), bezeichnet die optisch wahrnehmbare lichtvolle Erscheinung, zB einer Gottheit. Zu den Vokabeln, in denen Offenbarungsvorstellungen zumindest anklingen, gehören auch γνωρίζω *[gnōrizō]*, *zu erkennen geben* (→ Erkenntnis, Art. γινώσκω), ὅραμα *[họrama]*, das *Gesicht* (= Geschene) und ὀπτασία *[optasia]*, *Traumgesicht* (→ Sehen). Vgl. auch → Geheimnis; → Hören; → Lehre; → Wahrheit; → Wort.

ἀποκαλύπτω

ἀποκαλύπτω *[apokalyptō]* enthüllen · ἀποκάλυψις *[apokạlypsis]* Enthüllung, Offenbarung

I 1) ἀποκαλύπτω *[apokalyptō]*, *enthüllen*, von καλύπτω *[kalyptō]* *umhüllen, verbergen*, gebildet, ist seit Hdt. im profangriech. Sprachgebrauch für das *Aufdecken bisher verborgener Dinge* nachweisbar, das Subst. ἀποκάλυψις *[apokạlypsis]*, *Enthüllung, Offenbarung*, jedoch erst vom 1. Jh. vChr an und dann vorwiegend in religiösem Sinn.

2) Der religiös-theol. Gebrauch beider Worte in der griech.-hell. Welt ist selten. Sie begegnen vereinzelt im Corp. Herm. (13,1; 2./3. Jh. nChr), bei dem Neuplatoniker Jamblich (3. Jh. nChr) und in späteren astrologischen und alchemistischen Texten. Zur Bezeichnung göttlicher Offenbarungen und Manifestationen bevorzugt man andere Worte. So wird für die Kundgebungen des delphischen Orakels σημαίνω *[sæmaịnō]* *anzeigen, erklären, gebieten* (von σῆμα *[sæma]*, *Zeichen, Merkmal*), gebraucht (Oepke, ThWb III,568); in hell. Zeit sind die Worte → ἐπιφάνεια *[epiphaneia]*, *Erscheinung, Sichtbarwerden*, und παρουσία *[parousia]*, → *Gegenwart, Anwesenheit*, Bezeichnung dafür, daß eine verborgene Gottheit wahrnehmbar wird (vgl. die Artikel bei Bauer). Es ist aufschlußreich, daß die gleichen Ausdrücke auch bei der göttlichen Verehrung der Herrscher eine Rolle spielen. In der Mystik des hermetischen Schrifttums wird die Gnosis, die → Erkenntnis Gottes, zur Offenbarung (Oepke, aaO, 571). Freilich handelt es sich hier nicht um eine Offenbarung im Sinne des NT, das sich deutlich von diesem Begriff absetzt: Gott hat sich zwar den Heiden nicht unbezeugt gelassen (Apg 14,17); aber wenn sie auch die Fähigkeit gehabt haben, aus den Werken Gottes eine unsichtbare Macht und Gottheit zu erkennen, so haben sie doch diese Erkenntnis durch die Verkehrung des Gottesglaubens in den Götzendienst verloren (Röm 1,28–23). Steht hinter dem heidnischen Götzendienst eine Realität, so ist es die Wirklichkeit dämonischer Mächte (1Kor 10,20).

II 1) In LXX findet sich, seinem späten Vorkommen entsprechend, das Subst. ἀποκάλυψις *[apokạlypsis]* nur in 1Sam 20,30 für die Wurzel *'rh, bloßlegen, aufdecken;* ferner 3mal in Sir. Das Verb ἀποκαλύπτω *[apokalyptō]* (ca. 8omal) ist fast durchgängig für Formen des hebr. Stammes *gālāh* eingetreten, und zwar vor allem für dessen nif. *entblößen* und Piel *aufdecken, enthüllen*. So steht es im eigentlichen Sinn Gen 8,13 vom *Abdecken* des Daches, Num 5,18 von der *Enthüllung* des Hauptes, meint aber wohl urspr. wie in den Gesetzesbestimmungen von Lev 18,6ff und 20,11ff das *Auf-*

decken der sonst verdeckten Geschlechtsorgane zum Zweck der sexuellen Vereinigung. Ziel der Enthüllung ist also nicht die abständliche Betrachtung, sondern der Eintritt in intensivste Begegnung unter Einbeziehung der eigenen Person. Dieses Bild ist bes. von Ez aufgenommen worden, um die Schuldverfallenheit Israels zu kennzeichnen.

Im übertragenen, aber profanen Sinn bedeutet ἀποκαλύπτω *[apokalyptō] offenbaren, kundtun.* So steht es von menschlicher Rede Jos 2,20; 1Sam 20,2.13; 22,8.17; von menschlichen Plänen 1Makk 7,31. Das Subst. ἀποκάλυψις *[apokalypsis]* wird Sir 22,22; 42,1(?) im profanen Sinn für *Offenbarung, Kundmachung* von Geheimnissen gebraucht. Theol. Bedeutung liegt vielleicht Sir 11,27 vor: am Ende eines Menschenlebens steht »die Offenbarung seiner Werke«; hier könnte an Gottes → Gericht gedacht sein.

2) Aufs ganze findet sich in LXX ἀποκαλύπτω *[apokalyptō]* relativ selten mit theol. Bedeutung; der profane Sprachgebrauch überwiegt. Das prophetische Erleben Bileams wird uns Num 22, 31; 24,4.16 geschildert: Gott öffnet dem Propheten das innere Auge und schenkt ihm die wahre Schau der Wirklichkeit, die freilich den Wünschen seines Auftraggebers nicht entspricht. Gott schenkt ihm die Erkenntnis des Höchsten, so daß er sein Wort vernehmen und sagen kann. – In einer Zeit, die an Offenbarungen arm war, offenbart sich Gott dem Samuel, der ihn vorher nicht kannte (1Sam 3,1.7); durch eine Reihe weiterer Offenbarungen wird Samuels prophetische Autorität begründet (3,21). 1Sam 9,15; 2Sam 7,27 bezieht sich auf das *Öffnen* des Ohres; so können Samuel bzw. David Gottes Weisung und Verheißung vernehmen. »Öffne mir das Auge, daß ich schaue die Wunder an deinem Gesetz«, betet der Psalmist (Ps 119,18). Den Propheten, seinen Knechten, offenbart Gott die göttliche παιδεία *[paideia]* (*Unterweisung*, hebr. *sōd*, Am 3,7). In der Dan-Übers. des Theodotion wird die Enthüllung der Geheimnisse Gottes mit ἀποκαλύπτω *[apokalyptō]* wiedergegeben, während LXX die Worte ἀνακαλύπτω *[anakalyptō]*, ἐκφαίνω *[ekphainō]*, δηλόω *[dælǭ]* gebraucht (Dan 2,27–30; 47).

Gottes Offenbarung vermittelt Erkenntnis Gottes, seiner Ratschlüsse und Geheimnisse, eine Erkenntnis, die zuletzt unerschöpflich ist: »Die Wurzel der Weisheit, wem wurde sie offenbart?« (Sir 1,6). Neben der Vermittlung der Erkenntnis steht die Tatoffenbarung Gottes. Auf die Tatoffenbarung in Ägypten zZt der Knechtschaft Israels blickt 1Sam 2,27 zurück. Jes 52,10; 53,1 reden von der Offenbarung des »Armes« Gottes, dh seiner Macht; nach Jes 56,1 offenbart Gott sein Erbarmen, nach Ps 98,2f seine Gerechtigkeit und sein Heil, die die Enden der Erde schauen werden: Der Sprachgebrauch der LXX gibt ein anschauliches Bild von dem Offenbarungswirken Gottes im alten Bunde.

3) Für das Judentum zZt Jesu ist der Inhalt der göttlichen Offenbarung in der → Schrift (γραφή *[graphæ]*) verfaßt. Sie heißt nach ihrem wesentlichen Inhalt auch »das Gesetz und die Propheten« (vgl. Mt 5,17.12 u. ö.); der wichtigste Teil ist das Mosegesetz, die *Tora*. Die Prophetie aber ist erloschen: »Die Propheten haben sich schlafen gelegt« (ApkBar syr 85,3; vgl. 1Makk 4,46 u. ö.); deshalb ist die Verwendung der Wortgruppe ἀποκαλύπτω *[apokalyptō]* im Judentum (außer LXX) selten (vgl. ThWb III,580). Doch zeigen die Qumrantexte, bes. die Hymnenrolle, daß es um die Zeitenwende jüd. Kreise gab, in denen das Bewußtsein prophetischer Offenbarung und Erleuchtung lebendig blieb (1QH 1,21; 5,9; 6,4 u. ö.; s. O. Betz, Offenbarung).

Damit hängt zusammen, daß die Lit. der Apokalyptik (zum Begriff vgl. S. XV) schildert, wie Gott seine Offenbarung über das Endgeschehen, das Kommen des Messias und seine Herrschaft, die Totenauferstehung, das Gericht usw. den heiligen Männern der Vorzeit anvertraut hat. Bestimmend ist für das Denken dieser Apokalyptik der Gegensatz zweier Welten, des gegenwärtigen und des kommenden Äon (vgl. Gal 1,4 u. a.; → Zeit, Art. αἰών). Mit den Zukunftsaussagen verbinden sich Schilderungen der himmlischen Welt, Spekulationen über die Gestirnwelt, den Lauf der Geschichte u. a. m.; auch daß ein → Engel als Offenbarungsmittler auftritt, ist ein typisch apok. Motiv (→ δηλόω II). – Die Apokalyptik hat auch in das frühe Christentum hineingewirkt; neben der Offb des Johannes hat es aber auch andere christl.-apok. Lit. gegeben, die jedoch in den nt. Kanon nicht aufgenommen wurde (zB ApkPetr; Herm u. a.); auch hat man jüd. Schrifttum wie 4Esr überarbeitet. Erwähnt sei noch, daß der Autor der Offb seine Verfasserschaft nicht hinter dem Namen eines Mannes der Vorzeit verbirgt, sondern seinen eigenen Namen nennt.

III 1) Im NT ist die Wortgruppe zahlenmäßig nicht sehr häufig (26 Verbalbelege, 18mal das Subst.) und fehlt in einer Reihe von Schriften ganz (Mk, Apg, Kol, 1Thess, Pastoralbriefe, kath. Briefe außer 1Petr). Im JohEv. kommt das Verb nur 12,38 in einem Zitat von Jes 53,1 zur Begründung des Unglaubens vor, während sonst für den Offenbarungsakt φανερόω *[phanerǭ]* steht (zB 1,31; 2,11; 7,4; 21,1; so auch 1Joh 1,2; 3,8; 4,9). In der Offb findet sich das Subst. nur in der Überschrift 1,1. So läßt sich zunächst feststellen, daß die Vokabeln vorwiegend von Paulus (je 13 Stellen für Verb und Subst.), in dem von ihm abhängigen 1Petr (je 3 Stellen) sowie von Mt (4mal) und Lk (6mal) gebraucht werden.

Das Subst. hat stets theol. Bedeutung; das Verb findet sich Lk 2,35 in profanem Sinn

(Offenbarwerden der Gedanken). An der Grenze des profanen Sprachgebrauches liegt die Sentenz Mt 10,26 (= Lk 12,2): Nichts ist verborgen, was nicht offenbart werden wird (ὃ οὐκ ἀποκαλυφθήσεται *[ho ouk apokalyphthæsetai]*). Dieses Herrenwort ist auch Mk 4,22 (= Lk 8,17) überliefert; hier steht aber statt ἀποκαλυφθήσεται *[apokalyphthæsetai]* ἵνα φανερωθῇ *[hịna phanerōthæ]* bzw. φανερὸν γενήσεται *[phaneron genæsetai]*. Bezieht sich ἀποκαλύπτω *[apokalyptō]* auf Entfernung der Hülle, so hat das mit φῶς *[phōs]*/φαίνω *[phạinō]* im Zusammenhang stehende φανερόω *[phaneroō]* die Grundbedeutung *ans Licht bringen, sichtbar machen*. Im NT geht die Bedeutung beider Worte so ineinander über, daß ebenso wie bei dem sinnverwandten → δηλόω *[dælọō]*, *kundtun*, jeder Versuch genauer begrifflicher Scheidung nur zu künstlichen Abgrenzungen führt (vgl. Röm 1,17; 3,21; 1Sam 3,21 LXX; 1Petr 1,12). Im Unterschied von LXX ist auch bei dem Verb im NT die religiös-theol. Bedeutung durchaus vorherrschend.

2) Das theol. Verständnis der nt. Offenbarung ist zunächst am Inhalt, erst in zweiter Linie am Akt und an dem Geschehen der Offenbarung orientiert. Gleichwohl muß auch dieses beachtet werden.

Schon die at. Aussagen Num 22,31; 1Sam 9,15 u. a. (s. o. II,2) machen deutlich, daß die Offenbarung ein gottgewirktes Öffnen der Augen und Ohren ist. Das ist im NT nicht anders. Dem Öffnen der Augen entspricht ein *Sichtbarwerden*, ein *Erscheinen* Gottes bzw. Christi (2Tim 1,10; Tit 2,11; 3,4), dem Öffnen des Ohres ein Reden Gottes (Hebr 1,1f). Gottes Offenbarung muß wahrnehmbar werden in der irdischen Welt. Demgemäß verkündigen die Apostel, was sie gehört und gesehen, ja was sie mit ihren Händen betastet haben (Apg 4,20; 1Joh 1,1); Inhalt dieses Schauens ist Jesus Christus, das »fleischgewordene« Wort, das »Wort des Lebens« (Joh 1,14; 1Joh 1,1); die Jünger werden selig gepriesen, weil sie hören und sehen durften, was vielen Propheten und Gerechten, die danach begehrten, versagt blieb, was selbst die Engel begehren zu schauen (Mt 13,16 par; 1Petr 1,12). Dieses → Hören und → Sehen als ein gläubiges Wahrnehmen der Herrlichkeit Gottes (Joh 11,40) wird von dem Hören und Sehen des Unglaubens unterschieden, das in Wahrheit kein Hören und Sehen ist (Jes 6,9f wird 6mal im NT angeführt!).

Das Wissen um eine neue, die bisherige überbietende Offenbarung Gottes kennzeichnet die Glaubenshaltung der nt. Christen. Die frühere, den Propheten geschenkte Offenbarung ist Hinweis auf Christus und das Evangelium (Röm 1,2; 1Petr 1,11f). Und nun liegt auf den Herzen der ungläubigen Juden, wenn sie das AT lesen, eine Decke, die nur dann weggenommen wird, wenn sie sich zu Christus bekehren (2Kor 3,14ff).

3a) In den synopt. Evgg. ist Jesus Träger göttlicher Offenbarung. Das Wort Simeons im Tempel bezeichnet ihn als φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν *[phōs eis apokạlypsin ethnōn]*, als *Licht zur Offenbarung für die Völker* (Lk 2,32; vgl. Jes 42,6). Weiter tritt uns Jesus als Offenbarer in dem Wort Mt 11,25ff (= Lk 10,21f) entgegen, wo er den Vater und Herrn der Welt preist, daß er seine Offenbarung nicht den Weisen und Klugen, sondern den Unmündigen geschenkt hat; nicht die Schriftgelehrten und gesetzeskundigen Pharisäer, nicht die Hohenpriester und geistlichen Führer, sondern die »Armen im Geist«, die Fischer aus Galiläa, sind seine Jünger geworden (Mt 5,3). Ihnen bringt er die Offenbarung, die Gotteserkenntnis, die nur er vermitteln kann: »Niemand erkennt den Sohn als nur der Vater; und den Vater erkennt niemand als der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will« (Mt 11,27 Z). Die Gotteserkenntnis des alten Bundes ist überboten, sie kann nur als Vorstufe der Erkenntnis angesehen werden, die die Offenbarung Jesu vermittelt. Kritische Bibelforschung hat das Wort weithin Jesus abgesprochen; es fügt sich aber in das Bild, das uns die Evgg. von Jesus zeichnen, ohne Schwierigkeit ein; überall begegnet uns dort die göttliche Vollmacht und das Sendungsbewußtsein (Mk 1,22.27), das sich Mt 11,25ff ausspricht.

b) Obwohl im JohEv. das Subst. fehlt und das Verb nur 12,38 in dem at. Zitat Jes 53,1 vorkommt, wird von Joh noch stärker als in den synopt. Evgg. herausgestellt, daß Jesus Mittler der göttlichen Offenbarung ist: Er ist der eingeborene Sohn, der den Vater kundgemacht hat (Joh 1,18); was er von seinem Vater gehört hat, das redet er in der Welt (Joh 3,32;

8,26; 15,15). Das Wort *offenbaren* wird aber im johanneischen Schrifttum nicht mit ἀποκαλύπτω *[apokalyptō]*, sondern mit φανερόω *[phanerọō]* (Joh 1,31; 2,11; 1Joh 1,2) und ἐμφανίζω *[emphanịzō]* (Joh 14,21f) wiedergegeben. Dem entspricht die Bezeichnung Jesu als das → Licht der Welt (Joh 1,4f; 8,12 u. ö.), sowie der Nachdruck, der neben dem → Hören auf die Stimme Jesu (Joh 10,3.27) auf das → Sehen der Herrlichkeit Jesu bzw. Gottes gelegt wird (Joh 1,14; 11,40; 14,7.9).

c) Zentraler Inhalt der Offenbarung ist Christus selbst. Wer Jesus ist, hat der Vater im Himmel dem Petrus offenbart; »Fleisch und Blut« konnten ihm diese Erkenntnis nicht vermitteln (Mt 16,17). Die Jünger aber sollen das, was ihnen offenbart ist und was ihnen Jesus gesagt hat, durch ihre → Verkündigung offenbar machen (Mt 10,26f). In der Verkündigung der Jünger setzt sich also das Offenbarungsgeschehen fort; wer die Jünger hört, hört Jesus selbst (Lk 10,16). Im JohEv. verheißt Jesus seinen Jüngern den Geist der Wahrheit, der von ihm zeugen wird; er wird sie alles lehren und in die volle Wahrheit leiten (Joh 14,26; 15,26; 16,13). Das Offenbarungsgeschehen ist mit dem Erdendasein Jesu nicht abgeschlossen.

4a) Das ist wichtig zum Verständnis des Apostels Paulus. Auch er weiß sich als Träger göttlicher Offenbarung; darum hat das Wort ἀποκάλυψις *[apokạlypsis]* grundlegende Bedeutung. Mit Nachdruck hebt er hervor, daß Christus durch ihn redet und wirkt (Röm 15,18; 2Kor 13,3). Von ihm hat er seinen apostolischen Auftrag empfangen (Röm 1,5), der darin begründet ist, daß er den auferstandenen Herrn gesehen hat (1Kor 9,1; 15,8). Dadurch gehört er in den Kreis der Osterzeugen und Apostel hinein (1Kor 15,11). Dieses Sehen wird von ihm als ein Offenbarungsgeschehen verstanden; Gott gefiel es, ihm seinen Sohn zu offenbaren (vgl. Joh 21,1.14 die Ostererscheinungen als Selbstoffenbarung des Auferstandenen).

In der Offenbarung des Auferstandenen ist die Autorität begründet, mit der der Apostel den von der Irrlehre bedrohten Galatern entgegentritt. Mit einem feierlichen γνωρίζω *[gnōrịzō]* (*ich tue euch kund*; vgl. 1Kor 15,1) weist er darauf hin, daß er sein Ev. nicht von Menschen, sondern durch die Offenbarung Christi empfangen hat. Dieses γνωρίζω *[gnōrịzō]* wird im Sprachgebrauch der LXX wie des NT von unmittelbaren Kundgebungen göttlichen Willens gebraucht (2Sam 7,21; Ps 15,11; Kol 1,27 u. ö.). Auch den Thessalonichern gegenüber betont der Apostel, daß die Botschaft, die sie von ihm empfangen haben, nicht Menschenwort, sondern Gottes Wort ist (1Thess 2,13). Und in die gleiche Richtung weist 1Kor 2,10, wo der heilige Geist als Urheber der dem Apostel geschenkten Offenbarung erscheint. Auch die Aussagen Röm 16,25; Eph 3,5 stellen den Offenbarungscharakter der apostolischen Botschaft, die mit dem Geheimnis Christi identisch ist, heraus.

Angesichts dieser Aussagen muß man urteilen, daß die Auffassung, nur die Verkündigung Jesu sei Offenbarung, die Verkündigung der Urkirche aber sei nur Hinführung zu ihr (J. Jeremias, Problem, 23f), den nt. Aussagen nicht gerecht wird. Das NT macht hier keine Unterschiede; die apostolische Botschaft wird in gleicher Weise als »Gottes Wort« bezeichnet wie das Wort Jesu (vgl. Lk 5,1; 8,21 mit 1Kor 14,26; Kol 1,25). Dieses Verständnis hatte zur Folge, daß die alte Christenheit sowohl das in den Evgg. überlieferte Wort Jesu wie auch das apostolische Schrifttum in den Kanon aufgenommen, dh als maßgebende Urkunde der göttlichen Offenbarung anerkannt hat.

b) Der Begriff ἀποκάλυψις *[apokạlypsis]* ist indessen bei Paulus nicht auf die grundlegende Christusbotschaft beschränkt. Gal 2,2 berichtet der Apostel, er sei auf Grund einer Offenbarung nach Jerusalem zum »Apostelkonzil« gereist, dh er hat diese Reise auf Grund göttlicher Weisung unternommen, ohne daß wir Genaueres darüber erfahren, in welcher Form sie erteilt wurde. Wir hören weiter 2Kor 12,1ff (vgl. auch 1Kor 14,6) von »Gesichten und Offenbarungen«, die Paulus zuteil geworden sind. Handelt es sich hier um ekstatisches Erleben (→ Ekstase, Art. ἔκστασις)? In diesem Zusammenhang erwähnt der Apostel das Wort, das der erhöhte Herr ihm gesagt hat: »Laß dir an meiner Gnade genügen« (V. 9).

Diese Offenbarungen, so bedeutsam sie für das persönliche Glaubensleben des Apostels

gewesen sind, müssen wir von der grundlegenden Christusoffenbarung unterscheiden. Solche Offenbarung kann auch anderen geisterfüllten Christen zuteil werden (1Kor 14,26.30; Phil 3,15). So erklärt sich die Bitte des Apostels, Gott möge den Ephesern »den Geist der Weisheit und Offenbarung, ihn zu erkennen«, schenken (Eph 1,17); denn der → Geist, der die Jünger in die ganze Wahrheit leitet, erschließt das Verständnis der Offenbarung, die ihnen im Wort Jesu und der Apostel geschenkt ist (vgl. Joh 16,13).

c) Neben der »Wortoffenbarung« steht die Tatoffenbarung Gottes. Auf sie blickt der Apostel, wenn er vom Standort des unter dem Gesetz gefangenen Menschen von der Glaubensbotschaft (πίστις *[pistis]*) redet, die offenbart werden soll; hier ist mit der Botschaft auch an ihren Inhalt, das Heilsgeschehen in Christus, gedacht (Gal 3,23). Im Evangelium enthüllt sich die große Gabe Gottes, in der das Heil beschlossen ist, die »Gottesgerechtigkeit«, durch die der sündige Mensch gerechtfertigt wird (Röm 1,17; vgl. 3,21).

Dieser Offenbarung steht freilich eine andere gegenüber: die Offenbarung des Zornes Gottes, die über die sündige Menschheit ergeht und sie immer mehr in die Sünde versinken läßt (Röm 1,18ff); »am Tage des Zorns und der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes« wird sie in ihrer ganzen Schwere die Unbußfertigen treffen (Röm 2,5). Auch 1Kor 3,13 redet vom »Feuer«, das am Tage des Herrn offenbar werden wird; hier scheint indes nicht nur an das Feuer des Gerichtes, sondern auch an ein Läuterungsfeuer gedacht zu sein. Voraufgehen aber wird dem Tag Christi (2Thess 2,2) die Offenbarung der antichristl. Macht, die vom Heiligtum Gottes Besitz ergreift; sie wird der Herr durch die Erscheinung seiner Ankunft (→ Gegenwart, Art. παρουσία) vernichten (2Thess 2,3.6.8).

Diese Ankunft ist der Tag der Offenbarung Christi, an dem er in der Fülle seiner Macht erscheint (1Kor 1,7; 2Thess 1,7). Mit ihr verbunden ist die »Offenbarung der Söhne Gottes«, ihrer himmlischen δόξα *[doxa]* (→ *Ehre*), die sie die Leiden der Zeit vergessen läßt (Röm 8,18f). Auch der 1Petr hat, abgesehen von 1,12, die Endoffenbarung im Blick, so oft er unsere Begriffe verwendet: die Offenbarung Christi ist die Offenbarung seiner Herrlichkeit, an der auch die Christen, die jetzt durch Leiden und mannigfache Anfechtungen geführt werden, Anteil haben werden; darum sollen sie auf dieses Heil und diese Gnade ihre ganze Hoffnung setzen (1Petr 1,5ff.13; 4,13; 5,1).

Solche ἀποκάλυψις *[apokalypsis]* ist auch das große Thema der Offb (1,1), die ihre Zukunftsschau in die Bitte »Amen, ja komm, Herr Jesu« (22,20) ausklingen läßt; wir sehen, daß die Hoffnung auf diese ewige Zukunft für den christl. Offenbarungsglauben unaufgebbar ist.

W. Mundle

δηλόω *[dælọō]* kundtun, offenbaren · δῆλος *[dælos]* offenbar

δηλόω

δηλόω *[dælọō]*, von δῆλος *[dælos]*, *offenbar*, ist seit dem 5. Jh. vChr (Aischyl., Hdt.) belegt und heißt *kundtun, offenbar machen, anzeigen*. Das Wort hat zunächst profanen Sinn und wird so auch in LXX gebraucht (Jos 4,7; Tob 10,8). In der stoischen Philosophie gewinnt es die Bedeutung *deuten, erklären*. Hell. Schriftsteller wie Paus., Ael. Arist. (2. Jh. nChr) verwenden das Verb für die Kundmachung göttlicher Geheimnisse; dem entspricht der christl. Sprachgebrauch in Herm mand 4,3,3 u. ö., wo, ähnlich wie im 8. Buch Mose, einem Leidener Zauberpapyrus, ein Engel die göttliche Offenbarung kundtut. Genaue Abgrenzung vom Sprachgebrauch sinnverwandter Wörter wie → ἀποκαλύπτω *[apokalyptō]*, ἐμφανίζω *[emphanizō]* und φανερόω *[phanerọō]* ist nicht möglich. I

In der LXX ist δηλόω *[dælọō]* vornehmlich Bezeichnung für die göttliche Offenbarung. Das zugrundeliegende hebr. Äquivalent ist zumeist *jādā'* (hif.), *erkennen lassen;* so wird deutlich, daß die Offenbarung eine Wissensmitteilung einschließt (→ Erkenntnis, Art. γινώσκω). Gott offenbart seinen Namen (Ex 6,3), seine Absichten (Ex 33,12), seine Wege (1Kön 8,36; 2Chr 6,27), seine Geheimnisse (Ps 50[51],8; Dan 2,28.29.30), seinen Bund (Ps 24[25],8). δηλόω *[dælọō]* kann aber auch die Offenbarung von Gottes Macht (Jer 16,21) und Herrlichkeit (2Makk 2,8) bezeichnen. Sehr häufig findet sich das Wort in Dan 2 (14mal von insgesamt 38 Stellen), zuweilen in dem Sinn von *erklären, deuten* (Dan 2,5ff; 7,16); doch ist hier nicht an allegorische Textinterpretation wie in der Stoa, sondern an die Deutung von Träumen gedacht. II

III Im NT ist der seltene Gebrauch von δηλόω *[dælọō]* auf je 2 Stellen in 1Kor und Hebr sowie je eine in Kol und 1 und 2Petr beschränkt, wozu noch 3mal das Adj. kommt. Den profanen Sinn des Kundtuns hat das Verb 1Kor 1,11; Kol 1,8; in ähnlichem Sinn steht Mt 26,73 δῆλον ποιεῖν *[dælon poiẹin]*. Profan ist auch die Wendung δῆλον ὅτι *[dælon hoti]*, *es ist offenbar, daß* . . . (1Kor 15,27; Gal 3,11; 1Tim 6,7 v. l.). In die Sphäre des Glaubens führt 1Petr 1,11; dort ist gesagt, daß die Propheten erforschten, auf welche Zeit der in ihnen wirkende Geist hinwies, der ihnen die Leiden Christi und die darauf folgende Herrlichkeit bezeugte. Nach 2Petr 1,14 hat der Herr dem Petrus die Nähe seines Endes offenbart. Im Hebr wird δηλόω *[dælọō]* von der geistlichen Deutung des AT gebraucht: Nach 9,8 macht der heilige Geist offenbar, daß der Weg zum Heiligtum noch nicht sichtbar geworden ist, solange das erste Zelt (Stiftshütte) Bestand hatte, und daß erst Christus als der Hohepriester der künftigen Güter (V. 11) die Vollendung gebracht hat. Hebr 12,27 bringt eine geistliche Deutung der Stelle Hag 2,6. Die Erschütterung, von der hier die Rede ist und die noch einmal erfolgen soll, ist ein Hinweis auf das unvergängliche → Reich, das der Vergänglichkeit des Geschaffenen nicht unterliegt. — 1Kor 3,13 schließlich handelt von der Endoffenbarung des Gerichtstages, der die Probehaltigkeit der menschlichen Werke »im Feuer« offenbar machen wird. Hier drückt δηλόω *[dælọō]* nicht eine Erkenntnismitteilung aus, sondern die eschatologische Tatoffenbarung Gottes. *W. Mundle*

ἐπιφάνεια

ἐπιφάνεια *[epiphạneia]* Erscheinung, Offenbarung · ἐπιφαίνω *[epiphaịnō]* sich zeigen, erscheinen, leuchten · ἐπιφανής *[epiphanæs]* gewaltig, herrlich, furchtbar

I 1) ἐπιφάνεια *[epiphạneia]*, abgeleitet von φαίνω *[phaịnō]*, *erscheinen* (vgl. φῶς *[phōs]*, → Licht), belegt seit dem 4. Jh. vChr (bei den Vorsokratikern nur in späterem Referat), bedeutet urspr. a) das rein *äußerliche Erscheinen* bzw. die *Erscheinungsweise;* so Polyb.: »die drei (sichtbaren) Seiten einer Stadt«; vgl. auch Apg 27,20. Analog der Bedeutung *glänzend* für das verwandte, seit Pindar belegte ἐπιφανής *[epiphanæs]* wird gleichzeitig die übertragene Bedeutung entwickelt: b) das *glänzende Aussehen*, dh *Ansehen, Glanz, Würde* (Pseudo-Plato Alc I). Da bereits um 350 vChr (Isaeos v. Chalkis) das c) *Aufsehen*, das eine Person oder Sache erregt, mit ἐπιφάνεια *[epiphạneia]* ausgedrückt werden kann, ist es nicht verwunderlich, daß zZt Jesu der Begriff fast zum term. techn. des d) *hilfebringenden Erscheinens* der sonst verborgenen Gottheit geworden ist (Dibelius).

2a) Da sich die Gottheit vornehmlich im Tempel zeigt, ist der ganze erzählende Teil der Tempelchronik von Lindos (Anfang des 1. Jh. vChr) mit ἐπιφάνειαι *[epiphạneiai]* überschrieben. Die Epiphanie eines Gottes wird im Kultus gefeiert als Fest seiner Geburt, seines Regierungsantritts, eines einzelnen von ihm bewirkten Wunders (vgl. damit die Beziehung des christl. Epiphanienfestes auf Lk 2 und Mt 2, auf die Taufe, auf das Wunder zu Kana) oder als Fest seiner Rückkehr aus fremdem Land (Pfister). Sie wird nicht nur im persönlichen Erscheinen der Gottheit erlebt, sondern auch in außerordentlichen Begebenheiten, die Macht und Vorsehung der Gottheit offenbaren (Diod S, Plut. u. ö.). ἐπιφάνεια *[epiphạneia]* bezeichnet also das *Erscheinen der Gottheit* weniger im Mythos als in geschichtlichen Ereignissen.

b) Wird ἐπιφάνεια *[epiphạneia]* zur Beschreibung des machtvollen Eingreifens der Götter benutzt, so wendet der sich als Gottkönig fühlende Herrscher das Adj. ἐπιφανής *[epiphanæs]* konsequenterweise auf sich an (Antiochus Epiphanes 1Makk 1,10 u. ö.; vgl. auch Caesars Titel: τὸν ἀπὸ Ἄρεως καὶ Ἀφροδείτης θεὸν ἐπιφανῆ καὶ . . . σωτῆρα *[ton apọ Areōs kai Aphrodẹitæs theọn epiphanæ kai . . . sōtæra]*, *der von Ares und Aphrodite abstammende gewaltige Gott und . . . Heiland;* Dittenberger, Syll. II,760,6f).

II 1) In LXX begegnet ἐπιφαίνω *[epiphaịnō]* hauptsächlich als Übers. des hebr. *'ōr* (hif.), *leuchten lassen*. So im aaronitischen Segen (Num 6,25) und daran anknüpfenden Stellen (Ps 31,17; 67,2; 80,4.8.20; 118,27). Daneben wird aber auch *gālāh* (nif.), *sich zeigen* (Gen 35,7; Ez 39,28), *zārach*, *aufstrahlen* (Dtn 33,2), und *matsā'* (nif.), *sich finden lassen* (Jer 29,14), mit ἐπιφαίνω *[epiphaịnō]* wiedergegeben. Immer jedoch ist das herrliche, helfende und erlösende Eintreten Jahwes für sein Volk im Sinne at. Theophanie gemeint.

2) ἐπιφανής *[epiphanæs]* ist in LXX die Wiedergabe des hebr. *nōrā'* (Part. nif. von *jārē'*), *furchtbar* (Ri 13,6; Jo 2,11; 3,4; Hab 1,7; Mal 1,14; 3,23). Der Plur. *nōra'ōth* wird (nur 2Sam 7,23!) mit ἐπιφάνειαι *[epiphạneiai]*, die *furchterregenden Taten Gottes*, übersetzt. Offenbar hat LXX Deri-

vate von *jārē'* mit Derivaten von *ra'ah, sehen* (oder sogar *'or, leuchten?*) verwechselt und so in den antiken Epiphaniebegriff das Element des Furchtbaren eingetragen. Das wird deutlich, wenn der erwartete »große« und »furchtbare« Tag des Herrn (Jo 2,11; 3,4; Mal 3,23) mit μεγάλη *(megalæ)* und ἐπιφανής *(epiphanæs)* übers. wird. Apg 2,20 greift Jo 2,11 auf. Der Zürcher Text übers. aber hier ἐπιφανής *(epiphanæs)* mit *herrlich: Furchtbar* ist der kommende Gerichtstag für den zu Strafenden, *herrlich* für den zu Rettenden. Entsprechend übers. LXX *nōra'ōth* auch mit τὰ ἔνδοξα *(ta endoxa)* (Dtn 10,21; Jes 64,2), die *herrlichen Taten*, oder – am korrektesten – mit τὰ φοβερά *(ta phoberą)* (Ps 106,22; 145,6 u. ö.), die *furchtbaren Taten*.

Dadurch daß LXX in den Epiphaniebegriff das Element des Furchtbaren eintrug, können, wenn die Erscheinung Gottes als ein eschatologisches Geschehen erwartet wird, nun auch Worte dieser Begriffsgruppe für die Bezeichnung des doppelten Ausgangs der Heilsgeschichte verwendet werden (s. III,1).

3) Die Wortgruppe findet sich bes. 2Makk. ἐπιφαίνω *(epiphąinō)* dient hier zur Bezeichnung des helfenden Eingreifens Gottes (2Makk 3,24; 14,15; bes. 15,27) im Sinne at. Theophaniegeschehens. Auf at. Sprachgebrauch – entsprechend Num 6,25 – gehen 3Makk 2,19; 6,4.9 zurück (vgl. II,1). Andererseits kann auch ἐπιφαίνω *(epiphąinō)* im Sinne von I,1a auf die Truppe des Judas Makkabäus bezogen werden. Das Adj. ἐπιφανής *(epiphanæs)* kann sowohl den »Herrn« (2Makk 15,34; 3Makk 5,35), den Gott Israels, als auch das Heiligtum des Dionysos bezeichnen (2Makk 14,33). – Bei Jos. findet sich ebenfalls die in I,2b genannte Bedeutung (Jos. Ant. 1,255; 2,339; 3,310 u. ö.).

III Wenn 2Thess und Pastoralbriefe nachapostolische Schreiben sind (Wrede, Knopf, Jülicher, Bultmann, Bornkamm u. a.), taucht das Wort ἐπιφάνεια *(epiphąneia)* im NT erst spät auf, und zwar in zweifacher Bedeutung für die sichtbare Erscheinung Jesu Christi auf Erden:

1) in Bezug auf die Erscheinung des Herrn am Ende der Geschichte: nach dem in der Sprache spätjüd. Apokalyptik gehaltenen Abschnitt 2Thess 2,1–12 geht der sichtbaren Erscheinung des Kyrios die Ankunft des »Menschen der Gesetzesfeindschaft« (→ Antichrist) voraus. Dieser wirkt zwar schon jetzt (2,7), wird aber noch durch eine nicht näher bezeichnete Macht an seiner Parusie gehindert (2,6.7); der Kyrios wird ihn τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας *(tæ epiphaneią tæs parousias), bei der Erscheinung seiner Wiederkunft* (2,8) vernichten. ἐπιφάνεια *(epiphąneia)* und παρουσία *(parousia)* sind hier in plerophorem Sinn als Hendiadyoin zu verstehen, wobei ἐπιφάνεια *(epiphąneia)* stärker die *machtvolle Wirksamkeit*, das Handeln des wiederkehrenden Christus betont, während παρουσία *(parousia)* stärker sein *Wiederdasein* bezeichnet. Entscheidend bei des Herren Wiederkommen ist das, was er dann tun wird! Sein *Erscheinen*, sein Gericht und die eschatologische Aufrichtung seiner Herrschaft (→ Reich Gottes) gehören unauflöslich zusammen. Der erwartete Gerichtstag des Herrn wird furchtbar und herrlich zugleich sein. So übersetzt Z ἐπιφανής *(epiphanæs)* in Jo 2,31 (L: 3,4) mit »furchtbar« und in der Zitation dieses Satzes in Apg 2,20 mit »herrlich«. Weil es eine doppelte Möglichkeit des Ausgangs der Heilsgeschichte gibt, muß der durchzustehende Glaubenskampf als Bewährung betont werden (1Tim 6,12 vor 6,14). Wer sich bewährt, gehört zu denen, die des Herrn ebenso machtvolles wie klärendes Eingreifen und also »sein Erscheinen lieb gewonnen haben« (2Tim 4,8). Daß die Bezeichnung der Wiederkehr Christi mit ἐπιφάνεια *(epiphąneia)* den Akzent auf sein machtvolles Handeln legt, geht schließlich daraus hervor, daß der Kyrios im Zusammenhang mit der Erwähnung seiner erwarteten Epiphanie geradezu Gott genannt werden kann (Tit 2,13), obwohl das NT mit diesem Titel für Jesus Christus noch sehr zurückhaltend ist.

2) Nach dem in I,2b erwähnten Gebrauch des Wortes ist es nicht erstaunlich, daß die Christen ἐπιφάνεια *(epiphąneia)* auch auf die sichtbare irdische Erscheinung ihres Retters Jesus Christus bezogen (2Tim 1,10 und später Just. Ap. I,14.3 und 40,1).

ἐπιφαίνω *(epiphąinō)* wird – von Apg 27,20 abgesehen – im NT sogar nur auf Jesu *irdische Erscheinung*, sei es vorausblickend (Lk 1,79) oder zurückblickend (Tit 2,11; 3,4), angewendet. In der Knechtsgestalt Jesu (vgl. Lk 1,79 mit 2,1–20) Gottes machtvolle Offenbarung leuchten zu sehen, ist nicht Urteil der Vernunft, sondern ausschließlich des Glaubens, denn »außerhalb des Glaubens ist die Offenbarung Gottes nicht sichtbar« (Bultmann).

3) Der nicht mehr und noch nicht sichtbare, aber als gegenwärtig wirkend geglaubte Herr kann von der Urgemeinde um sein Sich-Offenbaren gebeten werden (1Clem 59,4 und

60,3; vgl. Num 6,25; ferner 1Kor 16,22; Offb 22,20), wobei nicht an ein Sehen, sondern an ein hilfebringendes Eingreifen und glaubenstärkendes Gewißwerden seiner Nähe gedacht wird (vgl. I,1d).

4) In prägnanter Verwendung findet sich die Begriffsgruppe in der Bibel nur im Zusammenhang mit der Offenbarung Jahwes im AT und der Jesu Christi im NT. Wer im biblischen Sinn von Gottes Offenbarung reden will, muß also von Jesus Christus reden. Im Zusammenhang mit der Schöpfung wird die Wortgruppe nie gebraucht! Der Akzent des mit ἐπιφάνεια *(epiphaneia)* wiedergegebenen Offenbarungsgeschehens liegt auf dem *pro-me*-Charakter von Gottes Offenbarung. Die Wortgruppe gehört daher nicht in eine geschichtsunabhängige Erkenntnistheorie, sondern in die nt. Soteriologie. Angesichts von Gottes Offenbarung in Jesus Christus ist die Erweiterung des Wissens unerheblich gegenüber der Rettung aus Blindheit, Orientierungslosigkeit und Verlorenheit. Der machtvolle, rettende Eingriff Gottes durch das Erscheinen Jesu Christi i s t geschehen und w i r d geschehen. So werden wir auf die eschatologische Spannung des Schon-versöhnt-aber-noch-nicht-erlöst-Seins verwiesen, und also auf die → Hoffnung. *B. Gärtner*

V ZUR VERKÜNDIGUNG

Der Begriff »Offenbarung« meint seinem Ursprung und seiner Wortgeschichte nach das Aufgedeckt-Bekommen von etwas bisher Verborgenem oder Unbekanntem, das aber nicht nur zur abständlichen Betrachtung oder bloßen Kenntnisnahme mitgeteilt wird, sondern seinen Empfänger in Anspruch nimmt: »Offenbarung ist nie bloß Mitteilung eines Wissens, sondern lebenspendende und lebenumschaffende Gemeinschaft« (E. Brunner, Die christl. Lehre von Gott, 24).

Da der Begriff in der christl. Verkündigung immer Gott zum Subjekt hat, geht seine Verwendung davon aus, daß menschliches Leben nicht aus sich selbst bzw. seinen welthaften Voraussetzungen vollständig erklärbar ist, sondern Sinngebung und Existenzerhellung wesentlich aus seinem Gegenüber zu Gott erhält. Wenn christl. → Glaube nichts anderes wäre als ein bestimmtes Welt- und Selbstverständnis (K. Marx: »Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt, ihre Logik in populärer Form . . .«), dann hätte der Offenbarungsbegriff tatsächlich lediglich die Funktion, etwas durchaus Menschliches für den unmündigen Menschen mit der Gloriole des Transzendenten zu umgeben, um so den Herrschaftsanspruch religiöser Führer, sozialer Gruppen oder gesellschaftlicher Systeme ideologisch zu unterbauen bzw. zu überhöhen. Hier hat nicht nur jene Kritik ihren Ansatzpunkt, die jeden nicht objektiv-rationaler Nachprüfbarkeit — zB mit anthropologischen, psychologischen oder soziologischen Kategorien — unterliegenden Anspruch als unzumutbar ablehnt. Hier scheint auch die Wurzel dafür zu liegen, daß unter der Devise der »intellektuellen Redlichkeit« die christl. Verkündigung selbst oft nicht mehr wagt, von Gott und in seinem Namen zu sprechen. Hinter der Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Offenbarung steht der Zweifel an der Wirklichkeit Gottes als eines fordernden Gegenübers des Menschen.

Nun kann in diesem Zusammenhang die Frage nach dem Verhältnis der Offenbarung zur menschlichen → Vernunft nicht abgehandelt werden: sie läßt sich jedenfalls nicht durch eine ausschließende Alternative beantworten. Auch die Problematik des Offenbarungsanspruches anderer Religionen muß ebenso ausgeklammert bleiben wie die begrifflichen Unterscheidungen zwischen allgemeiner und spezieller Offenbarung, Uroffenbarung und Naturoffenbarung. Nicht nur, weil sie in das Feld systematischer Theol. gehören, sondern vor allem deshalb, weil im NT der Offenbarungsbegriff dadurch eine eindeutige Zuspitzung erfahren hat, daß Jesus von Nazareth als der Offenbarer bzw. die Offenbarung Gottes geglaubt und verkündigt wird. Das will sagen, daß in der Begegnung mit diesem Jesus, seinem Wort und Wirken sich dem Menschen Gottes Wahrheit und Gottes Handeln, Gottes Wesen und Wille so erschließt, daß ihm damit zugleich ein Orientierungspunkt für die Entscheidungen seines eigenen Lebens und das Geschehen um ihn gegeben wird. Solches schon im AT bezeugte Eingreifen Gottes in die menschliche Geschichte gibt nicht allg. Wahrheiten be-

kannt, sondern ist Ausdruck seines von Gericht und Gnade bestimmten, auf Gehorsam und Rettung gerichteten Handelns auf den Menschen hin. Dieses Handeln ist in Jesus in einem qualifizierten Sinne Geschichte geworden; es will sich geschichtlich vollenden, indem es Menschen heute einbezieht.

Freilich, das Geheimnis des Offenbarungsgeschehens ist zugleich sein Ärgernis, das nicht ausgeräumt werden kann: Es kann nur da erfahren und bezeugt werden, wo eben die Begegnung mit der Wahrheit sich schon ereignet hat: »Hier geht es um eine Wirklichkeit, von der nur der etwas weiß, der existentiell an ihr teilhat, der sie selber mit vollzieht« (Gollwitzer, Gottes Offenbarung, 16). Kann man dann aber überhaupt von ihr reden wie von einsehbaren, beweisbaren, allgemein-gültigen Fakten? Müßte es sich der Zeuge Christi nicht geradezu versagen, seine Botschaft durch Hinweis auf deren Offenbarungscharakter glaubwürdiger machen zu wollen? Was im Hinblick auf die gesellschaftliche Absicherung der → Kirche gilt, gilt hier auch im Blick auf die philosophische oder metaphysische Absicherung ihrer → Verkündigung. Oder haben wir nicht mehr das Vertrauen, daß da, wo das Zeugnis von diesem Jesus gerade in aller Schwachheit und Menschlichkeit, frei von der Meinung, unsererseits etwas Durchschlagendes in den Händen zu haben, ausgerichtet wird, sich eben in solcher Verkündigung Offenbarung ereignet, die anderen Menschen Erkenntnis und Gewißheit dieses Gottes und ihres Heils schenkt? *L. Coenen*

Lit.: RBultmann, Der Begriff der Offenbarung im NT, Samml. gemeinverständl. Vorträge, 1929, Bd. 135, 1ff (= Glauben u. Verstehen III, 1965³, 1ff) – ders., Art. δηλόω, ThWb II, 1935, 60ff – WMundle, Das Problem der Offenbarung bei Paulus, Dt. Pfarrerbl. 1938, 567ff – AOepke, Art. καλύπτω etc., ThWb III, 1938, 558ff – RBultmann, Die Frage der natürlichen Offenbarung, in: Offenbarung und Heilsgeschehen, 1941, 3ff (= Glaube und Verstehen II, 1965⁵, 79ff) – MAlbertz, Die Botschaft des NT I, 1947, 16ff – KBarth, Das christl. Verständnis der Offenbarung, ThExh NF 12, 1948 – HSchulte, Der Begriff der Offenbarung im NT, BEvTh 13, 1949 – GGloege, Offenbarung und Überlieferung, ThLZ 79, 1954, Sp. 213ff – HKahlefeld, Die Epiphanie des Erlösers im Johannesevangelium, 1954, 83 – WSchmauch, Orte der Offenbarung und der Offenbarungsort im NT, 1956 – OBetz, Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte, 1960 – CMEdsmann/WEichrodt/ELDietrich/LRichter/GGloege, Art. Offenbarung, RGG IV, 1960³, 1597ff – HHaag, »Offenbarung« in der hebr. Bibel, ThZ 16, 1960, 251ff – PAlthaus, Offenbarung als Geschichte und Glaube, ThLZ 87, 1962, 321ff – HBenkert, Art. Offenbarung, EKL II, 1962², 1652ff – RRendtorff, Geschichte und Wort im AT, EvTh 22, 1962, 621ff – WZimmerli, »Offenbarung« im AT, EvTh 22, 1962, 15ff – WPannenberg/R und TRendtorff/UWilkens, Offenbarung als Geschichte, Bh. 1 zu KuD, 1963² – RSchnakkenburg, Zum Offenbarungsgedanken in der Bibel, BZ NF 7, 1963, 1ff – HFries, Art. Offenbarung, LThK VIII, 1964², 1106ff – WMundle, Jesus Christus, die Mitte des neutestamentlichen Zeugnisses von der Offenbarung, Luth. Rundblick 12, 1964, 114ff – Jörg Jeremias, Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung, 1965 – Joachim Jeremias, Das Poblem des historischen Jesus, 1965⁵, 23f – DLührmann, Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden, WMANT 16, 1965 – HGollwitzer, Gottes Offenbarung und unsere Vorstellung von Gott, 1965⁸ – MDibelius, Die Pastoralbriefe, HNT 13, 1966⁴ (Exk. z. 2Tim 1,10) – RSchnackenburg, Offenbarung und Glaube im Johannes-Evangelium, BuL 7, 1966, 270ff – FBaumgärtel, Das Offenbarungszeugnis des Alten Testaments, ZThK 64, 1967, 393ff – JSchniewind, Das Evangelium nach Matthäus, NTD 2, 1968¹², 148ff – JMoltmann, Theologie der Hoffnung, 1969⁸ (Kap. 1) – DLührmann, Epiphaneia, in: Tradition und Glaube, Festschr. KGKuhn, hrsg. v. GJeremias u. a., 1971, 185ff.

Opfer

Das *Opfer*, zum Wesen aller kultischen Religionen gehörig, ist eine rituelle Handlung, um unsichtbare Kräfte zu beeinflussen. Es soll deren unheilvolle Wirkungen unschädlich machen, indem man ihnen Genugtuung bietet, und positive Segnungen erwirken. Der allg. Sinn des Opfers läßt sich am ehesten mit der antiken röm. Formel *»do ut des«* (ich gebe, damit du gibst) charakterisieren (van der Leeuw). Der israelitische Opferkult ist allerdings durch den vorgegebenen Rahmen des Bundesverhältnisses (→ Bund) bestimmt und begrenzt. Im NT

spielt der Opfergedanke nur noch zur Interpretation des → Todes Jesu eine gewisse Rolle, während er sonst – wie meist in der Spätantike – lediglich in bildlicher bzw. ethischer Umprägung begegnet. Der im Griechentum allg. gebräuchliche Opferterminus ist θυσία *(thysia)*. Die Sonderform der »Erstlingsgabe« (ἀπαρχή *(aparchæ)*) wird aus sprachlichen und sachlichen Gründen in einem gesonderten Artikel verhandelt.
→ Gabe; → Herrenmahl; → Kreuz; → Tod

ἀπαρχή

ἀπαρχή *(aparchæ)* Erstlingsgabe, Abgabe, Gabe

I ἀπαρχή *(aparchæ)*, seit Soph. und Hdt., ist ein term. techn. der Opfersprache und bezeichnet die *Erstlingsfrucht* jeder Art (zB von Naturalien, Viehherden), die der Gottheit heilig war und ihr geweiht werden mußte, bevor das Ganze dem profanen Gebrauch überlassen werden durfte (Hdt. 1,92). In religiösem Zusammenhang ist gelegentlich auch von der Darbringung einzelner Menschen oder ganzer Gruppen als ἀπαρχή *(aparchæ)* für die Gottheit die Rede (Plut. Pyth. Or. 16; Quaest. Graec. 35). Dabei handelt es sich meistens um die Weihung von Menschen zum lebenslänglichen Dienst am Heiligtum (ἱερόδουλοι *(hierodouloi)*, *Tempelsklaven*). Später erweitert sich die Bedeutung von ἀπαρχή *(aparchæ)* zur *regelmäßigen* (*profanen*) *Abgabe*, zB an den Staat als Erbschaftssteuer (vgl. Jos. Ant. 16,172).

II In LXX übers. ἀπαρχή *(aparchæ)* zunächst hebr. *r'eschit* und meint damit die *Erstlingsgabe* von Naturalien (Wein, Getreide), die man Jahwe als dem Spender der Fruchtbarkeit weiht (Num 18,12; Dtn 18,4; 26,2.10; 2Chr 31,5). Am häufigsten gibt ἀπαρχή *(aparchæ)* hebr. *terumāh* wieder, das die *Naturalien-* oder die *finanzielle Abgabe* an den Kult, für Priester und Leviten, bezeichnet (Ex 25,2f; Dtn 12,11.17; 2Chr 31,10.12), die ebenfalls als Dankesgabe an Jahwe verstanden wird. Diese Kultpraxis wird von dem israelitischen Schöpfungsglauben getragen, daß Jahwe Geber und Eigentümer des menschlichen, tierischen und pflanzlichen Lebens ist und ihm deshalb die Erstlingsgabe allen Lebens zu eigen ist (Num 18,15 LXX: πρωτότοκος *(prōtotokos)*, *Erstgeburt*; Ex 23,19).

III Im NT kommt ἀπαρχή *(aparchæ)* nur 9mal vor, davon 6mal bei Paulus.

1) Röm 11,16 greift auf Num 15,20f zurück. Während aber dort nur die Erstlingsgabe des Brotes für Jahwe geweiht, das übrige Brot jedoch den Israeliten zur profanen Verwendung freigegeben wurde, zieht Paulus aus dem Beispiel den gegenteiligen Schluß. In Analogie zu dem Wurzel-Zweig-Gleichnis folgert er, daß das geweihte Erstlingsbrot auch den ganzen übrigen Teig weiht. Mit diesem eigenartigen, für rabb. Denken aber nicht ungewöhnlichen Beispiel will Paulus zum Ausdruck bringen, daß die Erstlingsfrüchte Israels, der Glaube der Väter (zB Abrahams, vgl. Röm 11,28), die heilsgeschichtliche Rolle des ganzen Volkes verbürgen.

2) Ebenfalls übertragene Bedeutung hat ἀπαρχή *(aparchæ)*, wenn Paulus Röm 16,5 Epainetos die Erstlingsgabe der Provinz Asia für Christus nennt und 1Kor 16,15 das Haus des Stephanus als Erstlingsgabe Achaias bezeichnet: sie sind die ersten Christen der missionierten Provinzen (vgl. auch die textkritisch unsichere Stelle 2Thess 2,13). Noch allgemeiner spricht Jak 1,18 die Christen als Erstlingsfrucht der Geschöpfe Gottes an: Sie sind die Vorhut der neuen Schöpfung (vgl. die entsprechende Aussage bei Philo Spec. Leg. 4,180 vom jüd. Volk). Schließlich gelten in der Offb (14,4) die berühmten 144000 als Erstlingsfrucht der ganzen Menschheit für Gott und das Lamm.

3) Röm 8,23 kehrt das Verhältnis von Geber und Empfänger um: Nicht Gott, sondern die Christen sind die Empfänger der Erstlingsgabe (dh ersten Gabe) des göttlichen Geistes, die sie auf die volle Sohnschaft und Erlösung des Leibes (als zweiter Gabe) hoffen läßt. Noch stärker ist 1Kor 15,20.23 die urspr. Bedeutung von ἀπαρχή *(aparchæ)* zu einer zeitlichen Bestimmung verblaßt (im Sinn von πρῶτος *(prōtos)*): Christus ist als Erstling (dh → Erster) von den Toten auferweckt worden; damit hat die endzeitliche Auferstehung der Toten begonnen. Weil Christus auferstanden ist, werden die Seinen auch auferstehen.

H.-G. Link

θύω

θύω *[thyō]* opfern · θυσία *[thysia]* Opferhandlung, Opfergabe · θυσιαστήριον *[thysiastærion]* Altar · προσφορά *[prosphora]* das Darbringen; Opfergabe

I 1) θύω *[thyō]* (seit Hom.) hat im Profangriech. die Grundbedeutung *opfern*, urspr. im Zusammenhang mit dem Rauchopfer *räuchern*, und zwar in aktivischer Form *ein Rauch-* bzw. *ein Brandopfer darbringen* (Hom. Il. 9,219; Xenoph. Cyrop. 8,7,3). Weil man im Kult Opfertiere oder Teile von ihnen, häufig auch Menschen, verbrannte, erhielt θύω *[thyō]* auch die Bedeutung *schlachten* zu kultischem Zweck (Hdt. I,216; Eurip. Iph. Taur. 621). Das Subst. θυσία *[thysia]* (seit Pindar) bezeichnet die *Opferhandlung* wie auch das *Opfertier* oder eine andersartige *Opfergabe* (Hdt. IV 60; Thuk. VIII 70).

2) προσφορά *[prosphora]* meint urspr. das *Darbringen von Opfergaben*, dann speziell das Speisopfer, bes. in Form der Getreidegabe. Diesem seit Soph. belegten Ausdruck eignet das Merkmal geschenkweiser Darbringung zu völliger Hingabe an die Gottheit im Kultakt (Platon, Aristot., Theophr. Char. 30,19).

II 1) Das AT läßt an vielen Stellen die weitreichende Bedeutung erkennen, die das Opfer für Israel gewann. Die wichtigsten Quellen sind der kultische Dekalog (Ex 34), das Bundesbuch (Ex 20,22–23, 33), das Deuteronomium (Kap. 12–26), der Schlußteil des Buches Ez (Kap. 40–48) und die Priesterschrift (bes. von Ex 24 – Num 10). Es überrascht, daß sich im AT weder eine einheitlich festgelegte Opferidee noch ein das Ganze umfassender Opferbegriff findet. Zudem erwuchsen die meisten at. Opferriten nicht original aus dem Jahweglauben (v. Rad, Theol. I,251), sondern entfalteten sich zT in Auseinandersetzung mit benachbarten heidnischen, speziell kanaanäischen Kulten (vgl. Lev 20,2ff; Dtn 18). So müssen die at. Opferordnungen (zB Lev 1–7) als das Ergebnis einer komplizierten und sich über lange Zeit hinziehenden Entwicklung gelten.

2) Opfer sind lokalisiert bei einer Kultstätte, dem Altar (hebr. *mizbēach*, urspr. *Schlachtstätte*). Zuerst in LXX (419mal) begegnet hierfür das Subst. θυσιαστήριον *[thysiastærion]*, *Opfertisch*, das auf die jüd. und christl. Lit. beschränkt bleibt und nur den »Altar des Gottes der Bibel« (Behm, ThWb III,182) im Gegensatz zu Altären fremder Götter meint.

Solche Altäre bestehen urspr. aus Erde (Ex 20,24), dann aus unbehauenen Felsblöcken (1Kön 18,31ff), später aus Akazienholz mit Kupfer- bzw. Bronzeüberzug oder sogar Goldverkleidung (Ex 30,1ff; 1Kön 8,64). Ihre Form ist seit dem Exil genau vorgeschrieben (Ex 27,1–8; Ez 43,13–17). Auf den Altar wird das Opfer niedergelegt, geschlachtet und verbrannt (vgl. Zimmerli, Ezechiel, 1089ff).

3) Das AT kennt verschiedene Arten von Opfern, die nach Anlaß und Gabeform benannt werden: Schlacht- und Gemeinschaftsopfer (hebr. *zæbach*, LXX: θυσία *[thysia]*); Heilsopfer (hebr. *schælæm*); Brand- oder Ganzopfer (hebr. *'ōlah*); Speiseopfer (hebr. *minchah*); Dank- oder Lobopfer (hebr. *tōdah*); Sünd- und Schuldopfer (hebr. *chat'āt* bzw. *'āschām*).

4) Der Sinn des at. Opfers läßt sich dreifach charakterisieren:

a) als Pflege der Gemeinschaft unter den Opfernden und mit Gott, der als Mahlgenosse anwesend gedacht wird. Diese Opferkommunion schützt vor Dämonen etc. und bewirkt ein Solidaritätsverhältnis unter den Teilnehmern (zB Ex 24,9ff; Dtn 12,5ff; Ps 95,6f);

b) als Gabe des Menschen an Gott (Gen 28,18; 1Sam 6,14f). Ob sie Gott »wohlgefällig« ist oder nicht (Gen 4,4f), entschied in späterer Zeit der → Priester als Mund Jahwes (Lev 22; Jer 14,12);

c) als Wiederherstellung des gestörten Bundesverhältnisses, dh als → Versöhnung des Menschen mit Gott, wobei der Israelit vor Gottes Angesicht Schuld bekennt und für begangene Verfehlungen entlastet wird (zB Num 15,22–28; 2Sam 24,25; Mi 6,6f).

5) Da es namentlich in vorexilischer Zeit keine ausgeprägte Opfertheol. gab, war das israelitische Opferwesen für kanaanäische und andere heidnische Praktiken verhältnismäßig anfällig und konnte zu eigensüchtigen Zwecken, zB Fruchtbarkeit des Landes oder Segen für das eigene Haus zu erwirken, mißbraucht werden oder auch zu einem äußerlich kultischen Betrieb verflachen. Dagegen wandte sich der leidenschaftliche Protest der Propheten, die statt der Opfer Gerechtigkeit und Liebe forderten (Am 5,21ff; Hos 6,6; Jes 1,10ff; Jer 7,22f; 1Sam 15,22f). Indessen gewann der Opferkult in exilischer und nachexilischer Zeit durch die Interpretation des Dtn und der Priesterschrift eine noch größere Bedeutung als früher: Durch die von Josia 621 vChr durchgeführte Reform wurde er von den verschiedensten Ortsheiligtümern auf den Jerusalemer Tempel konzentriert, damit zugleich Willkür und Zufall entzogen und in die Hände kundiger Priester gelegt. Gleichzeitig wurde der Gedanke der Sühne zum beherrschenden Gesichtspunkt aller Opferarten. Damit waren die Voraussetzungen dafür geschaffen, daß sich neben und unabhängig vom Jerusalemer Zentralkultus eine an prophetische Traditionen anknüpfende Gehorsamsfrömmigkeit entwickeln konnte, die in der Weish und manchen Pss ihren Ausdruck gefunden hat (Spr 15,8; 21,3.27; Ps 40,7; 51,18ff).

6) Auch im Spätjudentum bestand der Opferkult am Jerusalemer Tempel weiter, obwohl seine Bedeutung gegenüber der Zeit des AT nachließ. Selbst die Zerstörung des Tempels im Jahre 70

nChr vermochte die jüd. Kultriten nicht ernstlich zu erschüttern. Dennoch setzte sich immer mehr die Auffassung durch, daß Gottes Wille eigentlich nicht auf blutige Tieropfer oder Abgaben von der Getreideernte gerichtet ist, sondern auf das Leben in Gehorsam. Das gilt bes. für die Qumrangemeinde, die sich ganz vom Tempelkult gelöst hatte: Toragehorsam und Lobpreis treten an die Stelle materieller Opfer. Das hell. Judentum (Philo) vergeistigt unter dem Einfluß spätantiker Religiosität die Kultusbegriffe.

III Die Wortgruppe θύω *(thyō)* wird im NT in verschiedenen Schriften gebraucht: Das Verb θύω *(thyō)* findet sich fast ausschließlich im LkEv und Apg (8 von 10 Stellen), das Subst. θυσία *(thysia)* (insgesamt 28mal) nur 4mal, hingegen 15mal im Hebr. Von 20 Stellen mit θυσιαστήριον *(thysiastærion)* stehen 8 bei Mt und 7 in Offb. Im Corpus Paulinum tritt die Wortgruppe stark, in den johanneischen Schriften fast völlig zurück.

Der Überblick zeigt, daß die genannten nt. Schriften meist am Ende des 1. Jh. liegen und sich an Leser im Bereich des hell. Judentums richten. Prüft man sie inhaltlich, so fällt auf, daß weitgehend eine Ablösung vom at. Kult erfolgt ist. Selbst die Rede vom Altar in den Visionspartien der Offb, die ebenfalls in der genannten Zeit entstand und formal stark die LXX aufnimmt, läßt die Neuinterpretation des Opferbegriffes im NT erkennen.

1) Jesus setzt bei seiner Auseinandersetzung mit dem Jerusalemer Tempelkult die at. Opferpraxis voraus (Mt 5,23f; Lk 19,45–47 par). Ebensowenig wie die Propheten lehnt er den Kultus grundsätzlich ab, vielmehr wendet sich seine Polemik gegen den Versuch, sich durch rituelle und haarspalterische Gesetzesbefolgung der radikalen Liebesforderung Gottes zu entziehen: »Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer« (Mt 9,13; 12,7; vgl. Hos 6,6; Mt 23,18ff).

2) Paulus, der als Apostel gelegentlich wohl selbst noch opferte (Apg 21,26; 24,17f), und zwar aus Gründen, die er 1Kor 9,20 andeutet, hat in seinen Briefen die judenchristl. Interpretation übernommen, die Jesu stellvertretendes Heilswerk am → Kreuz als Opfer bezeichnet: »Wir haben ein Osterlamm, das ist Christus, für uns geopfert« (1Kor 5,7; vgl. Röm 3,25). Der deuteropaulinische Gedankengang in Eph 5,2 betont dazu Jesu freiwillige Mittlerschaft: Er hat »sich selbst dargegeben für uns als Gabe (προσφορά *(prosphora)*) und Opfer (θυσία *(thysia)*)«. Indem aber Paulus die Heiden nicht mehr an den Jerusalemer Kult band, brachte er zum Ausdruck, daß mit dem Tod Jesu der alte Opferkult »aufgehoben«, dh erfüllt und zugleich beseitigt ist, und tat damit den entscheidenden Schritt zu einer unkultischen Lebensform des Christentums.

3) Christi Selbsthingabe »für uns« entfaltet Hebr ausführlich mit dem Bildgehalt des at. Opferkultes, wobei offenbar gnostisch-mythologische Vorstellungen im Hintergrund stehen (2,7; Kap. 7–10). Die Darstellungen vom Opfer des Hohenpriesters des neuen Bundes gehen jedoch weit über reines Vergleichen mit der Opferpraxis des alten Bundes hinaus. Jesu Werk ist abschließende und vollgenugsame Erfüllung aller at. Opferordnungen. Das → Blut Christi hat endgültig heiligend und wirksam »eine ewige Erlösung erworben« (9, 12–15; 10,4–14). Damit sind die der dauernden Wiederholung bedürftigen Opfer an Altären und sonstige Altargottesdienste im Gefolge israelitischer Kultordnung, die bis Golgatha unter der Verheißung Gottes vollzogen wurden, überflüssig geworden. Im (ἐφ)ἅπαξ *((eph)hapax), ein für allemal,* das mehrere Male wiederholt wird (Hebr 7,27; 9,12; 10,10), ist das geschichtlich einmalige Opfer Christi am Kreuz als unüberbietbar, unwiederholbar und nicht ergänzungsbedürftig qualifiziert. Auch die Rede vom θυσιαστήριον *(thysiastærion), Altar,* in 13,10 meint das Golgatha-Geschehen »für uns«. Seitdem hat jeder andere Altar seinen kultischen Sinn verloren.

4) Weil die Gemeinde aus dem grundlegenden Opfer Jesu Christi lebt, ist sie zugleich zum Lobopfer ihres eigenen Lebens eingeladen. Anders gesagt: Das Christenleben als ein Gott geheiligtes Leben ist in die fortwirkende Frucht des Opfers Christi einbezogen. So folgert u. a. 1Petr: Wir sind erlöst und geheiligt »mit dem kostbaren Blute Christi«. Dadurch wird die Gemeinde auferbaut »zu einer heiligen Priesterschaft, um geistliche Opfer darzubringen, die Gott angenehm sind« (1,2.18f; 2,5.9 Z).

5) Nach paulinischem Zeugnis soll das ganze Leben der Gemeindeglieder ein Opfer sein, das »lebendig, heilig und Gott wohlgefällig« ist (Röm 12,1); das sei ein »vernünftiger Gottesdienst« (L). Neben die missionarische Funktion des fortwirkenden Opfers der Christen tritt hier eine diakonische (→ Dienen). Das NT gibt indessen keinen Anlaß, dieses diakonische Moment des Opfers als weltflüchtigen Verzicht mißzuverstehen (vgl. Lk 5,33ff par; Joh 17,15; Röm 12,2). Die »Selbstverleugnung« (Mk 8,34f par) meint eine Opferhaltung »zur Welt hin«. Das diakonische Moment darin ist somit ein Dankopfer gehorsamer Nachfolge und tätiger Liebe. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen lassen deutlich eine ethische Ausrichtung im nt. Opferverständnis erkennen: »Gutes tun und Barmherzigkeit üben« — das sind die Opfer, die Gott gefallen und ihm ein »lieblicher Geruch« sind (Hebr 13,15f; Phil 4,18). *F. Thiele*

Lit.: GvdLeeuw, Die do-ut-des-Formel in der Opfertheorie, ARW 20, 1920/21, 241ff — GDelling, Art. ἀπαρχή, ThWb I, 1933, 483f — JBehm, Art. θύω etc., ThWb III, 1938, 180ff — MAlbertz, Die »Erstlinge« der Botschaft des NT, EvTh 12, 1952/53, 151ff — SMowinckel, Religion und Kultus, 1953, 98ff — EKäsemann, Das wandernde Gottesvolk, 1957[2] — ThCVriezen, Theologie des AT in Grundzügen, 1957, 247ff — KBarth, KD IV/1, 1960[2], 303ff — ASchimmel/RHentschke/HDWendland/EKinder/HBeintker, Art. Opfer, RGG IV, 1960[3], 1637ff — RRendtorff/EKamlah/WAnderson, Art. Opfer, EKL II, 1962[2], 1691ff — GBornkamm, Lobpreis, Bekenntnis und Opfer. In: Apophoreta, Festschr. EHaenchen 1964, 46ff — HGMüller-Schwefe, Die Bedeutung des Opfers für unsere Zeit, in: Zeitwende/Die neue Furche, 1964, 163ff — RSchmid, Das Bundesopfer in Israel. Wesen, Ursprung und Bedeutung der alttestamentlichen Schelamim, 1964 — HJHermisson, Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult, 1965 — JJeremias, Der Opfertod Jesu Christi, Calwer Hefte Nr. 62, 1965[5] — OCullmann, Theologie des NT, 1966[4], 82ff — GvRad, Theologie des AT I, 1966[5], 251, 263ff — RRendtorff, Studien zur Geschichte des Opfers im alten Israel, WMANT 24, 1967 — RBultmann, Theol. des NT, 1968[6], §§ 9.13.33 — WEichrodt, Theol. des AT I, 1968[8], 83ff — OMichel, Der Brief an die Hebräer, KEK XIII, 1968[9], Register s. v. θυσία.

Paradies

παράδεισος *[paradeisos]* Garten, Park, Paradies

παράδεισος

I 1) παράδεισος *[paradeisos]* (Lehnwort aus dem mitteliranischen *pardez;* avestisch *pairidaeze: Umwallung, runde Umzäunung, Garten*), *Garten, Park, Paradies.* Xenoph. braucht das Wort, um die Parkanlagen der persischen Großkönige und Magnaten zu bezeichnen.

2) Mythen vieler Völker reden von einem Land oder Ort der Seligkeit in der Urzeit oder (für die Gegenwart) am Rande der bekannten Welt: Götter leben dort, Heroen oder bes. ausgezeichnete Sterbliche seien dorthin entrückt worden oder kämen nach dem Tode dorthin. Im Umkreis des AT ist bes. auf die Paradies-Mythen des mesopotamischen oder iranischen Kulturkreises, auch — vgl. Ez 28,13ff — auf phönizische Vorstellungen zu verweisen. In Griechenland kennt man die Vorstellung von den »elysischen Gefilden« und von den »Inseln der Seligen«.

II In der LXX begegnet das Wort rund 47mal, vorwiegend als Übers. des hebr. *gan (gannah), Garten.* Von diesen Stellen entfallen 13 auf Gen 2 und 3, 4 auf Ez, 3 auf Jes; hier ist immer der *Gottesgarten* ins Auge gefaßt, wie ihn der jahwistische Bericht schildert bzw. wie er wieder erwartet wird. In Neh 2,8; Pred 2,5; Hhld 4,13 ist παράδεισος *[paradeisos]* Übers. für das aus dem iranischen stammende Lehnwort *pardēs* in der Bedeutung *Baumgarten, Forst;* in Jes 51,3 wird damit *ʿēdæn* wiedergegeben.

1) Ein zusammenhängender Paradies-Mythus ist im AT nicht festzustellen. Soweit ein solcher auch in Israel bekannt war, wurde er jedenfalls unter dem Einfluß des Jahweglaubens ausgeschieden — bis auf wenige einzelne Motive, die da und dort verstreut vorkommen: Baum des Lebens, Baum der Erkenntnis, Wasser des Lebens (Gen 2 und 3; 13,10; Ez 28,13ff; 31,8f; Hi 15,7f). Es ist wohl bezeichnend, daß auch die Ortsfrage keine einheitliche Antwort erfährt: Nach Gen 2,8 lag das Paradies zu Anfang der Schöpfung im Osten, nach Gen 2,10—14 wohl im Norden. Vorgestellt

wird es als schöner Baumgarten, in dem der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntnis standen, in welchem Gott wandelte, und der dem Menschen zur Bearbeitung übergeben wurde. Infolge der ersten → Sünde wurden die ersten Menschen aus ihm vertrieben, — eine Rückkehr ist unmöglich, da der Kerub davor steht.

2) Im Spätjudentum gab es mancherlei Spekulationen über das Paradies von Gen 2 und 3. Man nahm an, daß es vorzeitlich oder dann am 3. Schöpfungstag geschaffen wurde, daß es infolge der Sünde Adams in die Verborgenheit entrückt wurde, sei es an den äußersten Rand der Erde, auf einen hohen Berg oder in den Himmel. In den dritten → Himmel verlegen es ApkMos 37,5 und slHen 8,1.

Mit dem Eindringen der griech. Lehre von der Unsterblichkeit der Seele wird das Paradies die Wohnstätte der Gerechten während des Zwischenzustandes. Fromme Phantasie schmückte die Vorstellung vom Paradies mit der Zeit immer mehr aus: Es hat Mauern und Tore, wird von Engeln bewacht, über den Seligen leuchtet Licht, der Baum des Lebens ist in ihm, und Balsamströme durchfließen es.

In der erneuerten Schöpfung wird das Paradies wieder aus der Verborgenheit heraustreten: Gott oder der Messias bringen es als Wohnstätte der Gerechten und Seligen auf die erneuerte Erde, nach Palästina und in die Nähe Jerusalems. Belehrt durch Gott selbst werden die Gerechten im Paradies die Thora studieren, und Gott wird ihnen das messianische Mahl bereiten; vor allem dürfen sie dann von den Früchten des Lebensbaumes genießen.

III 1) Im NT kommt das Wort nur an drei Stellen vor: Im Lk 23,43 ist es wohl — in Anlehnung an zeitgenössische jüd. Vorstellungen — der gegenwärtig verborgene, zwischenzeitliche Aufenthalt der Gerechten: Jesus verheißt dem Schächer die Gemeinschaft mit ihm im Paradies schon für »heute« und gibt ihm damit Anteil an der Vergebung und Seligkeit. Der »Zwischenzustand« wird damit wesentlich zur Christusgemeinschaft (vgl. Apg 7,58; 2Kor 5,8; Phil 1,23). — In 2Kor 12,4 redet Paulus von einem pneumatischen Erlebnis, durch das er in das — gegenwärtig verborgene — Paradies entrückt wurde und dort unaussprechliche Worte hörte. In Analogie zu gewissen spätjüd. Vorstellungen (vgl. II,2) dachte sich Paulus das Paradies als im dritten Himmel befindlich. — In Offb 2,7 wird dem »Sieger« verheißen, daß Christus ihm vom Baum des Lebens zu essen geben werde, der im Paradies Gottes ist. Die Erfüllung dieser Verheißung wird in Offb 22,2 geschaut: Das in der Gegenwart verborgene Paradies kehrt in der neuen → Schöpfung wieder und wird Wohnstätte der Seligen.

2) Im weiteren Verlauf der Kirchengeschichte sind in die Vorstellung vom Paradies viele außerbiblische Motive und Gedankenbilder aufgenommen worden, um so den Zustand der Seligen nach dem Tode in bunten Farben auszumalen. Anknüpfungspunkt war einmal das Jesuswort an den Schächer (Lk 23,43), das verallgemeinert und auf jeden Gläubigen angewendet wurde, obwohl über die hier verheißene Christusgemeinschaft hinaus (vgl. oben 1) sozusagen nichts biblisch motiviert ist, am allerwenigsten die Einzelausmalung des Paradieses. Die kirchliche Paradies-Spekulation bzw. die Vorstellungen der Volksfrömmigkeit hängen auch damit zusammen, daß an die Stelle der nt. Eschatologie mit ihrer Hoffnung auf die → Auferstehung der Toten und die neue Schöpfung (Offb 21f) die spätantike Lehre von der Unsterblichkeit der Seele getreten ist: Die Seele empfängt nach dem Tod das Gericht und gelangt in das — jetzt jenseitig gedachte! — Paradies, die Sünder dagegen in die → Hölle. Dabei wurden die Aussagen von Offb 21f mitverwendet zur Beschreibung von → Himmel und Paradies. *H. Bietenhard*

Lit.: KGalling, Art. Paradeisos, in: Pauly-Wissowa, RE 18,2 1949, 1131ff — JJeremias, Zwischen Karfreitag und Ostern, ZNW 42, 1949, 194ff (= Abba, 1966, 323ff) — HBietenhard, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum, 1951, 161ff — JJeremias, Art. Παράδεισος, ThWb V, 1954, 763–771 — FMThdeLiagre Böhl/AJepsen/FHesse, Art. Paradies, RGG V, 1961³, 95ff — WFuß, Die sogenannte Paradieserzählung, 1968.

Pein

Die in den Artikeln dieser Gruppe behandelten Vokabeln haben ihr Gemeinsames darin, daß sie eine bewußte und absichtsvolle Beeinträchtigung von Gesundheit oder Wohlsein eines anderen Menschen ausdrücken. Bei den von βάσανος *[basanos]* abgeleiteten Vokabeln hat diese entsprechend dem Grundgehalt des Wortes den Sinn der Prüfung und Erprobung, die eine bestimmte Antwort in Rede oder Verhalten erreichen will oder eine Wirklichkeit an den Tag bringen soll. κολαφίζω *[kolaphizō]*, ein nur in christl. Lit. belegtes Wort, meint das Schlagen mit der Faust, während das in diesem Art. mitverhandelte πληγή *[plægæ]* urspr. die Wunde als Folge eines Schlages, dann allgemeiner die — auferlegte — Plage (als → Strafe) kennzeichnet. Vgl. auch → Last, Mühe.

βάσανος

βάσανος *[basanos]* Qual · βασανίζω *[basanizō]* quälen · βασανισμός *[basanismos]* Quälerei · βασανιστής *[basanistæs]* Folterknecht

βάσανος *[basanos]*, aus dem Ägypt. entlehnt: Prüfstein für Gold (λυδία λίθος *[lydia lithos]* Bacchyl. fr. 14), ist seit Theognis und Pindar im profangriech. Sprachgebrauch belegt und hat urspr. die Bedeutung *Prüfungsmittel*, dann *Tortur, Folter* (Mittel der Erprobung!), schließlich ganz allg. *Qual*. I

In LXX findet sich die Wortgruppe hauptsächlich in 4Makk (20 von 30 Verbalstellen; 41 von 61 Belegen des Subst.) und in der Weish-Lit., ist also eine typische Wortprägung der hell. Epoche. Nur βάσανος *[basanos]* steht vereinzelt für hebr. Wörter, so 1Sam 6,3ff 4mal für *'āschām*, das ein Mittel zur Wiedergutmachung der Schuld bezeichnet; Ez 16,52.54 und 32,24.30 für *k*elimāh, Scham, Schmach*, und Ez 3,20 und 7,19 für *mikschōl*, das den Anstoß zur Sünde oder etwa zum Unglück meint. Konkret bezeichnet βάσανος *[basanos]* Ez 16,52.54 die Strafen Gottes über Jerusalem und Ez 32,24.30 die Strafen über die Heidenvölker. Andererseits heißt es Weish 3,1 von den Gerechten, daß keine Qual sie anrührt. II

In 2Makk 7,13 und oft in 4Makk (dort auch βασανισμός *[basanismos]*, das *Quälen:* 9,6; 11,2) werden Subst. und Verben von den Qualen jüd., in christl. Lit. von denen christl. Märtyrer gebraucht (1Clem; Eusebius Kirchengeschichte V,1,20,24). In den christl. Märtyrerakten findet sich auch häufig der abgeleitete Begriff βασανιστής *[basanistæs]*, *Folterknecht* (Mart. Pol. 2,3; vgl. Eusebius Kirchengeschichte V,1,24).

1) Im NT ist die Gruppe selten: βάσανος *[basanos]* findet sich 3mal bei Mt und Lk; βασανιστής *[basanistæs]* nur Mt 18,3f für den *Folterknecht;* βασανίζω *[basanizō]* 6mal in den Synopt., 5mal in Offb sowie 2Petr 2,8, und βασανισμός *[basanismos]* nur in Offb (5mal). III

a) βάσανος *[basanos]* steht Mt 4,24 von den körperlichen Qualen der Kranken, die Jesus heilt; Lk 16,23.28 von den Qualen, die der reiche Mann im Totenreich, dem τόπος τῆς βασάνου *[topos tæs basanou]*, dem *Ort der Qual*, erdulden muß.

b) Das Verb βασανίζω *[basanizō]* (Sprachgebrauch wie βάσανος *[basanos]*) hat im NT die allg. Bedeutung *quälen, bedrängen:* den Knecht des Hauptmanns von Kapernaum quält seine Krankheit (Mt 8,6); den Dämonen bereitet die Begegnung mit Jesus Qual (Mt 8,29 par); die Jünger auf dem Meer werden durch Wind und Wogen bedrängt (Mt 14,24; Mk 6,48). 2Petr 2,8 schildert, wie der gerechte Lot seine Seele durch die Wahrnehmung der zuchtlosen Werke der Sodomiten gequält fühlt. Offb 12,2 handelt von den Geburtswehen (βασανιζομένη τεκεῖν *[basanizomenæ tekeĩn]*) der schwangeren Frau. Nur in Offb ist βασανίζω *[basanizō]* von den Qualen gebraucht, die Folgen göttlicher Strafgerichte sind (9,5; 11,10; 14,10); insbes. handelt Offb 20,10 von den ewigen Qualen, die das göttliche Gericht über die antichristl. Mächte, über Satan, das »Tier« und den Falschpropheten bringt.

2) Das Wort βασανισμός *[basanismos]* findet sich 5mal in Offb. Im akt. Sinn ist es von den Quälereien gebraucht, die nach der fünften Posaune die eschatologischen »Heuschrecken« verursachen (9,5); pass. Sinn hat es 14,11 und 18,7ff. Offb 14,11 werden durch

den Engel die Anbeter des »Tieres« mit ewiger Qual bedroht; 18,7.10.15 handelt von dem βασανισμός *[basanismos]*, den die »Hure Babel«, dh die dem Gericht verfallene antichristl. Weltstadt, zu erleiden hat. Der Zusammenhang mit den Gerichten, die Gott am Ende der Tage ergehen läßt, ist überall deutlich. *W. Mundle*

κολαφίζω

κολαφίζω *[kolaphizō]* mit der Faust schlagen · πληγή *[plægæ]* Plage

Das Wort κολαφίζω *[kolaphizō]*, *mit der Faust schlagen*, findet sich weder in der klassischen Gräzität noch in LXX, sondern nur in der christl. Lit., aber auch im NT nur 5mal (Mt, Mk, Kor, 1Petr). Es ist abgeleitet von κόλαφος *[kolaphos]*, *Faustschlag*, das, seit Hippokrates bezeugt, im NT nicht vorkommt.

1a) In der Leidensgeschichte Mt 26,67; Mk 14,65 wird man κολαφίζω *[kolaphizō]* wörtlich verstehen müssen; in allgemeinerem Sinn bezieht sich das Wort auf die Schläge und Mißhandlungen, denen der Apostel oftmals während seiner Wirksamkeit, aber auch andere Christen in Verfolgungszeiten ausgesetzt waren (1Kor 4,11; 1Petr 2,20). Derartige πληγαί *[plægai]*, *Schläge*, erwähnt Paulus auch bei der Schilderung seines apostolischen Lebens (2Kor 6,5; 11,23); daher ist κολαφίζω *[kolaphizō]* gleichbedeutend mit ἐπιτίθημι πλᾶγάς *[epitithæmi plægas]* (Apg 16,23; vgl. Lk 10,30), *Schläge versetzen*.

b) Das im Profangriech. und in LXX gebräuchliche Wort πληγή *[plægæ]* kann auch die *Wunde* als Folge des Schlages bezeichnen (Jes 1,6; Jer 10,19; Offb 13,3.14) sowie die von Gott ausgehenden »Schläge«, dh seine *Strafen* (Ex 11,1; 12,13); 1Sam 4,8 bezeichnet πληγή *[plægæ]* die ägypt. *Plagen*; Offb 9,18.20; 15,1.6.8 usw. die *Strafen* des Endgeschehens, in denen sich der göttliche Zorn vollendet.

2) Bes. Beachtung fordert 2Kor 12,7. Hier redet der Apostel im Zusammenhang mit dem Pfahl (oder Dorn: σκόλοψ *[skolops]*), der ihm ins Fleisch gegeben ist, von dem »Engel des Satans«, der ihn mit der Faust schlägt. Der Apostel deutet mit diesen Worten auf ein ihn schmerzhaft quälendes Leidensschicksal hin, dem er durch den Willen Gottes unterworfen wurde. Auf sein Gebet um Befreiung von diesem Leiden hat er von dem Herrn die tröstende Antwort erhalten, die wir 2Kor 12,9 lesen: »Laß dir an meiner Gnade genügen« (L).

Die Frage nach der Art dieses Leidens hat die Ausleger viel beschäftigt. Bes. die ältere Auslegung dachte hier an Verfolgungen, geistliche Anfechtungen, schmerzliche Behinderungen seines Missionswirkens, die den Apostel getroffen haben. Die neuere Exegese denkt meist an ein Krankheitsgeschehen, das, wie zB Hi 2,6; Lk 13,16 zeigen, vom Apostel als Wirkung einer satanischen Macht verstanden werden konnte. Die Diagnosen, die man gestellt hat, gehen freilich weit auseinander. Zu Anfang des Jh. war die Meinung weit verbreitet, daß Paulus hier an epileptische Anfälle denke. Doch sind auch viele andere Vermutungen geäußert worden wie Hysterie, Malaria, Augenmigräne (Gal 4,15) u. a. m. (vgl. die Zusammenstellung bei Bauer[5], 872). Große Wahrscheinlichkeit hat die in Lietzmanns Handbuch mitgeteilte Annahme des Psychiaters K. Bonhoeffer, der auf periodische, endogene Depressionszustände schließt. Indessen sind die Angaben des Apostels nicht bestimmt genug, um sichere Schlußfolgerungen zu ermöglichen. *W. Mundle*

Lit.: JSchneider, Art. βάσανος etc., ThWb I, 1933, 559ff – KLSchmidt, Art. κολαφίζω, ThWb III, 1938, 818ff.

Pharisäer

Φαρισαῖος *[Pharisaios]* Pharisäer

Φαρισαῖος

I/II Φαρισαῖος *[Pharisaios]* ist die hellenisierte Form des aram. Wortes *perîšajjā* (von *prš* »trennen, absondern«, also »der Abgesonderte«), neuhebr. *pārūsch* und bezeichnet den Vertreter einer einflußreichen, religiösen Gruppe im Judentum. Die Bezeichnung ist bis zur Zeit des NT nur im hell. Judentum belegt (überhaupt nicht in LXX). Erst die rabb. Lit. belegt sie für den aram. Sprachbereich und zwar häufig in negativem Sinn. In der griech. Form wird das Wort dann bei Jos. und im NT verwendet. Wann die Bezeichnung aufkam, läßt sich nicht mehr genau feststellen (erste Belege aus der Zeit Hyrkanus I um 135 vChr). Seit dem 1. Jh. vChr (unter der Regierung Alexandras: 78–65 vChr) sind die Pharisäer jedoch die in der öffentlichen Meinung angesehenste und damit führende Gruppe des Judentums.

1) Josephus – selbst Pharisäer – kommt in seinen Schriften verschiedentlich auf diese Bewegung zu sprechen, wobei er sie – vermutlich seinen hell. Lesern zu Gefallen – als eine der vielen jüd. »Philosophien« (neben den Essenern, Sadduzäern und der »vierten Philosophie«; vgl. Bell. II,8, 2–14; und Ant. XVIII,1,3–6) bezeichnet. Vieles bleibt aber auch für uns in den Schriften des Josephus ungeklärt; so zB die Bedeutung des Namens. Da sich die Vertreter dieser Gruppe nie selbst mit diesem Namen benannten, sondern von sich selbst als den *ḥ*ᵃ*berîm* = *Genossen einer ḥ*ᵃ*bûrā*, eines *Verbandes*, sprachen, entsteht die Frage, ob es sich bei der Bezeichnung Φαρισαῖοι *[Pharisaioi]*, *Abgesonderte*, vielleicht um einen Spottnamen handelt, den die Gegner jenen Frommen beilegten. Aber wovon Abgesonderte? Es werden im wesentlichen drei Thesen vertreten:

a) Es handele sich um die Absonderung der Gruppe der Ἀσιδαῖοι *[Asidaioi]*, der *Frommen*, von Judas Makkabäus. Obwohl sie urspr. mit den Makkabäern gemeinsam gegen die Seleukiden kämpften, hätten sie nachher aus Protest gegen die Herrschaftsansprüche der Hasmonäer die Trennung herbeigeführt, die ihnen den Namen einbrachte.

b) Die Pharisäer seien aus der Gruppe der *Chaberim* (»Verbündeten«) hervorgegangen, die sich um 135 vChr vom übrigen Volk, das das → Gesetz nicht hielt, trennte, um die einzelnen Gesetzesvorschriften genau zu halten. Der Name ginge also auf die Absonderung einer Gruppe gesetzestreuer Frommer vom gesetz- und damit gottlosen Volk zurück.

c) Der Name spiele auf das »Aussondern«, dh Unterscheiden der einzelnen Vorschriften der Gesetze an. Denn »das Zentrum ihres Denkens und Handelns ist das Gesetz, das in immer neuen Wendungen und Bildern als Israels köstlichstes Kleinod gepriesen wird« (HLietzmann, aaO I,17).

Es spricht sehr viel dafür, daß die Gruppe ihren Namen dadurch erhielt, daß sie sich als die das wahre → Israel verkörpernde Gemeinschaft verstand und vom übrigen Volk distanzierte (These b).

2) Wesentlich für den Pharisäismus ist, daß er versuchte, »durch den Gehorsam gegen das Gesetz . . . die reine Gemeinde, das wahre Gottesvolk darzustellen, das sich für das Kommen des Messias rüstet« (ELohse, aaO 181).

Typische Merkmale sind:

a) Die bibl. Gesetzesvorschriften werden peinlich genau eingehalten (Verzehntung aller Waren, Beachtung aller Reinheitsvorschriften, der von Gott festgelegten heiligen Zeiten, der kultischen Handlungen usw.). Dabei ist bezeichnend, daß die *Halacha*, die religiöse Sitte, die als Auslegung des Pentateuch verstanden wird, als ebenso verbindlich gilt wie die bibl. Überlieferung (Antwort Schammais auf die Frage »Wieviel Torot habt ihr?«: »Zwei, die schriftliche und die mündliche Tora« Schab 31a). Bei Josephus lesen wir, daß »die Pharisäer eine große Anzahl von Gesetzesvorschriften dem Volke überliefert haben, die nicht im Gesetz Moses geschrieben stehen; dies ist der Grund dafür, daß die Sadduzäer sie verwerfen und erklären, wir müßten nur solche Vorschriften für obligatorisch achten, die im geschriebenen Gesetz stehen, nicht aber solche, die von der Tradition der Vorväter abgeleitet sind. Um dieses Problem sind unter ihnen große Schwierigkeiten ausgebrochen« (Ant. XIII 10,6; zitiert bei Enslin). Die pharisäischen Schriftgelehrten legten in einer kasuistischen Exegese die Gesetze verbindlich aus. Diese Kasuistik führte zT zu äußerst kuriosen Streitfragen und Entscheidungen einzelner Gelehrter: zB ob ein am Sabbat gelegtes Ei gegessen werden darf oder nicht (Schammai: ja; Hillel: nein). So werden fast alle Gebiete menschlichen Lebens erfaßt und durch eine Fülle von Einzelvorschriften reglementiert. Die Pharisäer wollten damit aber nicht das Gesetz zerstören, sondern sie »versuchten durch ihre Auslegungstätigkeit (ihre mündlichen Gesetze) das alte Gesetz dem neuen Leben anzupassen in dem festen Glauben, daß Gott von Anfang an jede neuauftretende Möglichkeit im Gesetz vorgesehen habe« (Enslin, aaO 1449). Die Pharisäer gingen in der Einhaltung der Gesetze dem Volk mit gutem Beispiel voran, indem sie selbst zusätzlich die strengen, sonst nur für Priester verbindlichen Reinheitsvorschriften einhielten.

b) Im Gegensatz zu den Essenern (völlige Ohnmacht des menschlichen Willens gegen Gott) und den Sadduzäern (unbeschränkte Willensfreiheit) halten die Pharisäer an einer bedingten Wil-

lensfreiheit des Menschen fest. Der Mensch kann zwar nicht Gottes Willen durchkreuzen, aber er hat die Möglichkeit, im Rahmen des göttlichen Planes gut oder böse zu handeln (vgl. Jos. Ant. XVIII,1,3).

c) Die Pharisäer übernehmen die zT aus dem Persischen und dem Hellenismus stammenden – weitgehend ins Volk eingedrungenen – Vorstellungen von der → Auferstehung, von einem → Gericht nach dem Tode und von überirdischen Wesen (ausgeprägte Engelvorstellungen, Teufel, Zwischenwesen etc.). Während die Pharisäer glauben, diese Lehren aus den heiligen Schriften herauslesen zu können, lehnen die Sadduzäer diese Vorstellungen als mit der Heiligen Schrift unvereinbar ab (vgl. Apg 23,6ff).

d) Seit dem Sturz der Hasmonäer verzichtet der Pharisäismus im Gegensatz zum Zelotentum strikt auf die Anwendung von Gewalt. Gott selbst wird durch sein Eingreifen die Wende herbeiführen und sein Volk befreien.

e) Die Pharisäer erwarten den Messias (→ Jesus Christus, Art. Χριστός); die Sadduzäer nicht.

Indem der Pharisäismus beweglich genug war, sich auf die Gegebenheiten eines veränderten Lebens einzustellen, wurde er zur geistig prägendsten Kraft im Judentum zZt Jesu. Da er aber die Erfüllung der Gesetze überbetonte, geriet der Pharisäismus bald in starke Verengung und in einen starren Formalismus.

III Im NT werden die Pharisäer nur in den vier Evgg. (bes. häufig bei Mt [29mal] und bei Lk [27mal]), in der Apg und einmal bei Paulus (Phil 3,5) genannt.

Im Pharisäismus begegnet Jesus das um wahren → Glauben und Gehorsam (→ Hören, Art. ἀκούω B) Gott gegenüber sich mühende → Israel, das jedoch im Formalismus völlig erstarrte und sich damit gerade das versperrte, was es suchte: Gott zu gefallen. So werden Jesus und die Pharisäer bei Mt, Mk und Joh (mit Ausnahme des Nikodemus) konsequent als erbitterte Gegner geschildert (vgl. Mk 3,6; 12,13; Mt 12,14; die Οὐαί- /Ouai-/ = *Wehe*-Rufe Jesu Mt 23; Joh 11,46f.57 u. ö.).

1) Auffallend ist, daß Lk die Pharisäer nicht allg. als jesusfeindlich hinstellt: Nach Lk ist Jesus zu Gast bei angesehenen Pharisäern und hat mit ihnen Tischgemeinschaft (Lk 7,36f; 11,37; 14,1). Lk 13,31 wird sogar berichtet, daß Pharisäer Jesus warnen, als Herodes ihm nach dem Leben trachtet. Pharisäer sind Glieder der christl. Gemeinde (Apg 15,5) etc. Enslin meint: »Das gespannte Verhältnis zu Jesus . . . wurde zur Kirche nachher milder (Apg 5,34; 15,5; 23,9)« (aaO 149). Es ist durchaus denkbar, daß Lk aus den Erfahrungen der ersten Gemeinde das Bild der Pharisäer in seinem Ev. leicht korrigiert. Jenes lukanische Sondergut, in dem Jesus Gast bei Pharisäern ist, scheint aber vielmehr ein Stilmittel des 3. Evangelisten zu sein, um auf bestimmte Auseinandersetzungen und Jesuslogien hinzuführen. Aus den Streitreden heraus wäre dann jeweils der Rahmen entstanden. Daß die Szenen historisch sind, ist unwahrscheinlich, da die Pharisäer kaum einen Wanderprediger zu Tisch gebeten hätten, der so massiv gegen ihre Reinheitsvorschriften verstößt (vgl. Lk 11,38). Auch bleibt zu fragen, warum einem Menschen, der der Tischgemeinschaft würdig geachtet wird, die allg. Höflichkeitsformen (Kuß, Salbung, Fußwaschung) versagt werden sollten (Lk 7,44ff). Wie dem auch sei, aufs Ganze gesehen zeichnet auch Lk die Begegnung zwischen Pharisäern und Jesus als unerbittlichen Kampf um die wahre Gerechtigkeit des Menschen.

2a) Zu schweren Differenzen führt die Gleichsetzung der mündlichen Tradition mit dem at. Gesetz. Der hier entstehende Gegensatz wird erst von dem unterschiedlichen Gottesverständnis Jesu und der Pharisäer her deutlich. Für den Pharisäer ist Gott primär der Fordernde, für Jesus der Gütige und Barmherzige. Zwar leugnet auch der Pharisäer die Güte und Liebe Gottes nicht, aber sie besteht für ihn in der Gabe der Tora und in der Möglichkeit, das dort Geforderte zu erfüllen (vgl. Abot 3,14). Im Einhalten der mündlichen Tradition bzw. der davon abgeleiteten Regel sieht der Pharisäer den Weg zur Erfüllung der Tora (vgl. Mk 7,3.5; Mt 12,2ff; 15,1ff). Die einzelnen Vorschriften stehen dabei völlig gleichrangig nebeneinander. Dagegen zitiert Jesus (Mt 12,7) Hos 6,6 (»Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer«) und verankert damit, wie Mt 22,34–40, die gesamte Gesetzesauslegung im Liebesgebot. Da Gott selbst der Liebende ist, werden in der Nächstenliebe alle anderen Gebote erfüllt (vgl. Joh 8,3–11). Indem also Jesus das doppelte Liebesgebot (Mt 22,34–40) zur Ausle-

gungsnorm erhebt und damit die Verbindlichkeit der mündlichen Tradition ablehnt (vgl. Lk 11,38–42), gerät er in Konflikte mit der pharisäischen Kasuistik (Lk 6,7; 13,3–6 u. ö.).

b) Jesus hat die Absonderung der Pharisäer von den Ungebildeten und Sündern (Mt 9,11; Mk 2,16; Lk 5,30 u. ö.) als Lieblosigkeit zurückgewiesen. Wenn es den Pharisäern um Gottes Gericht, um Vergebung, um das heilige Volk Israel geht, dann kann er, Jesus, nichts anderes als die Schäden seines Volkes heilen, dh den Hilflosen und Kranken Gottes Liebe bringen (Mt 9,12ff; Mk 2,17 u. a.). Gesunde sind die Pharisäer wirklich, insofern sie Gottes Gebote ernst nehmen (Mt 23,27). Ihre Schuld entsteht, indem sie durch ihr Gesetzesverständnis jegliche Verbindung zum Kranken durchtrennen (Mt 23,13).

c) Durch diese Trennung geraten die Pharisäer letztlich in einen Widerstreit zwischen dem, was die Tora fordert, und dem, was sie tun (Mt 23 die Wehe-Rufe). Dh die kasuistische Gesetzesauslegung mit der Konsequenz der Trennung von allem Unreinen (Sünder) führt die Pharisäer zu einem ausgeprägten Verdienstdenken (→ Lohn, Art. μισθός). In diesem Verdienstgedanken liegt die verhängnisvolle Selbsttäuschung, die den Pharisäern den Vorwurf der Heuchelei Menschen gegenüber und des Hochmutes Gott gegenüber einbringt (vgl. Lk 18,10ff).

Das Gottesverständnis und das daraus entstandene Gesetzesverständnis macht die Pharisäer blind (vgl. Mt 23,26; Mk 9,40) gegenüber dem wahren Angebot und Anspruch Gottes, der ihnen in Jesus begegnet. Die Tragik liegt darin, daß die Pharisäer Gott ernsthaft suchen; aber weil in ihrer Tradition ein bestimmtes Gottesbild erstarrt ist, entscheiden sie sich gegen Jesus (vgl. Mk 3,6 u. ö.) und damit gegen Gott (vgl. Mt 12,24–32; Lk 11,43–54). Somit wird im NT der Pharisäer zum Typus für eine Haltung, die nicht mehr allein für das Judentum zutrifft. *D. Müller*

Lit.: MWeber, Das antike Judentum, Ges. Aufs. III, 1921, 401ff – WBeilner, Christus und die Pharisäer. Exegetische Untersuchung über Grund und Verlauf der Auseinandersetzungen, 1959 – LBaeck, Paulus, die Pharisäer und das NT, 1961 – ELDietrich, Art. Pharisäer, RGG V, 1961³, 326ff – ders., Art. Sadduzäer, RGG V, 1961³, 1277ff – RHerford, Die Pharisäer, 1961 – ELohse, Art. Pharisäer, EKL III, 1962², 181f – ders., Art. Sadduzäer, EKL III, 1962², 743 – JSchmid, Die Pharisäer, Bibel und Leben 3, 1962, 270ff – KSchubert, Die jüd. Religionsparteien im Zeitalter Jesu, in: Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens, hrsg. v. KSchubert, 1962, 15ff – JJeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu, 1963³, 278ff – RMeyer, Art. Σαδδουκαῖος, ThWb VII, 1964, 35ff – WGKümmel, Jesus und die Rabbinen, in: Heilsgeschehen und Geschichte, 1965, 1ff – HPWeiß, Der Pharisäismus im Lichte der Überlieferung des Neuen Testaments, SSAW. PH 110/2, 1965, 90ff – PWinter, Sadduzäer und Pharisäer, 1966 (= Kontexte 3, 43ff) – WGrundmann, Die Pharisäer, in: Umwelt des Urchristentums I, hrsg. v. JLeipoldt/WGrundmann, 1967⁵, 269ff – JWellhausen, Die Pharisäer und die Sadduzäer, 1967³ – WFoerster, Neutestamentliche Zeitgeschichte I, 1968⁴, 122ff – HMerkel, Jesus und die Pharisäer, NTS 14, 1967/68, 194ff – ASchalit, König Herodes, 1969, 513ff.737ff – JMaier, Geschichte der jüdischen Religion, 1972, 66ff – JBowker, Jesus and the Pharisees, 1973 – CThoma, Der Pharisäismus, in: Literatur und Religion des Frühjudentums, 1973, 254ff.

Predigt → Verkündigung

Presbyter

πρεσβύτερος

πρεσβεύω *[presbeuō]* älter sein; Gesandter sein; gebieten · πρεσβύτερος *[presbyteros]* älter, Ältester · πρεσβυτέριον *[presbyterion]* Ältestenrat, -würde · πρεσβύτης *[presbytæs]* alter Mann · πρεσβεία *[presbeia]* Würde (des Ältesten), Gesandschaft · προΐστημι *[prohistæmi]* vorsetzen · κυβέρνησις *[kybernæsis]* Leitung

I 1a) Der Komparativ πρεσβύτερος *[presbyteros], älterer,* und der Superlativ πρεσβύτατος *[presbytatos], ältester,* finden sich schon bei Homer, das Simplex πρέσβυς *[presbys], alt,* jedoch erst bei Pindar als poetische Umschreibung für πρεσβύτης *[presbytæs], alter Mann* (gemeinsame Wurzel πρεσβ- *[presb-], alt,* vgl. lat. *prisc-*). Die Wortgruppe bezeichnet zunächst wohl das vergleichsweise *Ältere,* dann das *Gewichtigere* (zB τὰ τοῦ θεοῦ *[ta tou theou], das Göttliche,* im Vergleich mit τὰ τῶν ἀνθρώπων *[ta tōn anthrōpōn],* dem *Menschlichen,* Hdt. V,63; oder »nichts halte ich für wichtiger – πρεσβύτερον *[presbyteron]* – als Besonnenheit« Eur. Frg. 959), schließlich das *Geehrtere.* Den Älteren kommt in der gesellschaftlichen Ordnung auf Grund ihrer Erfahrung und Weisheit Ansehen und Autorität zu (vgl. Aristot. Eth. Eud. I,4p.1215a 23 οἱ σοφοὶ καὶ πρεσβύτεροι *[hoi*

sophoi kai presbyteroi, die Weisen und Älteren). Ein abwertender Klang – etwa im Sinne von gebrechlich, schwächlich und überholt – fehlt (anders bei παλαιός *[palaios]*, → *alt*).

b) Dieser Bedeutungsgehalt des – meist mit dem höheren Lebensalter verbundenen – größeren Ansehens bestimmt auch den Gebrauch der übrigen Vokabeln der Wortgruppe. So bezeichnet das Subst. πρεσβύτης *[presbytæs]* (seit Aischyl.) das *Alter*, die *Würde* oder auch den *alten* bzw. *älteren Mann*, der nicht mehr νεανίσκος *[neaniskos]*, *junger Mann*, also wohl über 50 Jahre ist; das Fem. πρεσβῦτις *[presbytis]* (ebenfalls seit Aischyl.) die *alte Frau*.

c) Seit Hdt. VII,2 und Soph. Oed. Col. 1422 begegnet das Verb πρεσβεύω *[presbeuō]* einerseits für *älter* bzw. *ältester sein*, dann auch in der Bedeutung *den ersten Platz einnehmen* (Soph. Ant. 720). Entsprechend meint πρεσβεία *[presbeia]* zunächst das *Recht* bzw. die *Würde der Ältesten* (Aischyl. Pers. 4), dann überhaupt den *Rang*, die *Würde* (Plato Resp. 509b).

d) Von daher treten die Vokabeln der Wortgruppe auch für institutionelle gesellschaftliche Funktionen ein, für die die Altersweisheit als Voraussetzung angesehen wird: πρεσβεύω *[presbeuō]* wird gebraucht für die Tätigkeit des Gesandten, der die ihn sendende Gemeinschaft repräsentiert und für sie *verhandelt* (Hdt. V,93; Med.: *durch Gesandte verhandeln*), und πρεσβεία *[presbeia]* für *Gesandtschaft* bzw. den oder die *Gesandten* (dafür auch πρεσβευτής *[presbeutæs]*, Aischyl. Suppl. 727). Von der Vorrangstellung her ergibt sich im dorischen Raum neben der Repräsentanz nach außen auch das Weisungsrecht innerhalb der (politischen) Gemeinschaft, so daß das Verb die Bedeutung *gebieten* annehmen und πρεσβύτερος *[presbyteros]* zur Bezeichnung eines institutionalisierten Amtes werden kann: In Sparta werden die *Vorsitzenden* der Kollegien der Ephoren (IG 6,552,11), der νομοφυλάκων *[nomophylakōn]* (IG 6,555b,19) und der συναρχία *[synarchia]*, der Magistratsversammlung, so genannt. Außer in Sparta ist in Griechenland selbst der Begriff aber nicht institutionell geprägt, sondern Bezeichnung für die Seniorität im Unterschied zu den Jüngeren.

In Ägypten jedoch taucht der Plur. πρεσβύτεροι *[presbyteroi]* als Bezeichnung der *Vorstandsmitglieder* zB von Genossenschaften (PTebt I,13,5) oder Innungen, aber auch von Kultgenossenschaften, sowie für die Organe dörflicher Selbstverwaltung (mit richterlichen und Verwaltungsaufgaben, aber nur für ein Jahr gewählt) auf.

2) προΐστημι *[prohistæmi]*, seit Hom. Il. 4,156 belegt, aber erst seit ca. 5. Jh. breiter bezeugt, heißt *vor* bzw. *über* (*jemanden* oder *etwas*) *setzen* (Med.: *vortreten, vorstehen, regieren*, zB Hdt. I,69) und wird – bes. als Part.-Form προϊστάμενος *[prohistamenos]* – für die Führungsfunktionen in der Armee, im Staat oder in einer Partei gebraucht (Hdt. I,59; III,82; Plato Laches 197d). Eine derartige Stellung ist verbunden mit der Aufgabe des Wachens, also der Verantwortung (Hdt. IX, 107) und des Beschützens der Untergebenen (Demosth. Or. 10,46; P Fay. 13,5), so daß die Verbformen den Gehalt von *beistehen, sorgen für*, ja sogar *sich befassen mit* ausdrücken können.

3) Schließlich ist zu nennen das vermutlich einer im Mittelmeerraum benutzten Seefahrersprache entstammende Verb κυβερνάω *[kybernaō]*, verwandt mit lat. *gubernare, regieren, führen* (Hom. Od. 3,283), das urspr. für die Tätigkeit des *Steuermanns* (κυβερνήτης *[kybernætæs]*; Hom. Il. 19,43; Hdt. II,164) gebraucht wurde. Später hat Plato (Phaedr. 247c) das Subst. auch auf den leitenden *Staatsmann* übertragen und dessen Tätigkeit (vgl. den dt. Ausdruck »Staatsschiff«!) mit κυβέρνησις *[kybernæsis]*, *Leitung*, bezeichnet (Resp. 488b). Seit Pindar bereits wird auch das Leiten und Regieren der Gottheit mit Vokabeln dieses Wortstamms beschrieben.

II 1) In der LXX treten die Vokabeln der Wortgruppe πρεσβ- *[presb-]* für drei Bedeutungskreise auf:

a) für das hebr. Äquivalent *zāqēn* (urspr. *Bartträger*, also vollberechtigter *Mann*, dann *Greis*) im Sinne des an Lebensjahren Älteren gegenüber dem Jüngeren ist ca. 30mal πρεσβύτης *[presbytæs]* eingetreten (Eli, der alte Mann 1Sam 2,22; oder in der differenzierenden Zusammenordnung von Älteren und Jüngeren Jes 20,4). Auch πρεσβεῖον *[presbeion]* steht (Ps 70[71],18 und Gen 43,33) für das *hohe Lebensalter* bzw. das (durch Erstgeburt gegebene) *Recht des Ältesten*. Während πρεσβύτης *[presbytæs]* fast ausschließlich in dieser Bedeutung (vereinzelt für andere oder ohne hebr. Äquivalente) vorkommt, findet sich für *zāqēn* zahlenmäßig noch häufiger (50 von insgesamt ca. 150 Belegen) der Komparativ πρεσβύτερος *[presbyteros]*, vor allem in Gen (zB 18,11 u. ö. für das Alter von Abraham und Sara; 19,4ff für den alten Lot), den Pss, der Weisheits-Lit. sowie in 1 und 2Kön;

b) für den bzw. die Ältesten (Mehrheit aller Belege; der Sing. nur selten) als eine je nach der historischen Situation unterschiedlich zu bestimmende Gruppe von Männern in einem Stamm, Geschlecht, Volk oder Siedlungsverband (zum einzelnen s. u. 4). Die Würde der einem Ältesten eigenen Stellung meint der einzige vorchristl. Beleg von πρεσβυτέριον *[presbyterion]* Sus 50 nach Theodotion (vgl. dazu JJeremias, πρεσβυτέριον, 132).

c) πρεσβευτής *[presbeutæs]* und πρέσβυς *[presbys]* drücken an einigen Stellen aber auch die klassische Bedeutung *Gesandter, Unterhändler, Sprecher* aus (das Verb πρεσβεύω *[presbeuō]* fehlt): πρεσβευτής *[presbeutæs]* ist 2Chron 32,31 für *lits* im Hiph., *das Wort führen*, eingetreten (1Makk weitere 5 Belege), πρέσβυς *[presbys]* in Num 21,20; 22,5; Dtn 2,26 für *mal'āk*, Jes 57,9 für

tsīr, beides *Bote* (weitere Belege ohne Äquivalent bei Jes und 1Makk). Aufs Ganze tritt diese Bedeutung also deutlich zurück, was in der andersartigen Konzeption der jüd. Schaliach-Institution mindestens mit begründet sein dürfte (→ Apostel, II).

2) προΐστημι *[prohistæmi]* ist nur 8mal vertreten, immer ohne hebr. Äquivalent und in der Bedeutung vom *Vorstehen* des Hauswesens (2Sam 13,17; Am 6,10) oder *Regieren* des Volkes (1Makk 5,19) bis zum *Mühe machen* (Jes 43,24).

3) κυβερνάω *[kybernaō]* und κυβέρνησις *[kybernæsis]* begegnen nur einige Male in der Weisheits-Lit. und haben in den Spr den Gehalt des hebr. *tachbūlōth, kluge Überlegungen*, aufgenommen (κυβέρνησις *[kybernæsis]* als Regierungsfunktion Spr 1,5; 11,14; κυβερνάω *[kybernaō]* aber auch für listige böse Pläne Spr 12,5). κυβερνήτης *[kybernætæs]* (für hebr. *chōbēl*) meint Ez 27,8.27f den *Schiffslenker*.

4) Sind im Hinblick auf die Kennzeichnung des Lebensalters – abgesehen vom Recht des → Erstgeborenen – theol. Momente nicht gegeben und werden in der Gesandten-Nuance solche ebensowenig erkennbar, so gewann das seinem Ursprung nach weder religiös noch kultisch, sondern soziologisch-politisch bestimmte Ältesteninstitut für die Lebensordnung Israels und der jüd. Synagogengemeinde erhebliche Bedeutung. Diese Einrichtung war wie in anderen Völkern der alten Welt (vgl. Gen 50,7 die Ältesten der Ägypter) der Volkwerdung Israels bereits vorgegeben; jedenfalls ist sie in allen Überlieferungsschichten des AT bereits vorausgesetzt (vgl. Bornkamm, ThWb VI,655): Älteste sind fester Bestandteil der patriarchalischen Sippen- und Stammesordnung, in der den Häuptern der Geschlechter eine kaum bestrittene, wenn auch unterschiedlich qualifizierte Autorität eignete. MNoth sieht die israelitischen Ältesten als die eigentlichen Führer des Volkes beim Verlassen Ägyptens an, deren wirkliche Rolle aber in der Überlieferung durch die überragende Gestalt des Mose überlagert worden sei (Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, 172ff).

Der stufenweise Wandel der Ältesten-Auffassung ist im AT deutlich erkennbar:

a) Ein Rest des frühesten Verständnisses dürfte noch in dem jahwistischen Abschnitt Ex 12, 21–27 vorliegen; wenn alle Ältesten Israels (LXX übers. hier mit γερουσία *[gerousia]*, *Seniorenschaft*) zusammengerufen und ihnen die Anweisung für die Passahfeier in den *mischpᵉchōt*, den *Geschlechtern* bzw. *Großfamilien, Sippen* gegeben wird, so ist an diejenigen gedacht, die in diesen durch Blutsverbindung zusammengehörigen Verbänden (LXX: συγγένεια *[syngeneia]*, *Verwandtschaft*) das maßgebende Wort zu sagen haben.

b) War schon Ex 12 der Ausdruck »Älteste Israels« gebraucht (die Geschlechter also bereits als Unterteile des Gesamtvolkes gesehen), so tritt der Ursprung der Institution in der übrigen jahwistischen und elohistischen Tradition weitgehend zurück zugunsten eines Verständnisses der Ältesten als Repräsentanten Gesamtisraels, die als erste und damit für alle anderen Augen- und Ohrenzeugen des Geschehens sind: Ihnen soll Mose Jahwes Rettungsbeschluß mitteilen, und sie sollen Zeuge seiner Interpellation am Pharaonenhof sein (Ex 3,16.18; 4,29; LXX wieder γερουσία *[gerousia]*), sie erleben das Quellwunder am Horeb mit (Ex 17,5), nehmen am Mahl mit Jethro teil (Ex 18,12), ihnen wird Gottes Bundesangebot am Sinai vorgelegt (»das ganze Volk«! Ex 19,7f; LXX v. l. tragen auch Ex 34,30.32 πρεσβύτεροι *[presbyteroi]* ein), und sie sind Zeugen der Bestrafung Dathans und Abirams (Num 16,25). Daß die Bezeichnung »Älteste« für eine ansehnliche Zahl von Männern gilt, wird gerade daraus erkennbar, daß Mose zweimal mit der Auswahl von 70 »aus den Ältesten Israels« gewissermaßen eine Repräsentation der Repräsentanten bildet: Ex 24,1 beim Bundesschluß am Sinai und Num 11,16ff, als das Murren des Volkes mit der Gabe von Wachteln und Manna beantwortet werden soll; die Überlieferung ist im Judentum (und auch in der christl. Tradition) so verstanden worden, daß das (urspr. ethnische) Ältestenamt hier durch Beauftragung und Geistbegabung eine neue, dh aber seine eigentliche Amtsfunktion im Rahmen des Mosaischen Bundes erhält (vgl. dazu sachlich auch Ex 18,13ff und Dtn 1,9ff, obwohl hier die in Richterfunktionen eingesetzten Männer nicht als Älteste bezeichnet werden). Ohne Frage steht diese Qualifikation des richterlich entscheidenden ehrenvollen Amtes auch im Hintergrund von Jes 24,23 und hat später als Typos die rabb. Ordination bestimmt, wie die Zahl 70 bei der Bildung des Synhedriums bedeutsam wird (s. u. f.).

c) Im Unterschied zu dieser auf das wandernde Gottesvolk als Gesamtheit bezogenen Amtsauffassung rückt mit der Seßhaftwerdung ein anderer Aspekt in den Vordergrund, der aber – berücksichtigt man die soziologische Veränderung – eine deutliche Modifizierung der ersten darstellt. Wie der Lebensrahmen des einzelnen nun stärker durch die Wohn- und Siedlungsgemeinschaft bestimmt wird, so erscheinen die Ältesten jetzt als die maßgebenden Männer der örtlichen Siedlungsgemeinschaften, als eine Art Stadtadel, wie ihn auch die Kanaanäer kannten (zB Jos 20,4; 1Sam 16,4; vgl. Ri 11,5ff; Ruth 4,2ff; 1Sam 30,26ff). Daß in den Städten Älteste richterliche, politische und militärische Entscheidungen treffen, gilt nach der Überlieferung nicht nur für israelitische, sondern auch für fremde Städte wie Gibeon (Jos 9,11), Sukkoth (Ri 8,14. 16) und Sichem (Ri 9,2: 70 Männer): Die gesellschaftliche Struktur ist gleichermaßen aristokratisch-patriarchalisch.

Indessen behält auch für die Führungsschicht der einzelnen Stämme (zB 2Sam 19,12) und auch der Gesamtheit Israels die Ältestenbezeichnung weiterhin Gültigkeit: Die Ältesten treffen die Entscheidung, die Lade gegen die Philister »einzusetzen« (1Sam 4,3), sie fordern die Einführung des Königtums, und wie sehr die Könige auf ihr Wohlwollen angewiesen waren, zeigen Sauls Bitte an Samuel (1Sam 15,30), Davids Throngewinnung (2Sam 3,17; 5,3) und -gefährdung (2Sam 17,4.15; 19,12), ihre Rolle als Rehabeams Königsmacher (1Kön 12,6ff; 2Chr 10,6ff) und Ahabs Rückversicherung und Manipulationsversuch (1Kön 20[21],7f; 21[20],8.11). Als Repräsentanten des ganzen Volkes erscheinen sie zuletzt bei Salomos Tempeleinweihung 1Kön 8; 2Chr 5 neben den Häuptern der Stämme und Geschlechter. Ihre kritische, gelegentlich konspirative Haltung gegenüber der Monarchie dürfte nicht zuletzt darin begründet sein, daß durch den Aufbau einer königlichen Beamtenschaft und des Gewichtes der Hausmacht ihr Einfluß gefährdet war.

d) Das Ergebnis dieser Entwicklung läßt das Dtn erkennen: Aus den gesamtpolitischen Führungsfunktionen verdrängt, blieb den Ältesten die Autorität in der örtlichen Gemeinschaft, die wesentlich in den ihnen nun zugewiesenen richterlichen Funktionen bestand. Sie haben – zusammen mit den wohl beamteten Richtern (vgl. Dtn 21,2; 25,8) – über der Einhaltung der mosaischen Gesetzesbestimmungen zu wachen (nach Dtn 31,9 werden sie ihnen zusammen mit den Priestern übergeben!), wobei ihr Verhältnis zu diesen Richtern ebenso wenig durchsichtig ist wie die Frage, ob die Dtn 1,15 neben (seltsamerweise militärisch bezeichneten) Tausend- und Hundertschaftsführern erwähnten Amtsleute (*schōterim*) nun als Älteste – im Sinne von Mitgliedern der Gerousia – angesehen werden sollen oder nicht. Die alte Repräsentanten-Struktur ist von einer neuen staatsrechtlichen überlagert, der Begriff beibehalten, aber umfunktioniert. Sachlich ist damit verbunden die Prägung der Institution als Bewahrerin des Überkommenen vom Gesetz und vom lokalen Brauch her.

e) Wie stark die Position der Ältesten verwurzelt war, zeigt sich nach dem Ende des Königtums und der Exilierung großer Teile des Volkes: Älteste sind es, die nun noch einmal als Bewahrer und Vertreter der jüd. Gemeinschaft in Erscheinung treten, und zwar sowohl im Exil (Jer 29[36],1) als auch im Mutterland (Ez 8,1ff; vgl. auch die Ältesten des Landes, die Jer 26[33],17 für den Propheten eintreten). Zugleich aber hat sich in dieser Zeit ein Wandel vollzogen: Mit der Ablösung der Geschlechter durch die Vaterhäuser gewinnen einzelne Familien auch im Volksganzen eine Vorrangstellung, und so treten deren Häupter nun zugleich als aristokratische Führungsschicht auf (vgl. Esra 8,1ff): der hebr. Ausdruck *sib* für diese Familienhäupter (Esra 6,14 u. ö.) wird in LXX ebenfalls mit πρεσβύτερος *[presbyteros]* wiedergegeben. Obwohl Esra 10,14 den Fortbestand auch des deuteronomischen Stadtältestenamtes erkennen läßt, hat sich das Gewicht zur aristokratischen Oberschicht verlagert: Neh 5,17 findet sich am Tisch des Statthalters täglich eine Notabelnversammlung von 150 Männern ein, ohne erkennbare rechtliche Funktion, aber gewiß nicht ohne Einfluß.

f) Für die Wende vom 3. zum 2. Jh. vChr, unter dem Seleukiden Antiochus III., ist in Jerusalem die Existenz eines aus 70 (bzw. 71) Mitgliedern bestehenden Ältestenrates, des Synhedriums, nachweisbar (vgl. Jos. Ant. 12,138ff); werden dessen Mitglieder – analog der griech. γερουσία *[gerousia]* und dem röm. *senatus* – zunächst noch generell als πρεσβύτεροι *[presbyteroi]* bezeichnet, so unterscheidet das Wort zunehmend die wohl aus den Jerusalemer Patrizierfamilien stammenden Laienmitglieder von denen aus den priesterlichen Familien einerseits und (erst seit ca. 70 vChr) denen aus den Reihen der Schriftgelehrten andererseits. Das NT dürfte darin die historische Realität wiedergeben, daß diese Presbyter wesentlich auf seiten des sadduzäischen Priesteradels standen, jedoch den geringsten Einfluß hatten (die Evangelisten nennen sie in den Aufzählungen meist zuletzt), während die immer mehr die eigentliche Führung übernehmenden Schriftgelehrten meist dem orthodoxen Pharisäertum zugehörten.

g) Nach der Zerstörung Jerusalems (70 nChr) erfährt der *zāqēn*-Begriff eine neue inhaltliche Bestimmung: Dem neu gebildeten, nun allein auf die Gesetzesauslegung und -anwendung beschränkten Synhedrium von Jabne gehören ausschließlich Schriftgelehrte an, und der Ältestenbegriff findet in der Folge Verwendung als Ehrentitel hervorragender Theologen; er setzt, wenn nicht die Zugehörigkeit zum Rat, so jedenfalls die Ordination voraus (vgl. bSanh 11,1–4). Daneben werden freilich auch die Vorsteher der jüd. Synagogengemeinden, in denen die alte Ortsgemeindestruktur fortlebt (vgl. dazu noch die Ältesten von Betylua Jdt 6,16.21 u. ö.), πρεσβύτεροι *[presbyteroi]* genannt, also die Inhaber der Leitung und Wahrer der überkommenen Ordnung (Disziplinargewalt); neben Lk 7,3 auch inschriftlich belegt. Etwa vom 2. Jh. nChr ab verliert das Wort in den jüd. Gemeinden seinen Funktionswert und wird durch andere (in der Diaspora meist griech.) Ausdrücke abgelöst; es findet sich dann häufig noch als Ehrentitel von Patrizierfamilien.

5) In der Gemeinschaft von Qumran ist zwar die Bezeichnung »Älteste« noch gewahrt, aber ohne eigenen Amtscharakter. Während 1QM XIII,1 sie neben Priestern und Leviten bei der Beschreibung der Schlachtordnung nennt, also wohl am ehesten an die Geschlechtshäupter denkt, nehmen nach CD IX,4 und 1QS VI,8 in der Sitz- und Rangordnung »Älteste« den Platz hinter dem (bzw. den) Priester(n) ein und sind nach jenen kompetent für Auskünfte und Rechtsentscheidungen, dh in der Kenntnis des richtigen Verhaltens nach dem Gesetz.

1a) Auch im NT ist unter den Vokabeln der Wortgruppe πρεσβύτερος *(presbyteros)* so beherrschend (65 Belege, s. u. 2), daß die übrigen nur am Rande erwähnt zu werden brauchen: πρεσβεία *(presbeia)* findet sich nur in Gleichnissen (Lk 14,32; 19,14), und zwar im Sinne einer *politischen Abordnung* bzw. *Gesandtschaft*. Das Verb πρεσβεύω *(presbeuō)* hat Paulus 2Kor 5,20 einmal benutzt, um dadurch den offiziellen Charakter der von ihm überbrachten Versöhnungsbotschaft zum Ausdruck zu bringen: ὑπὲρ Χριστοῦ οὖν πρεσβεύομεν ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν *(hyper Christou oun presbeuomen hōs tou theou parakaloụntos di hæmōn)*, *für Christus treten wir als Gesandte auf, so daß Gott gleichsam durch uns ermahnt* (nämlich die geschehene Versöhnung anzunehmen; in gleichem Sinne auch Eph 6,20). — πρεσβύτης *(presbytæs)* und πρεσβῦτις *(presbytis)* weisen Lk 1,18; Tit 2,2f und Phm 9 einfach auf das hohe bzw. höhere Lebensalter hin (*alt*). — πρεσβυτέριον *(presbytẹrion)* ist von Lukas Lk 22,66 und Apg 22,5 für das jüd. Synhedrium (s. o. II,2f) gebraucht; daneben findet es sich nur noch 1Tim 4,14, wo es die *Ältestenwürde* bezeichnet, die durch → Handauflegung verliehen wird, wobei nicht gesagt wird, w e r die Ordination vollzieht (JJeremias, πρεσβυτέριον, 132, faßt τοῦ πρεσβυτερίου *(tou presbyterịou)* auf als Gen. finalis — gegen Dibelius, HNT 13, zSt., und ELohse, Ordination, 82, die darin ein christl. Presbyterium als den Vollzieher des Ordinationsaktes sehen). III

b) προΐστημι *(prohistæmi)* ist im NT nur bei Paulus und in den Past. belegt. 1Thess 5,12 findet sich das Part. Plur. für Menschen, die Mühen auf sich nehmen (κοπιῶντας *(kopiṓntas)*) in der Leitung der Gemeinde (προϊσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ *(prohistamẹnous hymōn en kyrịō)*, *die euch vorstehen im Herrn*), durch ihr Ermahnen den anderen zurechthelfen und als solche besondere Liebe verdienen. Hier dürfte es sich um eine die Gemeinde leitende Gruppe handeln, freilich noch ohne institutionalisierte und im einzelnen differenzierte Ämter, die Paulus — vom Leitbild der charismatischen Gemeinde bestimmt — noch gar nicht gekannt zu haben scheint: »Wen der Eifer treibt, wer die Mühe nicht scheut, der erweist sich damit als einer, der anderen voranzugehen vermag« (HGreeven, Propheten, 34; vgl. auch 32). Das wird bestätigt durch die Charakterisierung von προϊστάμενος *(prohistạmenos)* durch σπουδή *(spoudæ)*, *Eifer*, in dem Gabenkatalog Röm 12,8 (προϊστάμενος *(prohistạmenos)* steht hier neben διδάσκων *(didạskōn)*, *lehrend*, παρακαλῶν *(parakalṓn)*, *ermahnend*, ἐλεῶν *(eleṓn)*, *Barmherzigkeit übend*, — alle in der partizipialen Verbalform, also mehr auf eine Tätigkeit als auf einen Amtsbegriff weisend). Während Tit 3,8.14 der Inf. des Verbs, verbunden mit καλῶν ἔργων *(kalṓn ẹrgōn)*, *guten Werken*, im griech. Sinne von *sich bemühen um, sich befassen mit* gebraucht ist (s. o. I,2a), liegt 1Tim 3,4.5.12 in der Verbindung des Part. mit τοῦ ἰδίου οἴκου *(tou idịou ọikou)*, *ihres eigenen Hauses*, das Bild des patriarchalischen Hausherrn (bzw. Familienvaters) vor, der, wenn er dieses Amt gut zu führen vermag, auch der Gemeinde wohl vorstehen kann. An ihm ist das hier schon stärker ausgeprägte Amt eines ἐπίσκοπος *(episkopos)*, → *Bischofs*, orientiert, wenngleich die Terminologie noch nicht eindeutig ist. Der Textzusammenhang macht wahrscheinlich, daß eine einzelne Gemeinde mehrere ἐπίσκοποι *(episkopoi)* wie mehrere διάκονοι *(diạkonoi)*, *Diakone* (→ Dienen) hat; die Definition des Episkopenamtes (Sachverwalter oder monarchischer Leiter?) ist nicht klar und sein Verhältnis zu den πρεσβύτεροι *(presbyteroi)* nicht eindeutig zu entscheiden. 1Tim 5,17 ist das Part. προεστῶτες *(prohestṓtes)* fest verbunden mit πρεσβύτεροι *(presbyteroi)*, also von *vorstehenden Ältesten* die Rede (vgl. den Exkurs bei Dibelius, HNT 13, zu 1Tim 3,7: Die Stellung des Bischofs in den Pastoralbriefen). Jedenfalls ist in der Zeit der Past. die paulinische charismatische, grammatisch durch Verbalpart. angedeutete funktionale Gemeindestruktur bereits durch eine nun durch subst. Begriffe charakterisierte Ämterstruktur abgelöst. (Dibelius, HNT 13, zSt., denkt bei der Kombination des Part. mit πρεσβύτεροι *(presbyteroi)* an eine Ämterkombination und versteht die dafür geforderte »Ehre« im Sinne eines Honorars für diesen ehrenamtlichen Dienst; vgl. Did 13).

c) κυβέρνησις *(kybernæsis)*, *Leitung*, — das Verb κυβερνάω *(kybernạō)* fehlt ganz —

ist nur 1Kor 12,28 in einer mit Aposteln, Propheten und Lehrern beginnenden, dann zu verschiedenen Charismen fortschreitenden Aufzählung belegt, in der zwar die drei ersten durch Bezifferung von den übrigen unterschieden, aber wohl nicht grundsätzlich abgehoben sind. Seine Einordnung nach den Gaben der Krankenheilung und der Hilfeleistungen vor denen des Zungenredens lassen das Wort als Begriff für vermittelnde Ordnungsfunktionen in der Gesamtheit des gemeindlichen Lebens, also wohl weder als »gottesdienstliches« Amt noch als »Verwaltungsleistung« (Dibelius, zSt.) erscheinen. κυβερνήτης *(kybernætæs)* steht nur Apg 27,11 und Offb 18,17 für den *Schiffssteuermann*.

2) πρεσβύτερος *(presbyteros)* findet sich im NT in 3 Bedeutungen: In den synopt. Evgg. sowie am Anfang und Schluß der Apg bezeichnet das Subst. die *Laienmitglieder des Synhedriums* (a); im Mittelstück der Apg, in den Past., in Jak 5,14 und den Präskripten des 1 und 2Joh *christl. Älteste* (b) und endlich in der Offb *himmlische Wesen*, → *Engel* (c), wobei offen bleibt, ob diese den göttlichen Thron als Repräsentanten der himmlischen oder der irdischen Gemeinde umgeben (ELohmeyer, HNT 16, zu Offb 4,4). Apg 2,17 sind im Zitat aus Jo 3,1 die *Älteren* im Unterschied zu den Jüngeren gemeint; so auch 1Tim 5,2; Hebr 11,2; 1Petr 5,1.5 sowie Lk 15,25 und Joh 8,9. Im JohEv. fehlt — abgesehen von der nicht urspr. zugehörigen Stelle Joh 8,9 — die Vokabel ganz, ebenso in sämtlichen paulinischen Briefen (vgl. dazu unter a).

a) Die jüd. Ältesten haben innerhalb der synopt. Tradition ihren Platz ausschließlich in der Passionsgeschichte. Gemeint sind die aus den (bes. Jerusalemer) Patrizierfamilien stammenden Laienmitglieder des Synhedriums. Ihre in den Aufzählungen fast regelmäßige Zu- und Nachordnung hinter den ἀρχιερεῖς *(archiereis)*, den Mitgliedern aus dem Priesteradel (→ Priester), läßt sowohl ihre enge Verbindung mit als auch ihre Abhängigkeit von diesen erkennen (vgl. II,2f). Die einzige Stelle, an der sie — und das mag bezeichnend sein — die Aufzählung der zum Hohen Rat gehörigen Gruppen anführen, ist die erste Leidensankündigung (Mk 8,31 par), — vielleicht deshalb, weil sie eben ihrer Bezeichnung nach als die Repräsentanten des Gesetzes gelten, in dessen Namen Jesus den Tod erleiden muß. In der Darstellung der Passionsgeschichte aber erscheinen die priesterlichen Mitglieder als die eigentlichen Akteure und Initiatoren (→ Kreuz, Art. σταυρός III,1a).

In Mk 7,3.5 (Par Mt 15,2) sind nicht Älteste als Amtsträger gemeint, sondern heißt παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων *(paradosis tōn presbytĕrōn) Überlieferung der Alten*, dh der früheren Schriftgelehrten; πρεσβύτεροι *(presbyteroi)* ist hier also bereits — die Fragenden sind Pharisäer und Schriftgelehrte! — im Sinne des Ehrentitels für den ordinierten γραμματεύς *(grammatĕus)*, *Schriftgelehrter*, verstanden. —

Freilich fällt auf, daß es vor allem Matthäus ist, der die enge Verbindung von ἀρχιερεῖς καὶ πρεσβύτεροι *(archiereis kai presbyteroi)* dadurch hervorhebt, daß er an den meisten Stellen auf die Erwähnung der γραμματεῖς *(grammatĕis)*, der *Schriftgelehrten* — offenbar doch bewußt — verzichtet, während sich bei Mk eher das Gegenteil beobachten läßt (vgl. Mt 26,3 mit Mk 14,1; Mt 27,12.20.41 mit Mk 15,3.11.31). — Lukas hat nur Lk 20,1 die dreifache Aufzählung übernommen (par Mt 21,23; Mk 11,27) und einmal Lk 22,66 (par Mt 27,1; Mk 15,1) die Sammelbezeichnung τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ *(to presbytĕrion tou laŏu)* eingeführt (so auch Apg 22,5). Schwerlich handelt es sich dabei nur um eine verschiedene Terminologie. Ihre Wahl läßt vielmehr auf den Standort und die Intention der Evangelisten in der für sie je aktuellen Auseinandersetzung schließen: Während Mk den Anteil des Schriftgelehrtentums an der Passion Jesu zu unterstreichen wünscht, verschiebt Mt den Akzent stärker auf die Repräsentanten des ganzen Israel (er gebraucht als einziger 4mal — 21,23; 26,3.47; 27,1 — die Formulierung πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ *(presbyteroi tou laŏu)*, *Älteste des Volkes*). Wo aber das Evangelium eher für Nicht-Juden formuliert wird, tritt solche Differenzierung zurück (Lk) bzw. kommt sie ganz in Fortfall: Joh spricht nur noch von »den Juden« als den Gegnern Jesu (→ Israel).

Nur Lk 7,3 tritt in den Evgg. der andere Typ der πρεσβύτεροι *(presbyteroi)* in Erscheinung: Älteste als Mitglieder des örtlichen Synagogenvorstandes sind es, die hier für den röm. Offizier die Verbindung zu Jesus aufnehmen.

b) Es ist Lukas gewesen, der als erster nicht nur die Bezeichnung χριστιανοί *(christia-*

noi] für die Mitglieder einer christl. Gemeinde verwendet (Apg 11,26), sondern im unmittelbaren Zusammenhang damit auch den Ausdruck πρεσβύτεροι *[presbyteroi]* für die Männer einführt, die in der Jerusalemer Christengemeinde nach jüd.-synagogalem Vorbild die Leitung haben (Apg 11,30; vgl. auch 21,18). Nach Analogie des Synhedriums ist hier eine γερουσία *[gerousia]*, ein *Ältestenrat*, vorausgesetzt, in dem die führende Rolle nun bei den ἀπόστολοι *[apostoloi]*, → *Aposteln*, liegt (beide nebeneinander Apg 15,2.4.6.22f; 16,4). Mit der Übernahme dieses Begriffes ließ sich für Lukas die Kontinuität zwischen Altem und Neuem Bund auch strukturell zum Ausdruck bringen; Lukas ist diesem Konzept sogar für paulinische Gemeinden gefolgt (vgl. Reisebericht Apg 14,23 und die Erwähnung der Ältesten aus Ephesus Apg 20,17), obgleich diese sicher weder den Begriff noch das Amt kannten; daß die paulinischen Gemeinden dank ihres charismatischen Selbstverständnisses eine Sonderstellung eingenommen haben, zeigt sich »am deutlichsten eben am Fehlen der πρεσβύτεροι *[presbyteroi]*, dem auf der anderen Seite die einzigartige Rolle entspricht, welche nach Paulus der Geist in allen Äußerungen des Gemeindelebens spielt« (Greeven, Propheten, 42). Offenbar aber hatte sich zZt der Abfassung der Apg auch in den paulinischen Gemeinden Kleinasiens die vom politischen (Senat, Gerousia) und Vereinswesen einerseits, von der Synagoge als Nachfolgeorganisation der alten jüd. Ortsgemeinde andererseits anbietende »Presbyterialverfassung« bereits durchgesetzt. Das kann aber, da die paulinischen Gemeinden entscheidend durch das Funktionieren von → Prophetie und → Lehre pneumatisch und somit noch nicht rechtlich fixiert waren (vgl. dazu Greeven, aaO, 12ff), nur bedeuten, daß gegen Ende des 1. Jh. nChr bzw. während der 2. Generation die → Kirche sich stärker institutional begreift, m. a. W. der pneumatische Ereignischarakter zugunsten eines Selbstverständnisses der Gemeinde als Hüterin und Tradentin der Tradition zurückgedrängt worden ist. Denn Älteste als hervorragende und maßgebende Personen in der Gemeinde sind wie im AT von ihrer soziologisch bestimmten Funktion her notwendigerweise ein seinem Wesen nach konservatives Strukturelement, Kennzeichen »eines grundsätzlich andersartigen kirchlichen Denkens . . ., das sich dem paulinischen Bilde von der Gemeinde nicht ohne weiteres einfügen und daraus auch nicht ableiten läßt« (Campenhausen, Amt, 82; vgl. auch 69ff).

Theol. wird das bestätigt durch das Kirchenverständnis der Deuteropaulinen, bes. Eph und der Past. (→ Kirche III,3f), und es findet seine Widerspiegelung in der Ämterbeschreibung des 1Tim (πρεσβύτερος *[presbyteros]* 5,17.19) und in Tit 1,5: πρεσβύτερος *[presbyteros]* ist zum Ehrentitel für die Mitglieder eines über die Glieder und das Leben der Gemeinde wachenden Kollegiums geworden (vgl. 1Tim 4,14 die Verleihung dieser Würde; nach der anderen Auslegung von πρεσβυτέριον *[presbyterion]* wäre das kollegiale Verständnis sogar noch eindeutiger!), aus dem die im eigentlichen Sinne »Vorstehenden« (s. o. III,1b) und die Verkündigenden und Lehrenden berufen werden (1Tim 5,17). Hier liegt die Wurzel des heutigen Presbyterialverständnisses.

Tit 1,5.7 macht wahrscheinlich, daß πρεσβύτερος *[presbyteros]* und ἐπίσκοπος *[episkopos]*, → *Bischof*, als Bezeichnungen austauschbar sind, wobei neben den der allg. Moral entsprechenden persönlichen Anforderungen das Ermahnen und das Widerlegen der Widersprechenden die entscheidenden Aufgaben sind; hier setzt sich also das synagogale, richterliche Ältestenverständnis in Gestalt des Gruppenvorstandes fort. Das gleiche kollegiale Verständnis liegt Jak 5,14 zugrunde, und zwar auch hier bezogen auf die hervorragenden Mitglieder der örtlichen Gemeinden.

Bliebe noch hinzuzufügen, daß in den Past. diese noch kollegiale, wenn auch schon Tendenzen in Richtung eines Klerus aufweisende lokale Ordnung ihre Ergänzung in ersten Anzeichen überörtlicher, monarchischer Spitzen, und zwar in Gestalt der Apostelschüler findet: Titus erscheint Tit 1,5 als der, der im Auftrag des Apostels die Ältesten in den einzelnen Gemeinden einsetzt (vgl. Apg 14,23). HSchlier (Ordnung, 146) erkennt darin die Ansätze des Sukzessionsprinzips, in dessen Folge – wie im Judentum – die Presbyterwürde dann allerdings in der alten Kirche nur noch den → Priestern (die jetzt die Rolle der Schriftgelehrten ausfüllen) zukommt. Im 1Clem – nach RSohm der Anfang des Kirchenrechtes – wird dann mit allem Nachdruck Würde und Recht des »Amtes« gegenüber der (sich dagegen wehrenden?) Gemeinde vertreten. Erst mit der westeur. Reformation

taucht das alte Gerousia-Prinzip der Honoratioren wieder auf, und wiederholt sich zum dritten Mal der in der Geschichte des jüd. und des christl. Presbyteramtes erkennbare Prozeß.

πρεσβύτερος *(presbyteros)* nennt sich schließlich auch der Absender des 2 und 3Joh (jeweils V. 1), wobei diese Bezeichnung wohl weniger im Sinne eines Mitgliedes eines örtlichen Kollegiums, sondern eher als Ehrenbezeichnung für einen »Träger und Überlieferer der apostolischen Tradition« (Bultmann, KEK XIV,7,95) verstanden werden muß. Nicht also einen Amtsträger im verfassungsmäßigen Sinn haben wir vor uns, sondern eher einen in weiten Kreisen der damaligen Gemeinden geschätzten und verehrten Mann, ähnlich den alten Propheten und Lehrern, dessen Autorität allein im Gewicht seines Wortes, der Macht der Wahrheit und des Geistes liegt (vgl. Campenhausen, aaO, 132f).

c) Endlich werden πρεσβύτεροι *(presbyteroi)* 12mal in den Visionen der Offenbarung genannt, und zwar immer als eine Gruppe von 24 Männern (2 × 12; zuerst Offb 4,4ff; vgl. 7,11). Sie sind mit weißen Kleidern angetan, gekrönt und sitzen rings um den Thron des Erhabenen, getrennt von ihm nur durch die 4 himmlischen Wesen. Sie werden dadurch charakterisiert als Träger einer hohen himmlischen Würde, als diejenigen, die den Lobpreis Gottes für dessen Heilshandeln in der Geschichte zum Ausdruck bringen (Offb 4,10ff; 5,6ff; 11,16ff) oder daran teilnehmen (Offb 14,3), wobei einer von ihnen gelegentlich als Sprecher auftritt (Offb 5,5; 7,13; vgl. dazu Mt 16,15f).

So sehr diese Visionen den Gedanken nahelegen, es handele sich um eine himmlische Widerspiegelung des Presbyteramtes der irdischen Gemeinden, durch die dieses überhöht würde, läßt sich diese Überlegung doch nicht erhärten. Mag die Zahl 24 und die Anordnung um den Thron auch Anklänge an astrale Vorstellungen haben, so besagt das nicht mehr, als daß diese Ältesten als zum Himmel, zu Gott gehörig erscheinen sollen. Eher dürften Bild und Zahl von den Vorstehern der je 24 Klassen der jüd. Priester (1Chr 24,7ff) oder der Tempelsänger (1Chr 25,9ff) übernommen sein, die im Spätjudentum »Älteste« genannt wurden (vgl. Lohmeyer, HNT 16 zu Offb 4,4 und ASatake, Gemeindeordnung, WMANT 21, 147ff).

L. Coenen

Lit.: JBenzinger, Älteste in Israel, RE I, 1896³, 224ff – LRost, Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im AT, BWANT, 4. Folge, H. 24, 1938 – HDWendland, Geist, Recht und Amt in der Urkirche, AvKR 2, 1938, 289ff – KLSchmidt, Amt und Ämter im NT, ThZ 1, 1945, 309ff – ESchweizer, Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten, AThANT 8, 1946 – ELohse, Die Ordination im Spätjudentum und im NT, 1951 – JBrosch, Charismen und Ämter in der Urkirche, 1951 – HGreeven, Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus. Zur Frage der »Ämter« im Urchristentum. ZNW 44, 1952/53, 1ff – HvCampenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, 1953 – WMichaelis, Das Ältestenamt, 1953 – WNauck, Probleme des frühchristlichen Amtsverständnisses, ZNW 46, 1955, 276f – HSchlier, Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen, in: Die Zeit der Kirche, 1956, 129ff – JJeremias, »Presbyterion« außerchristlich bezeugt, ZNW 48, 1957, 127ff – GBornkamm, Art. πρέσβυς etc., ThWb VI, 1959, 651ff – BReicke, Art. προΐστημι, ThWb VI, 1959, 700ff – ESchweizer, Gemeinde und Gemeindeordnung im NT, AThANT 35, 1959 – FEMeyer, Einige Bemerkungen zur Bedeutung des Terminus ›Synhedrion‹ in den Schriften des Neuen Testaments, NTS 1968, 545ff – MPunge, Kirchenleitung – Gemeindeleitung im Neuen Testament, ZdZ 22, 1968, 121ff – ALemaire, Les ministères aux origines de l'Eglise, 1972 – JDelorme (Hrsg.), Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament, 1974 – HKraft, Die Anfänge des geistlichen Amtes, ThLZ 100, 1975, 81ff.

Priester

ἱερεύς

ἱερεύς *(hiereus)* Priester · ἀρχιερεύς *(archiereus)* Hoherpriester · ἱερωσύνη *(hierōsynæ)* Priestertum · ἱερατεία *(hierateia)* Priesteramt · ἱεράτευμα *(hierateuma)* Priesterschaft

I ἱερεύς *(hiereus)*, *Priester*, und ἀρχιερεύς *(archiereus)*, *Hoherpriester*, sind ebenso wie die Subst.e ἱερωσύνη *(hierōsynæ)*, *Priestertum, Priesterwürde*, ἱερατεία *(hierateia)*, *Priesteramt, Priesterdiener*, und ἱεράτευμα *(hierateuma)*, *Priesterschaft*, aus dem Adj. ἱερός *(hieros)*, *heilig*, gebildet. Die Bedeutung der Vokabeln im griech. Sprachraum ist deshalb unter → Heilig, Art. ἱερός 1,2d und 3bc behandelt.

Zu ergänzen bleibt an dieser Stelle, daß nach dem Stoiker Zenon (Stob. Ecl. II 67,20) der Priester »der Opfersatzungen kundig« sowie in Keuschheit und Frömmigkeit »innerhalb der göttlichen Natur«, dh in Übereinstimmung mit der als göttlich angesehenen → Natur sein muß. Für die Stoa ist daher »allein der Weise« Priester (vgl. Orig. Comm. in Joh 1,4; Diog Laert. VII,119); der Weise ist auch der rechte Mantiker (Stob. Ecl. II 114,16).

1) Priestertum in Israel

LXX übersetzt mit ἱερεύς *[hiereus]* das hebr. Wort *kōhēn, Priester,* verwandt mit arab. *kahin,* II
Seher, Wahrsager.

a) Aufgabe des Priesters in Israel war urspr. nicht Opferdienst, sondern Orakelweisung (Ri 17,5; 18,5f; 1Sam 14,36–42 u. ö.) und Torabelehrung (Dtn 27,9f; 31,9ff). → Opfer konnte jedes Familienhaupt darbringen (Gen 8,20; 31,54 u. ö.). Moses Schwiegervater Jethro, der Priester in Midian (Ex 2,18ff; 3,1), bringt am Sinai Brand- und Schlachtopfer dar, hält mit den Ältesten von Israel das Gemeinschaftsmahl und berät Mose in der sakralrechtlichen Ordnung (Ex 18,12ff).

b) Das Levitentum geht wohl zurück auf eine Priestersippe um Kades, mit der wiederum Mose versippt war (vgl. arab. *lawaj, Orakel geben*). Nicht jeder Levit war jedoch auch Priester (Ri 19,1); die Formel »die Priester, die Leviten« (Dtn 17,8 u. ö.) ist erst dtn. Programm. Die Leviten hatten aber ein bes. enges Verhältnis zu Jahwe (Dtn 10,9; Ri 17,13) und beanspruchten, allein zum wahren Priestertum berufen zu sein (Ex 32,25ff; Dtn 33,8ff; polemisch dagegen Gen 49,5ff). Rechtlich standen sie den Fremdlingen ohne Landbesitz nahe (Dtn 10,9 u. ö.; Ri 17,7; 19,1), gehörten aber zum Stämmeverband, dessen sakralrechtliche Tradition sie pflegten (Dtn 27, 14–26; 31,24ff; 33,10). Daher reklamierten sie Mose für sich, indem sie ihn zum Leviten erklärten (Ex 2,1f). Anders liegt der Fall bei Aaron. Er begegnet Num 12,11f als Fürbitter, Ex 17,8ff als Konkurrent des segnenden Mose und Ex 32,1ff als Priester des Stierbildes. Verbindet man damit 1Kön 12,28ff, so war Aaron wohl Eponym der Priesterschaft am Heiligtum des Nordreiches in Bethel; sie verteidigte ihre Legitimität gegen levitische Kritik, indem sie Aaron zum Leviten erklärte (Ex 4,13–16).

c) In vorköniglicher Zeit begegnen Priester nur in Verbindung mit einem Heiligtum, zB dem Gotteshaus des Ephraimiten Micha (Ri 17); dessen Priester war ein Levit, der samt dem Kultbild nach Dan verschleppt wurde (Ri 18). Die Priesterschaft von Dan wird Ri 18,30 durch Zurückführung auf Mose legitimiert. – Am Heiligtum der Lade in Silo taten die Eliden Priesterdienst, der in der Darbringung von Schlacht- und Rauchopfern und der Orakelweisung bestand (1Sam 1,3; 2,27f). Die Priester lebten von den Opferanteilen (1Sam 2,13ff). Nach dem Untergang der Eliden von Silo werden Eliden in Nob erwähnt (1Sam 21,2.7; 22,9–23).

d) Der aufblühende Tempelkult der Königszeit ließ organisierte Priesterschaften entstehen (1Kön 4,2ff; 12,26ff), die schnell gegenüber den Lokalheiligtümern an Geltung gewannen, da Königtum und Residenz-Priestertum feste politische Bindungen eingingen (2Kön 10,11.19ff; 11,1–12). Die auf diese Weise sich bildende priesterliche Oberschicht wurde dann von den Eroberern der beiden Teilreiche verschleppt (2Kön 17,27f; 25,18). – Josias Reform (632/2 vChr) zentralisierte den Jahwekult am Jerusalemer Tempel und degradierte die Priester der Lokalheiligtümer zum *clerus minor* (2Kön 23,5–9). Die levitisch beeinflußte dtn. Lit. setzte nun für den Priesterstand die Forderung nach levitischer Herkunft durch (Dtn 17,18 u. ö.).

e) In der Exilszeit wurde das Priesterrecht kodifiziert. Da nicht alle Leviten Priester sein konnten, konstruierte man »Priester und Leviten« als zwei Klassen des Stammes »Levi«, der jetzt zum Priesterstamm schlechthin wurde (Num 18,1–7). Aaron war nun der »Priester«, den Aaroniden gebührte das Priestertum (Ex 29,29f u. ö.). Nach Ez 44,15 meldeten schließlich die Zadokiden ihren Anspruch auf die hohen Priesterämter an. Sie leiteten sich her von Zadok, dem vordavidischen Priester Jerusalems, der fiktiv über die Eliden von Nob auf die Eliden von Silo zurückgeführt wurde (2Sam 8,17; 1Chr 24,3).

f) Die Neuordnung nach dem Exil forderte für die Oberpriester zadokidische Herkunft, für die gewöhnlichen Priester Abstammung von Aaron und für die Tempeldiener levitische Abkunft (1Chr 24). Da neben den Opferdienst nun die Pflege der von Esra geordneten Jahwe-Satzung (Neh 8) trat, entstand ein Schriftgelehrtentum, das bald das Priestertum überflügelte (Aboth V,5: Die Tora ist mehr als Priestertum und Königtum; bSanh. 59a: »Ein Nichtjude, der sich mit der Tora befaßt, ist wie ein Hoherpriester.« → Israel II,3; → Schrift).

g) Zur Zeit Jesu trennte eine soziale Kluft Oberpriester und gewöhnliche Priester; diese bildeten 24 Dienstklassen zu 4–9 Vaterhäusern (1Chr 24; Jos. Ant. VII 365; vgl. Lk 1,5.8). Die Klassen taten umschichtig je eine Woche Dienst im Tempel. In der übrigen Zeit übten die Priester rings im Land einen Beruf aus. Daneben begutachteten sie in Reinheitsfragen (Lev 11–15) und übernahmen oft Toralesung und -auslegung im Synagogengottesdienst. Die Priesterwürde war erblich; für die Priester galten strenge Reinheits- und Ehevorschriften (Lev 21). – Die Leviten teilten

sich in Tempelmusiker und Tempeldiener (1Chr 6,16–33) und bildeten ebenfalls 24 Dienstklassen. Sie hatten keinen Zutritt zum Altar (Num 18,3). Nach Jos 21 lebten sie in Levitenstädten.

h) In der Qumrangemeinde konstituierte sich das von den Hasmonäern entmachtete zadokidische Priestertum als priesterliche Heilsgemeinde der Endzeit (1QS V,2.9; 1QSa I,2.24; 1QSb III,22; CD III,21). Ihr Gründer, der »Lehrer der Gerechtigkeit«, war Priester aus Zadoks Geschlecht (4QpPs 37 II,16); sein Gegner, der »Frevelpriester« (1QpHab VIII,8), ist wahrscheinlich mit dem Hohenpriester Jonathan (152–143 vChr) identisch. Die Priester haben den Vorrang in der Gemeinde (»An keinem Ort, wo sich zehn Männer von der Gemeinschaft der Einung befinden, weiche von ihnen ein Mann priesterlichen Standes«, 1QS VI,3ff; vgl. II,19f; auch 1QM, bes. VII,10–IX,9; XVII; XVIII), der endzeitliche Hauptpriester ist dem Messias übergeordnet (1QSa II,11–21). Die für Priester gelteneden Reinigungsvorschriften werden auf alle Gemeindeglieder angewandt. Sprache und Vorstellungswelt der Gemeinde atmen durchweg priesterlichen Geist.

i) Philo sieht im Priester das Symbol des Logos (Abr. 198; Cher. 16f) und setzt ihn psychologisierend mit dem Gewissen (Deus Imm. 131ff) bzw. mit der göttlichen Seelenkraft der Vernunft im Menschen gleich (Somn. I 215). Stoischer Einfluß verrät sich: Die Leviten sind das Bild des wahren Priestertums in Abkehr von den Leidenschaften und Hinwendung zum rechten Logos (Ebr. 76; Fug. 109). Jeder, der den Weg der Sünde nicht mehr wandelt, gehört zum priesterlichen Geschlecht (Spec. Leg. I 243).

2) Der Hohepriester

ἀρχιερεύς *[archiereus]* kommt in den kanonischen Büchern der LXX nur 5mal vor, in den Apokryphen 41mal. LXX übersetzt den MT *ha·kōhēn ha·gādōl*, der *große Priester*, bzw. *kōhēn ha·rōsch*, der *Hauptpriester*, wörtlich oder mit einfachem ἱερεύς *[hiereus]*.

a) Das nachexilische, ideell auf Aaron zurückgeführte lebenslängliche Amt des Hohenpriesters (= Hp.) war bis 172 vChr im Besitz der Zadokiden. Da dem Volk eine eigenständige politische Spitze fehlte, fielen dem Hp. auch politische Befugnisse zu. Daraus entstanden Spannungen, zB zwischen dem Hp. Eljaschib und Nehemia (Neh 13,4–9.28), und Neigungen zu hell. Sitten (2Makk 4,12–15). Machtkämpfe um das Hp.-Amt gaben dem Seleukiden Antiochos IV. Epiphanes Anlaß, ab 175 mehrmals in die Besetzung des Amtes und in den Jahwekult einzugreifen; dagegen richtete sich der Aufstand der Makkabäer. Der Sohn des letzten legitimen Hp. ging 169 nach Ägypten und gründete in Leontopolis einen Tempel, der bis 73 nChr bestand. In Jerusalem usurpierte der Hasmonäer Jonathan (aus einfacher Priestersippe) 152 vChr das Hp.-Amt (1Makk 10,20f). Die Hasmonäer behielten es gegen den Einspruch der Pharisäer bis 37 vChr. Herodes und nach ihm die Römer haben bis 67 nChr willkürlich 28 Hp. ein- und abgesetzt, davon 25 aus nicht legitimen Geschlechtern. Mächtige Familien (Boethos, Hannas, Phiabi, Kamith) wußten sich das Hp.-Amt durch Bestechung zu sichern. Der letzte Hp. vor der Zerstörung (70 nChr) war noch einmal ein Zadokide.

b) Der Hp. war zur Zeit Jesu der höchste Repräsentant des Volkes. Durch die Einkleidung mit dem achtteiligen Prachtornat (Ex 28) erhielt er bleibende Heiligkeit (vgl. Apg 23,4f). Jeder Teil des Ornats galt als sühnkräftig für bestimmte Sünden; der Tod des Hp. sühnte für die Totschläger in den Asylstädten (Num 35). Der Hp. konnte jederzeit die Opferdarbringung übernehmen, er hatte die Vorwahl der Opferteile, die Leitung der Priesterschaft und den Vorsitz im Synedrium. Seine vornehmste Aufgabe war die Entsündigung der Gemeinde am Versöhnungstag (Lev 16; Mischna Joma). Die Reinheits- und Ehevorschriften für den Hp. waren bes. streng (Lev 21, 10ff). — Der Plur. bezeichnet die Inhaber der hohen Priesterämter: den Tempeloberst, die Häupter der Wochen- und Tagesabteilungen, die Tempelaufseher und -schatzmeister.

c) Die Hochschätzung der Hp.-Würde führte zur spätjüdischen Erwartung eines endzeitlichen Priesters bzw. Hp. neben dem königlichen Messias (TestRub 6,8; TestLev 18,2; TestJud 21,2; 24,1; 1QS IX,10f; 1QSa II,12ff; 1QSb IV,23; 4QpPs 37 II,15; CD XII,23f). Sie verband sich mit Engelvorstellungen (TestDan 6,2; äthHen 89,76; slHen 22,4ff; bChag. 12b – Michael bringt ein geistiges Opfer dar) und dem Urmensch-Mythos: Adam (GenR 20; NumR 4), Henoch/Metatron (Jub 4,25; hebrHen 48C 7; 48D 1; slHen 64,5A), Melchisedek (s. u.) erscheinen als Inkarnationen des Urmensch-Urpriesters.

d) Philos Hp.-Begriff ist eine eigenartige Synthese dieser Motive. Mose ist, als Hp. (Rer. Div. Her. 182) und Oberhaupt des Volkes, der allererste Logos, der auf der Grenze zwischen Geschöpf und Schöpfer steht (Rer. Div. Her. 205f), da er nicht mehr Mensch, sondern göttlicher Logos ist (Fug. 108). Jeder, der nach dem Gesetz lebt, ist nach Weish 18,20ff hohepriesterlicher Logos (Spec. Leg. II 164). Als Logos waltet der Hp. im Tempel des Kosmos, den sein Ornat abbildet; er wird selbst ein »kleiner Kosmos« (Somn. I 214f; Spec. Leg. I 82–97; Vit. Mos. II 109–135).

3) Melchisedek (MT: *malki-tsædæq*), der Gen 14,8 und Ps 110 [109],4 genannte König von Salem und Priester des *'ēl-'æljōn* (LXX: des höchsten Gottes), ist nach Josephus (Bell. VI, 438; Ant. I 180f) Gründer und erster Priester von Jerusalem. Das Melchisedek-Fragment des slHen schreibt ihm ein ewiges Priestertum im Paradies und Titel wie »großer Hp.«, »Wort Gottes«, »wun-

dertätige Macht« zu. Nach der Schatzhöhle waltet Melchisedek als Hp. im Mittelpunkt der Erde. Für Philo ist Melchisedek »Autodidakt der Gotteserkenntnis« (Congr. 99) und Abbild des »Königs Vernunft« wie auch des »Priester-Logos«, der die Seele rauschhaft zur Gottesschau emporhebt (Leg. All. III 79ff). Die rabb. Lit. sucht Melchisedek (häufig = *Sem*) gegenüber Abraham abzuwerten: Weil Melchisedek in Gen 14,18 Abrahams Namen vor Gottes Namen nennt, entzieht ihm Gott in Ps 110,4 das Priestertum und überträgt es Abraham (LevR 25; bNed 32b; antichristl. Polemik?). Verschiedentlich steht ein endzeitlicher *kōhēn-tsædæq* neben dem Messias (CantR zu 2,13; bSukka 52b; AbRN 34). Hippolyt und Epiphan. berichten von wahrscheinlich gnostischen »Melchisedekianern«, die in Melchisedek eine höhere Logosstufe als Jesus verehrten.

4) ἱερωσύνη *(hierōsynæ)*, nur 1Chr 29,22 (für Zadoks *Priesteramt*), aber mehrfach in den Apokryphen (Sir 45,24; 1Makk 2,54 u. ö.), geht durchweg auf die Grundbedeutung *Priesterwürde* zurück. Die hohe Schätzung belegen Josephus (Ap. I 31) und Philo (Ebr. 65; 126); Josephus besitzt selber die ἱερωσύνη *(hiersōsynæ)* (Ant. XVI 187; Vit. 198).

5) ἱερατεία *(hierateia)*, in LXX meist für *kᵉhunnāh*, bezeichnet Num 3,10; 18,1 den *Priesterdienst*, häufiger aber das *Priesteramt*: Durch Investitur und Salbung (Ex 29,9; 40,15), auf göttliche Anordnung (Num 25,13; Neh 13,29; Sir 45,8) haben die Aaroniden die ewige ἱερατεία *(hierateia)*; nach TestJud 21,2.4 ist sie mehr als das Königtum. Jos. und Philo kennen das Wort nicht.

6) In Ex 19,6 gibt LXX den MT *mamlækæt kōhᵉnīm (ein aus Priestern* – wohl den Sippenhäuptern – *bestehendes Königtum)* wieder mit βασίλειον ἱεράτευμα *(basileion hierateuma)*, *königliche Priesterschaft*, legt also den Ton auf das Priesterliche: Israel ist unter den Völkern zum Priesterdienst für Gott berufen (vgl. Jes 61,6). Peschitta, Syrohexapla, Targ. Onkelos und Targ. Jerus. II spalten den MT in Ex 19,6 auf in »Königtum und Priestertum«; 2Makk 2,17 und Philo (Abr. 56; Sobr. 66) verfahren ebenso mit dem LXX-Text und verstehen Königtum und Priestertum als Auszeichnungen Israels.

1) Im NT bezeichnet ἱερεύς *(hiereus)* meist den levitischen Priester (in Hebr auch Christus, in Offb die Christen). Das Wort kommt 3omal vor, davon 14mal in Hebr. III

a) Nach Ausweis der Evangelien geht Jesus auffallend wenig auf das Priestertum ein. Wenn er geheilte Aussätzige zur Begutachtung ihrer Heilung zum Priester sendet (Mt 8,4 par; Lk 17,14), so läßt er dessen Auftrag gelten. Der Priester soll Jesu Vollmacht amtlich bestätigen. Lk 10,31 erinnert an die prophetische Kritik an einem nur äußerlichen Kult; in Mt 12,4ff par bezeugt Jesus seine eschatologische Freiheit gegenüber der Kultsatzung. Nur in Lk 1,5.8 und Apg 6,7 treten Priester in ein positives Verhältnis zum Heilsgeschehen. In der Gestalt des Zacharias wird das Priestertum in den – auf Glauben gestellten – Dienst an der unmittelbaren Vorbereitung des Heils genommen. Der Anschluß einer größeren Zahl von Priestern aus der Unterschicht an die Jerusalemer Gemeinde (Apg 6,7) erscheint angesichts des sozialen Gegensatzes zur Priesteraristokratie nicht unglaubwürdig.

b) In Offb 1,6; 5,10 werden die Christen »Könige und Priester« genannt und damit aus der Menschheit zum Dienst für Gott ausgesondert. Die Verheißung von Ex 19,6 ist also erfüllt, aber die neue Ordnung kennt keinen → Tempel mehr, denn nun ist Gott selbst der Tempel (Offb 21,22; vgl. auch 20,6). – Zu Hebr s. u. III,2.

2) ἀρχιερεύς *(archiereus)* kommt ca. 100mal in Evgg. und Apg vor, 17mal in Hebr. Bezogen auf den Umfang liegt also in Hebr ein Schwerpunkt.

a) In den Evangelien und Apg begegnet der Hohepriester (Hp.) fast immer als Vorsitzender des Synedriums in den Prozessen gegen Jesus und die Seinen (zB Mk 14,60 par; Apg 5,21.27; 23,1ff); der häufige Plur. (die Inhaber der hohen Priesterämter) steht ebenfalls in diesem Zusammenhang (zB Mt 21,45f par; Mk 14,1 par; 15,1 par; Joh 12,10; 19,6.15; Apg 5,24; 25,2). Die Priesteraristokratie erscheint als eine geschlossene Gruppe, die Verfolgung und Verurteilung inszeniert. Ihr Zusammenspiel mit den »Ältesten« und den »Schriftgelehrten« wird als von Gott geplant gedeutet (Mk 8,31 par; 10,33 par). Historisch gesehen hat wohl vor allem Jesu Tempelreinigung (Mk 11,18 par) als Eingriff in das von den Oberpriestern gehütete Tempelrecht deren Feindschaft gegen ihn hervorgerufen. Vielleicht fürchteten sie auch um ihr Arrangement mit der Besatzungsmacht, wenn diese selbständig gegen Jesus und seine Anhänger vorginge (Joh 11,48). Wenn Joh 11,51 bemerkt, Kaiphas habe in seiner Eigenschaft als Hp. den Tod Jesu geweissagt, so erinnert das

an rabb. Berichte von Himmelsstimmen und Visionen, die verschiedene Hp. beim Opfer des Versöhnungstages erhalten haben sollen (bSota 33a; bJoma 53b).

b) Christus werden im NT zwar auch außerhalb des Hebr hohepriesterliche Funktionen zugeschrieben, zB Fürsprache (Joh 17,19; Röm 8,34; 1Joh 2,1) und Eröffnung des Zugangs zu Gott (Röm 5,2; Eph 2,18; 1Petr 3,18), eine ausgeführte Hp.-Christologie bietet jedoch erst der Hebräerbrief. Er deutet das Leiden und das gegenwärtige Wirken Jesu Christi als hohepriesterlichen Dienst. Neben dem Titel ἀρχιερεύς *(archiereus)* trägt Christus auf Grund von Ps 109,4 LXX auch den Titel ἱερεύς *(hiereus)*. Das Interesse haftet aber an der Hp.-Würde Christi. Der Hebr hat den Hp.-Titel Christi wahrscheinlich schon in bekenntnisartiger liturgischer Tradition vorgefunden (Hebr 3,1). Auf seinen Entwurf haben aber offenbar, neben der spätjüd. Erwartung des endzeitlichen Priesters, auch das Motiv der himmlischen Fürbitte aus der Engelspekulation und Elemente des gnostischen Urmenschmythos eingewirkt. Die Bekanntschaft damit dürfte durch die alexandrinisch-jüd. Logoslehre vermittelt sein. Der Gedanke des hohepriesterlichen Selbstopfers ist jedoch neu (auch Sifre Num § 131 spricht nicht vom kultischen Selbstopfer des Hp.). Hebr entwickelt seine Deutung des Priestertums Christi am Gegenbild des levitischen Priestertums, und zwar hinsichtlich der Struktur, des Schriftgrundes, der Träger, des Dienstes, des Ortes und der Zeit.

α) Struktur: Jedes Hohepriestertum, als Vertretung der Menschen vor Gott (Hebr 5,1), muß sich gründen einerseits auf die Solidarität mit den für die Sünde anfälligen Menschen (Hebr 5,2), andererseits auf göttliche Berufung (Hebr 5,4). Unter den Aufgaben des Hp. interessiert Hebr nur der Opferdienst (Hebr 5,1; 8,3), vor allem der zweifache Dienst am Versöhnungstag (Hebr 2,17): Die Schlachtung des Opfertieres (Hebr 9,22) und der Gang mit dem Opferblut in das Allerheiligste (Hebr 9,7). Ziel des hohepriesterlichen Dienstes ist es, durch Tilgung der Sündenschuld dem Volke den Zugang zu Gott zu ermöglichen (Hebr 4,16; 7,18f.25; 10,1.19.22).

β) Schriftgrund: Tatsache und Bedeutung des Priestertums Christi werden mit Ps 110,4 (Hebr 5,6 u. ö.) und Gen 14,17ff (Hebr 7,1ff) begründet. Einer exegetischen Tradition des hell. Judentums folgend ist Hebr nicht an der historischen Gestalt Melchisedeks interessiert, sondern an dem at. Bild von seinem Priestertum: Es ist nicht an Abstammung gebunden, daher ewig (Hebr 7,3) und dem levitischen Priestertum überlegen, da Melchisedek den Ahnherrn der Leviten Abraham segnet und von ihm den Zehnten empfängt (Hebr 7,5ff). In dem allen ist das Priestertum des in Ps 110 angeredeten Sohnes vorabgebildet (Hebr 7,3). Es gründet überdies auf göttlichem Eidschwur (vgl. die Exegese des göttlichen Schwurs bei Philo Leg. All. III 203ff u. ö.), während die levitische ἱερωσύνη *(hierōsynæ)*, die *Einrichtung dieses Priestertums*, auf gesetzlicher Anordnung beruht (Hebr 7,11.20f). Das »fleischliche« Gesetz (Hebr 7,16) kann aber nur hinfällige Menschen als Hp. einsetzen (Hebr 7,23.28); Gottes Eidschwur dagegen, dem die »Dynamik unzerstörbaren Lebens« innewohnt (Hebr 7,16), betraut in Jesus den Sohn Gottes, der alle Hinfälligkeit überwunden hat, mit einem unveränderlichen ἱερωσύνη *(hierōsynæ)* (Hebr 5,7ff; 7,24.28).

γ) Träger: Die Schwäche der levitischen Hp. liegt in ihrer Sündhaftigkeit (Hebr 5,3; 7,27). Jesus aber ist zwar den Menschen in allem gleich gewesen (Hebr 2,17), doch ohne Sünde (Hebr 4,15; 9,14); und nur ein solcher Hp. kommt für uns in Frage (Hebr 7,26), denn er allein kann sühnen. Hinter dieser Abwertung des levitischen Hohepriestertums steht nicht die Erfahrung seines ethischen Verfalls in nt. Zeit, sondern die dualistische Morallehre des hell. Judentums, aber auch der Eindruck des Lebens Jesu.

δ) Dienst: Der levitische Priesterdienst ist unzulänglich, da er für das Sühnopfer auf Tierblut zurückgreifen muß. Damit wird nur eine äußerliche »fleischliche« Reinigung erreicht, nicht aber die Tilgung der Sündenschuld aus dem Gewissen (Hebr 9,13f). Im Gegenteil ruft der Zwang zu ständig neuen Opfern das Sündenbewußtsein erst hervor (Hebr 10,1ff). Christus aber hat mit seinem Selbstopfer ein für allemal die Befreiung des Gewissens von aller Sünde erwirkt (Hebr 9,14.26) und damit den Zugang zu Gott eröffnet (Hebr

10,19ff). Hier nimmt Hebr Motive der prophetischen Opferkritik im Gewande hell. Begrifflichkeit auf (Hebr 10,5ff).

ε) Ort: Der levitische Priesterdienst ist unvollkommen, da er irdischer Art ist und in einem irdischen Heiligtum stattfindet (Hebr 9, 1). Es ist nach Ex 25,40 die schattenhafte Nachbildung des himmlischen Heiligtums, in dem Christus als Hp. amtiert (Hebr 8,2.5; 9,11.24). Hebr versteht »irdisch« und »himmlisch« weniger apokalyptisch-kosmologisch als dualistisch im Sinne der platonischen Seinslehre: Das himmlische Heiligtum ist vollkommen, »wahr«, weil es »nicht von dieser Schöpfung ist« (Hebr 8,2; 9,11). Insofern ist nicht nur Christi Eintreten im Himmel, sondern auch sein auf Erden erlittener Tod wesensmäßig »himmlischer« Hp.-Dienst. Von daher erhält auch die Frage nach dem Beginn seines Hohepriestertums Antwort: Er ist in Ewigkeit Hp., wird aber als solcher erst auf Grund seines Opfertodes proklamiert (Hebr 5,10).

ζ) Zeit: Die Begriffe »Bund« und »Verheißung« (Hebr 8,6ff; 10,16f) bringen ein geschichtliches Moment in den Dualismus von irdischem levitischem Hohepriestertum und himmlischem Hohepriestertum Christi: Das letztere löst das erstere ab (Hebr 7,18f). Mehr noch: Mit dem einmaligen Selbstopfer des Hp. Christus ist das im AT schon angesagte Ende des Kults als Sühneinstitut gekommen (Hebr 10,5ff.18). Der neue Kult der Christen kennt nur Lobopfer: Bekenntnis und Diakonie (Hebr 13,15f).

c) Zusammenfassend ist zu betonen, daß die Hp.-Christologie des Hebr nicht spekulativem, sondern paränetischem Interesse dient. Hebr wendet sich an Christen, die durch die Verborgenheit des Heils in Christus gegenüber den sehr handgreiflich Heil darstellenden und anbietenden Kulten der Umwelt angefochten sind. Hebr will sie zum Festhalten am Bekenntnis ermutigen, indem er von dem schon überlieferten Hp.-Titel Christi her sowohl das geschichtliche Werk wie die gegenwärtige Bedeutung Jesu neu deutet: Der Kreuzestod Jesu stellt das alle Opfer überbietende, ein für allemal gültige hohepriesterliche Selbstopfer des ewigen Sohnes Gottes dar, während seine Erhöhung als der Eingang des vollendeten Hp. in das himmlische, wahre Heiligtum und als sein ständiges Eintreten vor Gott für die Glaubenden interpretiert wird. So verbürgt Christus als der ewige, himmlische Hp. denen, die am Bekenntnis zu ihm festhalten, schon jetzt den unmittelbaren Zugang zu Gott und künftig den Eingang in die bleibende himmlische Welt. Hebr stellt also das Heil in Jesus Christus als die Erfüllung aller kultischen Intention und damit als das Ende allen Kultes als menschlicher Bemühung um das Gottesverhältnis dar, was mit den Methoden hell. Schriftexegese am Beispiel des at. Kultes aufgewiesen wird. Neben Paulus, der Christus als das Ende des Gesetzes verkündigt, tritt hier somit ein eigenständiger Entwurf urchristl. Predigt von Christus als dem Ende des Kultes.

3) Wie Offb 1,6; 5,10, so spricht auch 1Petr 2,5.9 die Überzeugung aus, daß sich die Verheißung von Ex 19,6 erfüllt hat: Die Christen sind das βασίλειον ἱεράτευμα *(basileion hierateuma)*, die *Priesterschaft des königlichen Gottes*, berufen dazu, Gottes Heilstat in Jesus Christus den Menschen zu verkünden und damit Gott »geistliche Opfer darzubringen«.

J. Baehr

Lit.: ERiggenbach, Der Brief an die Hebräer, 1922[2.3] – HWuttke, Melchisedek, der Priesterkönig von Salem, BZNW 5, 1927 – HWindisch, Der Hebräerbrief, HNT 14, 1931[2] – HWenschkewitz, Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im NT, Angelos-Bh. 4, 1932 – JBegrich, Das priesterliche Heilsorakel, ZAW 52, 1934, 81ff (= Gesammelte Studien zum AT, ThB 21, 1964) – GSchrenk, Art. ἱερεύς, ἀρχιερεύς, ThWb III, 1938, 257ff – HBolewski, Christos Archiereus, Diss., 1939 – GBornkamm, Das Bekenntnis im Hebr, ThBl 21, 1942, 56ff (= Studien zu Antike und Urchristentum, 1963[2], 188ff) – MDibelius, Der himmlische Kultus nach dem Hebr, ThBl 21, 1942, 1ff – OMoe, Das Priestertum Christi im NT außerhalb des Hebr, ThLZ 72, 1947, 335ff – FStummer, Gedanken über die Stellung des Hohenpriesters in der at. Gemeinde, in: Episkopus (Festschr. Faulhaber), 1949, 19ff – AOepke, Das neue Gottesvolk, 1950 – OPlöger, Priester und Prophet, ZAW 63, 1951, 157ff – SMowinckel, Religion und Kultus, 1953 – EBammel, Archiereus prophāteuon, ThLZ 79, 1954, 308ff – FJSchierse, Verheißung und Heilsvollendung, 1955 – GSchille, Erwägungen zur Hohenpriesterlehre des Hebr, ZNW 46, 1955, 81ff – GFriedrich, Beobachtungen zur messianischen Hohepriestererwartung in den Synopt., ZThK 53, 1956, 265ff – GvdLeeuw, Phänomenologie der Religion, 1956[2], § 26 – AWendel, Art. Hoherpriester, RGG III, 1959[3], 427ff – JGnilka, Die

Erwartung des messianischen Hohenpriesters in den Schriften von Qumran und im NT, Revue de Qumran 2, 1960, 395ff – MNoth, Amt und Berufung im AT, in: Gesammelte Studien zum AT, ThB 6, 1960², 309ff – PHonigsheim/KKoch/BLohse/RPrenter, Art. Priestertum, RGG V, 1961³, 569ff – EKäsemann, Das wandernde Gottesvolk, 1961⁴ – FHesse, Art. Priester, Priestertum, EKL III, 1962², 322ff – FHahn, Christologische Hoheitstitel, 1964² – EGrässer, Der Glaube im Hebr, 1965 – AHJGunneweg, Leviten und Priester, Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte des israelitisch-jüd. Kultpersonals, 1965 – OMichel, Der Brief an die Hebräer, KEK XIII, 1966¹² – GvRad, Theol. des AT I, 1966⁵, 245ff – RAStewart, The Sinless High-Priest, NTSt 14, 1967/8, 126ff – SNomoto, Herkunft und Struktur der Hohepriestervorstellung im Hebräerbrief, NovTest 10, 1968, 10ff – GFohrer, Priester und Prophet – Amt und Charisma?, KuD 17, 1971, 15ff – EFiorenza-Schüssler, Priester für Gott, 1972 (= NtAbh., NF 7) – HSchlier, Neutestamentliche Grundelemente des Priesteramtes, Catholica 27, 1973, 209ff.

Prophet

προφήτης

προφήτης *[prophætæs]* Prophet, Verkündiger · προφῆτις *[prophætis]* Prophetin, Verkündigerin · προφητεύω *[prophæteuō]* prophetisch enthüllen, weissagen · προφητεία *[prophæteia]* Prophetenwirksamkeit, -gabe, -wort, -spruch · προφητικός *[prophætikos]* prophetisch · ψευδοπροφήτης *[pseudoprophætæs]* falscher Prophet · μαντεύομαι *[manteuomai]* wahrsagen, Orakel geben

I 1a) προφήτης *[prophætæs]* (seit Pindar, Nemeae 1,60; 9,50 und Hdt. VIII,36f.135; IX,34) ist ein nomen agentis, zusammengesetzt aus dem Stamm φη- *[phæ-]*, *sagen, verkündigen*, bei dem stets ein religiöser Bezug vorausgesetzt werden kann, und der Vorsilbe προ- *[pro-]*, die als Adv. der Zeit die Bedeutung *vorher, voraus* hat. Damit liegt die Bedeutung *Vorhersager, Voraussager* nahe. Das wird durch den Gebrauch von πρόφημι *[prophæmi]*, *voraussagen, vorher verkündigen*, scheinbar bestätigt; jedoch begegnet πρόφημι *[prophæmi]* erst sehr spät (Schol. Soph. O. R. 271) und hat dadurch keine etymologische Beweiskraft. Prüft man hingegen die Verbindungen von προ- *[pro-]* mit Verben des Sprechens in früherer Zeit, so zeigt sich, daß in keinem Falle das abhängige Objekt in die Zukunft weist (προαγορεύω *[proagoreuō]*: Hdt. III,61,3; III,142,3; Thuk. II,13,1; VII,50,3; προλέγω *[prolegō]*: Hdt. VIII,136,3; Thuk. I,139,1; προφωνέω *[prophōneō]*: Eur. Hipp. 956 u. a. m.). Der Wortsinn dieser Verben ist eindeutig *öffentlich verkündigen, offen erklären, laut verkündigen*. Somit liegt nahe, προφητεύω *[prophæteuō]* ebenso zu übersetzen. Das wird bestätigt durch die seit dem 5. Jh. belegte Bedeutung von προφήτης *[prophætæs]* mit *Verkündiger, Sprecher* (Pindar Paean 6,6; Eur. Bacch. 211). Der religiöse Bezug des Stammes φη- *[phæ-]* gibt dem Wort ein bes. Gewicht und drückt aus, daß des Propheten Wort Autorität beanspruchen darf.

b) Von diesem Nomen sind das Femininum προφῆτις *[prophætis]* (Eur. Ion 4), das nomen actionis προφητεία *[prophæteia]* (erst im 2. Jh. nChr belegt) mit dem dazugehörigen Adj. προφητικός *[prophætikos]* und das Verb προφητεύω *[prophæteuō]* (Pindar fr. 150) abgeleitet.

2) Das Wesen des griech. Propheten läßt sich weniger gut durch die Etymologie (s. o.) als durch seine soziologische Stellung erfassen. Die Wortgruppe ist fest verknüpft mit dem griech. Orakelwesen. Das berühmteste Orakel war das von Delphi. Dort begegnet die Wortgruppe an zwei Stellen:

Die Pythia wurde προφῆτις *[prophætis]* genannt, trug aber als weiteren Titel auch πρόμαντις *[promantis]* (Eur. Ion 42; Hdt. VI,66,2). Dieses Amt bekleideten ein bis drei Mädchen, die aus der einheimischen Bevölkerung berufen waren. Die Pythia saß auf einem Dreifuß über einem Erdspalt, aus dem ein »mantischer Geist« (πνεῦμα μαντικόν *[pneuma mantikon]*), ein Rauch aufstieg, der sie inspirierte. Durch das Kauen von Lorbeerblättern wurde das noch verstärkt. Darauf stieß sie rätselhafte, unartikulierte Laute – dem Zungenreden (→ Wort, Art. γλῶσσα) ähnlich – aus. Sie wurden auf die Zukunft bezogen, wie der Titel πρόμαντις *[promantis]* nahelegt, und standen im direkten Zusammenhang mit dem Orakelbesucher, der als Rat-loser vom Orakel Hilfe in Form von Weisung erwartete: Er legte schriftlich eine Frage vor, die sich aus seinem Leben ergeben hatte. In diesen Fragen, die geschäftlichen, kultischen, politischen, ethischen und pädagogischen Inhalt haben konnten, spiegelt sich die ganze Breite des antiken Lebens wider.

Da aber die Antwort der Pythia an die Rat-Suchenden in der Regel unverständlich war, mußte es andere Orakelbeamte geben, die diese übersetzten und in einen klar verständlichen und merkbaren Spruch brachten. Diese Aufgabe erfüllten weise, hochgeachtete, vom Orakel in diese Stellung berufene ältere Männer, die ebenfalls den Titel »Propheten« führten. Sie arbeiteten aber nicht durch direkte Inspiration (dann trügen sie μάντις *[mantis]* als weiteren Titel), sondern ihre Übertragungsarbeit geschah durch den Verstand (λογισμός *[logismos]*). Sie nahmen die pythischen Orakel auf, prüften, ergänzten, deuteten sie und formulierten den endgültigen Spruch (Plato Tim. 71e). Sie

sprachen also nie aus eigener Initiative, sondern nur, wenn ein Ratsuchender eine Frage vorgelegt und die Pythia das Orakel geäußert hatte (zum Delphi-Orakel, das allerdings als typisch zu gelten hat, vgl. Plato, aaO, 71e–72b. Es ist zu beachten, daß Plato den Propheten auf sein Philosophenbild hin idealisiert). Als Beispiel gelte die Frage des Spartaners Glaukos an das delphische Orakel (Hdt. VI,86): Ein Fremder habe bei ihm Geld hinterlegt. Schwöre er einen Meineid, könne er sich den Betrag aneignen. Dürfe er einen Meineid schwören? Der Prophetenspruch lautete, er könne den Meineid leisten und es würde noch nicht einmal sogleich etwas geschehen. Es könne scheinen, als ginge er straflos aus. Jedoch würde der falsche Eid ihn verfolgen. Träfe er nicht ihn, dann seine Kinder und Kindeskinder. Er würde nicht ruhen, bis das ganze Geschlecht ausgelöscht sei.

An diesem Beispiel wird Grundsätzliches deutlich:

a) Der Prophet spricht etwas aus, für das er inhaltlich nicht verantwortlich ist, denn er hat es von dem Gott selbst indirekt offenbart bekommen. Bei direkter Inspiration – die in Delphi allerdings ausschließlich der Pythia vorbehalten bleibt – trägt der Prophet noch den Titel μάντις *[mantis]*, wie die Pythia neben dem Prophetentitel auch den der προμαντις *[promantis]* trug. Die indirekte Offenbarung geschieht durch die unartikulierten Laute einer Pythia oder durch σύμβολα *[symbola]*, wie das Wehen des Windes, das Rauschen der heiligen Eichen, das Klingen der Metallbecken, das Schwanken eines von Priestern getragenen Götterbildes. Die Propheten sind also »Interpreten rätselhafter Aussprüche und Erscheinungen« (Plato, aaO, 72b).

b) Der Prophet gibt nur einen Rat, wenn er darum gebeten wird. Die Initiative liegt allein beim Ratsuchenden und nicht bei dem Gott oder dem Propheten.

c) Deshalb spricht der griech. Prophet immer in eine einmalige, historisch-konkrete, gegenwärtige Situation des Ratsuchenden. Dieser dann gegebene Rat umfaßt die ganze Skala von Hilfen, wie sie bis in die heutige Zeit bei menschlichen Sorgen und Nöten gegeben werden.

d) Der Prophet wird von der Institution des Orakels, also nicht von einem Gott, in sein Amt berufen.

Zusammengefaßt: Ein Prophet ist eine vom Orakel angestellte Person, die durch direkte Inspiration oder durch Deutung von Lauten und Zeichen auf Befragen eines Ratsuchenden den Willen der Götter ausspricht. προφητεύω *[prophæteuō]* bedeutet demnach: auf eine konkrete Frage eines Ratsuchenden in eine historisch-konkret gegenwärtige Situation hinein den Rat und Willen Gottes laut und verstehbar verkündigen.

3) Früh führt auch der Dichter den Prophetentitel (Pindar Paean 6,6; Hom. Il. 1,1; 2,484–492 u. ö.), da er in seiner Dichtung etwas leistet, was dem Sterblichen sonst unmöglich ist, und er sein Wissen, seine σοφία *[sophia]*, deshalb von den Göttern haben muß (Pindar, aaO, 7b, 11–15).

4) Vom Propheten ist der Mantiker (μάντις *[mantis]*, *Seher, Wahrsager*) scharf zu unterscheiden. Wohl kann eine Person beide Bezeichnungen tragen (s. o.), sie bezeichnen aber sehr verschiedene Funktionen. Wenn die Etymologie richtig und μάντις *[mantis]* von μαίνομαι *[mainomai]*, *rasen, von Sinnen, in Ekstase sein*, abzuleiten ist, dann ist der Mantiker urspr. ein aus oder in der Ekstase Verkündigender. Der Prophet dagegen redet »vernünftig«. Seine Divination ist eine mediale (Inspirations-Mantik), dh er bekommt seine Weisung von den Göttern durch ein Medium (zB die Pythia) vermittelt.

Der Inhalt der Mantik ist (wie bei der Prophetie) nie eine allgemeingültige, zeitlose Wahrheit, sondern auf konkrete Einzelereignisse ausgerichtet, betrifft jedoch nie (im Gegensatz zum Prophetismus, wo das möglich ist) religiöse Bereiche (Plato Charm. 173c). Die Mantik sagt zukünftige Ereignisse voraus, während die Prophetie eine Verhaltenskorrektur im Hinblick auf zu erwartende Ereignisse anstrebt. Der Hauptimpuls für die Mantik wird die menschliche Neugier sein (JHaeckel, aaO, 62).

II 1) Das hebr. Wort für *Prophet, nabi'*, wird in der Regel von dem akkad. Verb *nabū* abgeleitet, das *rufen, verkündigen*, bedeutet. Deshalb wurde in der Vergangenheit in der Überzahl die Etymologie parallel zur griech. gesehen und aktivisch verstanden: der *Rufende*, der *Heraus-Sager*, der *Verkündiger* (HJKraus, Gottesdienst in Israel, 123). Eine Parallelbildung im Akkad. deutet aber darauf, daß *nabi'* nicht als nomen agentis, sondern als nomen rei acti verstanden werden muß: der *Gerufene*, der *Berufene* (WFAlbright, Von der Steinzeit zum Christentum, 1949, 301). Hinter der Passivform steht Gott als der Handelnde, hier als der Berufer. Später wurde *nabi'* zum term. techn., so daß der Wortsinn nicht mehr mitgehört wurde.

Von diesem Nomen ist das Verb *nabā'* abgeleitet mit der Bedeutung *sich als Prophet zeigen, aufführen, äußern, als Prophet reden*. Es begegnet im hitp. und nif. In den älteren Texten überwiegt der Gebrauch des hitp., welches die Bedeutung *sich als Prophet gebärden* trägt, womit die Ekstase gemeint ist. In späteren Texten überwiegt der Gebrauch des nif., das vorwiegend mit *prophetisch reden* zu übersetzen ist (1Sam 10,5f.10ff; 19,20; 1Kön 22,10.12). Diese Beobachtung wird verstärkt durch eine zweite: Das Verb begegnet bei den älteren Schriftpropheten allein bei Amos, bei späteren bei Jer, Ez, Jo und Sach. Aus dem statistischen Befund läßt sich folgern, daß in älterer Zeit im Pro-

phetismus die Ekstase überwog, die in späterer Zeit suspekt wurde, während in noch späterer Zeit (ab Jer) das Verb nicht mehr mit dem Geruch der Ekstase belastet war und unbefangen gebraucht werden konnte.

a) Das Nomen *nabī'* begegnet im AT 309mal, davon allein 92mal bei Jer. Der Plural bezeichnet in den Geschichtsbüchern die Prophetengruppen, der Sing. in frühen Texten Personen verschiedenster Art, in späteren Texten nur den im Auftrag Jahwes Redenden. In früheren Texten kann der Prophet auch den Titel *Gottesmann* (*'isch hā'ælōhîm*) oder *Seher* (*rō'æ* bzw. *chōze*) tragen. Gottesmann scheint eine auszeichnende Benennung zu sein, die auch großen Führern (Mose: Dtn 33,1; David: Neh 12,24.36 u. ö.), vor allem aber Elisa (29mal) und dem namenlosen judäischen Propheten aus 1Kön 13,1–31 (15mal) zugelegt wurde. Sie bringt die enge Verbindung des Betreffenden mit Gott zum Ausdruck.

Der Seher hat die Fähigkeit, verborgene Verhältnisse und zukünftige Dinge zu enthüllen (1Sam 9,9–19). Bei ihm lag der Akzent auf der Vision, beim Propheten mehr auf der Rede (Jes 30,10).

b) In späterer Zeit, als *nabī'* ein Titel war, wurde er auf ältere Gestalten übertragen. Da der Elohist zum Prophetismus eine enge Beziehung hat, kann er Abraham (Gen 20,7) und Mose (Ex 4,21; Dtn 34,10) als Propheten bezeichnen. Die spätere Priesterschrift sieht in Aaron einen Propheten (Ex 7,1), und für Mirjam (Ex 15,20) findet sich der Titel *Prophetin*, was sicher mit dem Schilfmeerlied zusammenhängt, das als kultischer Hymnus galt (s. u.).

2) Ehe es zur ausgereiften Form des Prophetismus der sog. Schriftpropheten kam, lassen sich Vorformen im AT finden.

a) Eine sind die frei durch das Land ziehenden Ekstatiker-Gruppen, die sich durch Musikinstrumente in Verzückung versetzten und in solchem Trance-Zustand Mitteilungen lallten (vgl. das Zungenreden 1Kor 14). Die → Ekstase wirkte ansteckend, so daß auch »Saul unter den Propheten« (1Sam 10,5ff) zu finden war (vgl. auch 1Sam 19,18ff). Auch die Baalspropheten waren Ekstatiker (1Kön 18,19–40). Der Ekstatiker, der »ein anderer Mensch« (1Sam 10,6) für diese Zeit war, zog einerseits die Israeliten an (1Sam 10,5ff), andererseits stießen diese »verrückten Narren« (Hos 9,7) ab. In Num 11,10ff wird berichtet, daß die 70 Ältesten vom Geist Gottes ergriffen in Ekstase gerieten, Josua sich abgestoßen fühlte, Mose aber entgegnete: »O, daß doch das ganze Volk Jahwes aus Propheten bestände, daß Jahwe seinen Geist auf sie kommen ließe!« Hier versucht der Elohist durch das Einfügen dieser Erzählung in die Mosetradition das fremdartige, abstoßende, unisraelitische Phänomen der ekstatischen Prophetie in den Jahwe-Glauben einzufügen, er bemüht sich um »Legitimierung dieses neuen religiösen Phänomens, das . . . den Altgläubigen manches Kopfzerbrechen gemacht haben mag« (GvRad, Theol. des AT II, 1965⁴, 19).

b) Eine andere Vorform sind die Prophetengruppen monastischer Prägung. Sie gruppieren sich um eine hervorragende Gestalt (zB Elisa, 2Kön 2,3ff; 4,38; 6,1), den sie mit »Herr« oder »Vater« anreden, dem sie beim Unterricht zu Füßen sitzen und mit dem sie in gemeinsamen Siedlungen wohnen, wobei Elia und Elisa die Häupter verschiedener Prophetenverbände waren (2Kön 2,1ff). Immer begegnen solche Gruppen im Zusammenhang mit einem Heiligtum (1Kön 13,11: Bethel; 2Kön 2,35: Gilgal; Jericho). Die Ekstase spielt eine stark verminderte Rolle (ein Rest ist noch 2Kön 3,15 zu finden); dagegen scheint die Geistbegabung durch die Wundertätigkeit legitimiert zu sein (2Kön 2,19–22; 2,23–25; 4,1–7.18–37). Doch lassen selbst diese volkstümlichen, die wunderhaften Taten hervorhebenden Berichte erkennen, daß Elisa auch ein Mann des Wortes war, der seelsorgerlich (2Kön 4,1–7.8–37; 5,1–14) und sogar politisch wirkte (2Kön 13,14ff, »Wagen Israels und seine Reiter«; 6,12; 8,7–15).

c) Endlich sind als Vorform noch zu erwähnen die am Staatsheiligtum als Amtsträger angestellten Kultpropheten. Sie sind von den Schriftpropheten scharf zu unterscheiden (gegen SMowinkel, Psalmenstudien III, 1923), da diese ja den Kult scharf kritisierten (den Tempel: Hos 8,14; Mi 3,9–12; Jer 7,1–15; das Opfer: Am 1,8; Hos 5,6f; Jes 1,10–17 u. ö.; Priester: Hos 4,4–11; Mi 3,11; Jer 2,8 u. ö.) und eine unkultische Wirksamkeit und Sprache hatten (GvRad, Theol. des AT II, 61). Der Kultprophet hatte seinen Ort neben dem Priester im Kultus. Seine Aufgabe wird es gewesen sein, Orakel bei der Volksklage und bes. auch dem König zu geben. Er hatte deshalb am Königshofe einen großen Einfluß (1Kön 1,8), sprach als Gottesmann (1Kön 22,24ff) mit bemerkenswerter Schärfe (2Sam 12,1ff). Die Kultpropheten waren gefürchtet, weil ihr mächtiges Wort Heil und Unheil bringen konnte (1Sam 16,4; 1Kön 17,18). Ihre Heilsworte werden nach Art der Völkersprüche formuliert gewesen sein. In Jes 33,1–24 haben wir eine prophetische Liturgie erhalten (HGunkel), die einen Einblick in die Sprache dieser Propheten gibt. Zu den Kultpropheten können gerechnet werden Simei (1Kön 1,8), Zedekia (1Kön 22,24), vielleicht auch Nathan (2Sam 12,1ff; 1Kön 1,11ff), der in enger Bindung an den Hof, zugleich aber in erstaunlicher Unabhängigkeit wirkte. Bücher dieser Propheten sind nicht überliefert, wenn man nicht Nahum und Habakuk zu ihnen rechnet (zumindest sind sie mit ihnen verwandt). Kultprophetische Züge sind jedoch auch bei Sacharja und bes. bei Haggai unverkennbar.

3) Mit dem Königtum beginnt in Israel dann der Prophetismus im eigentlichen Sinne, ohne daß sich die Grenze ganz eindeutig ziehen ließe. Jedenfalls treten Ekstase,

Mantik und Wundertätigkeit zurück, und das → Wort rückt immer mehr in den Vordergrund. Auch die kultischen, institutionellen und monarchischen Bindungen lockern sich mehr und mehr. Von Amos bis Maleachi herrscht einzig das Wort als Mittel der Verkündigung. Die einzigen Handlungen der Propheten sind Zeichenhandlungen, die aber nicht Illustration, sondern Präfiguration des Wortes sind (Hos 1,4.6.9; Jes 7,3; 8,3; 20,2; Jer 16,2.5.8). In drei Perioden wirkten die klassischen Propheten: zZt des Untergangs des Nordreiches (um 721 vChr), des Südreiches (um 597/87 vChr) und des Exils (um 539 vChr, dem Untergang Babylons). Geschichtsbezogen war die Verkündigung in horizontaler (Volk, Völker) und vertikaler (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) Richtung. Die futurische Dimension war die der Ankündigung (die Zukunft wird mit der gegenwärtigen Situation des Angeredeten verbunden), nicht der Vorhersage (Mantik: aus der Gegenwart wird ein Punkt in der Zukunft anvisiert und vorhergesagt, was dort geschehen wird).

Themen sind:

a) Die Gerichtsprophetie

Vor allem vor dem Exil war die Aufgabe der Propheten, das Volk, die Repräsentanten oder eine Gruppe des Volkes vor dem nahenden → Gericht zu warnen (Drohwort): vor Dürre, Erdbeben, Krieg u. a. Weil die Propheten aber auch Mahner und Seelsorger waren und ihre Rede auf Umkehr zielte, schloß sich der Drohrede die Begründung des Gerichtes an (Schelt- und Mahnwort): Das Gericht kommt wegen der → Sünde des Volkes, Königs oder einer Gruppe im Volk. Sünde ist für die Propheten das Verhalten des Menschen, das nicht dem Handeln Gottes entspricht. Im einzelnen heißt das bei Jesaja: Das Volk setzt nicht sein Vertrauen allein auf Jahwe. Bei Amos und Micha: Das Volk mißachtet das von Jahwe gebotene Gesetz. Für Hosea, Jeremia und Ezechiel steht mehr die Untreue des Volkes (Fremdgötterei) im Vordergrund.

b) Die Heilsprophetie

Die Heilsprophetie hat ihren Grund nicht in der neugierigen Frage, was eigentlich nach dem Gericht Gottes geschehen wird. Sie ist allein im gnädigen Willen Jahwes begründet (im Gegensatz zur Gerichtsprophetie, die aus dem menschlichen Fehlverhalten resultiert). Darauf weisen auch die Formen des Heilswortes (Verheißung): Die Heilszusage weist deutlich auf ein vorheriges Klagen und steht deshalb dem Erhörungsorakel nahe (Jes 43,1ff). Die Heilsankündigung verspricht Gottes zukünftige Hilfe (Jes 41,17ff; Jer 28,2ff). Die Heilsschilderung beschreibt die von Gott gewirkte künftige Heilswirklichkeit (Jes 11,1ff; Sach 8,4f). Heilsprophetie überwiegt in und nach dem Exil. Das Heil wird konkret im Neuanfang des Verhältnisses Israels zu Gott, im eschatologischen König (Messias), in der kultischen Neuordnung, im Neuanfang des Staates und in der politisch-nationalen Befreiung. Der massiven Schilderung des Heiles folgt oft dessen Begründung, die nicht in der Treue oder Heiligkeit des Volkes, in seinem Eifer für Gott und den Bund liegt, sondern allein in der Treue, Heiligkeit, dem Eifer und der Absolutheit Gottes.

Zusammenfassend: Der at. Prophet ist der von Gott berufene Wortverkündiger als Warner, Mahner, Tröster, Lehrer und Seelsorger, der allein an Gott gebunden und damit einzig frei ist.

4) Wenn auch die spätere Tradition das Buch Daniel zu den Propheten schlug, so ist es doch ein Zeuge jüd. Apokalyptik. Diese unterscheidet sich von der Prophetie durch »Pseudonymität, eschatologische Ungeduld und genaue endzeitliche Berechnung, Umfang und Phantastik der Gesichte, weltgeschichtlichen und kosmischen Horizont, Zahlensymbolik und Geheimsprache, Engellehre und Jenseitshoffnung« (WBaumgartner, Ein Vierteljahrhundert Danielforschung, ThR 11, 1939, 136f). Die Apokalyptik ist also nicht die geradlinige Fortsetzung der Prophetie, wenn sie auch mit ihr die Zukunftserwartung gemein hat. Ihre Blütezeit liegt nach den Propheten (2. Jh. vChr bis 2. Jh. nChr). Der Übergang ist bei Sacharja deutlich zu sehen. In den sieben Nachtgesichten (1,7–6,8) wird aus dem Propheten der Seher, dem die eschatologische Zukunft der Völker und Israels enthüllt wird (vgl. Jes 24–27; Ez 38f; Joel).

5) Die Rabbinen sahen freilich in der Apokalyptik die legitime Nachfolgerin der Prophetie. »Bis hierher (nämlich bis Alexander d. Gr.) haben die Propheten im heiligen Geist geweissagt. Von da an und weiter neige dein Ohr und höre auf die Worte der Weisen (dh Apokalyptiker)« (Seder Olam rabba 30). Die Prophetie selbst ist erloschen; im Rabbinentum beginnt stattdessen neben der Apokalyptik die »Himmelsstimme« (→ Wort, Art. φωνή) Gewicht zu gewinnen. Von Josephus (Ant. 13,311ff) erfahren wir andererseits, daß die Essener eine große Zahl von Propheten hatten, die einen guten Ruf besaßen.

6) Die Qumran-Gemeinde schätzt die prophetischen Texte des AT (einschließlich der Pss!) außerordentlich. Sie bezieht die Weissagungen auf die Ereignisse ihrer Gegenwart, die sie als »Ende der Tage« (Endzeit) ansieht. Der »Lehrer der Gerechtigkeit« enthüllt die Geheimnisse der Prophetenworte (1QpHab 7,1–5) und rückt damit in die Stellung des eigentlichen Propheten. Die Qumrangemeinde erwartet als eschatologisches Ereignis das »Kommen eines Propheten und der Gesalbten (2 Messiasse!) aus Aaron und Israel« (1QS 9,11), also ein Triumvirat, keinen Herrscher mit einem dreifachen Amt (TestL 18,9ff).

III Im NT begegnet προφήτης *(prophætæs)* 144mal, am häufigsten bei Mt (37mal) und Lk (Ev. 29mal, Apg 30mal), während es bei Mk nur 6mal, im JohEv und bei Paulus je 14mal (ohne Eph und Tit nur 10mal) begegnet. Das Subst. bezeichnet den *Verkündiger* und *Ausleger* göttlicher Offenbarung, meist at. Propheten (1), aber auch Johannes den Täufer (2), Jesus (3) oder einen anderen, der auf das Reich Gottes oder Christus hinweist (4), oder einen Christen, der die Gabe der Prophetie besitzt (5). Nur an einer Stelle (Tit 1,12) trägt ein Heide den Prophetentitel. Es ist der Dichter (s. o.) Epimenides (6. Jh. vChr), aus dessen Theogonie ein sprichwörtlicher Vers zitiert wird.

Außer Personen kann προφήτης *(prophætæs)* allerdings auch die at. Prophetenschriften bezeichnen (Mt 5,17; Joh 6,45; Röm 3,21 u. ö.).

Der verkündigenden Frau wird im NT der Titel *Prophetin* nicht verliehen (Ausnahme Lk 2,36, wo der Nichtchristin Hanna dieser Titel verliehen wird, weil sie auf Christus hinweist). Isebel, das Urbild der zur Abgötterei verführten Frau, gibt sich selbst den Titel (Offb 2,20).

Das Abstraktum προφητεία *(prophætęia)* begegnet im NT nur 19mal, davon allein 9mal bei Paulus (davon 2mal im 1Tim) und 7mal in der Offb. Es bezeichnet das *Prophetenwort* des at. (zB Mt 13,14) oder christl. Propheten (zB 1Kor 14,6). Nur Paulus gebraucht es auch zur Bezeichnung der *Prophetengabe* (Charisma; → Gnade; zB Röm 12,6; Offb 19,10 bezeichnet es wohl das Prophetenwort). In Offb 11,6 ist wohl die *Tätigkeit des Propheten* gemeint.

Ähnlich ist das Vorkommen des Verbums. Es begegnet 28mal im NT, davon allein 11mal bei Paulus, und zwar nur im 1Kor. Die Grundbedeutung (vgl. II) ist: *die Gottesoffenbarung verkündigen* (Mt 7,22 u. ö.). Das kann ethisch-parakletisch (1Kor 14,3.31 u. ö. als *trösten, mahnen, lehren*), enthüllend (Mt 26,68 u. ö.) und in die Zukunft weisend (Mt 15,7 u. ö. *weissagen*) verstanden sein. Da die Frau den Prophetentitel nicht bekam, wird dieser bei ihr verbal umschrieben (Apg 21,9).

Das Wort ψευδοπροφήτης *(pseudoprophætæs)*, außerbiblisch noch nicht belegt, begegnet im NT 11mal, davon je 3mal bei Mt und in der Offb, bei Paulus gar nicht. Es bezeichnet in der Regel eine Person, die sich fälschlich für einen Propheten ausgibt (Mt 7,15 u. ö.). Da ein solcher dann auch Falsches verkündigt, wird jeder so benannt, der solches tut (1Joh 4,1) und sich somit als falscher Prophet erweist.

Unter den nt. Begriff *Prophet* sind subsumiert

1) der alttestamentliche Prophet

Dieser wird wie im AT (»so spricht der Herr«) als »Mund Gottes« (Jer 15,19) bezeichnet (Apg 3,18.21; hinter der passiven Konstruktion Mt 2,17.23 u. ö. steht Gott). Wenn in 1Petr 1,11 Jesus Christus der ist, der in den Propheten wirkt, so ist es der präexistente Herr, der im 1Petr mit Gott eins ist. Auch Hebr 1,1 (das ἐν *(en)* ist analog dem hebr. *b*^{e} instrumental zu übersetzen) wird der Prophet als Instrument Gottes gesehen, der offen heraus verkündigt. Doch die Vorsilbe προ- *(pro-)* wird mehr und mehr temporal aufgefaßt, so daß – im Gegensatz zum AT – der Prophet als Voraussager verstanden wird. Er sagt alles das voraus, was sich in Jesus Christus danach erfüllt hat (Mt 1,23; 2,5f.15.17f.23 u. ö.). Diese Stellen sind aber nicht Schriftbeweise in dem Sinne: Die Propheten sagen voraus – Jesus Christus erfüllt es, so daß durch → Jesus Christus die Propheten bestätigt würden bzw. durch Jesus Christus die Schrift bewiesen würde. Für Mt ist die Autorität des AT so unbestritten, daß sie nicht bewiesen zu werden braucht. Diese Stellen sind hingegen Reflexionszitate in dem Sinne: Jesus Christus tut etwas, oder mit ihm geschieht etwas. Mt reflektiert nach einem passenden at. Zitat. Da die Propheten (und die → Schrift) für Mt absolute Autorität sind, wird nun Jesus Christus durch das Zitat als Messias bestätigt. Es liegt also die umgekehrte Argumentationsrichtung wie beim Schriftbeweis vor (vgl. WMarxsen, Einleitung in das NT, 1964^{3}, 131).

Auffallend ist der häufige nt. Hinweis auf das gewaltsame Ende der Propheten (Mt 23,31; oder das Sprichwort Mt 23,37 par; Apg 7,52 wird die Linie vom Prophetenmord zum Tod Jesu gezogen). Im Judentum und der Urchristenheit muß das Martyrium zum gängigen Prophetenbild gehört haben (Mt 23,25 par).

2) Johannes der Täufer

Johannes trägt durchgängig den Prophetentitel. Das ist berechtigt, da er die prophetische Gerichts- und Bußpredigt aufgreift und sogar noch radikalisiert (Am 9,7ff; Mi 3,12; Jer 7,3ff; 26,1ff). Seine Predigt zielt auf sittliche Besserung und Verunsicherung des religiös selbstbewußten Juden. Seine → Taufe, die nicht Proselyten- oder Qumran-Taufe ist, muß als eschatologisches Bußsakrament verstanden werden, das die Umkehr bezeugt und die Rettung besiegelt. Es liegt nahe, daß Johannes als der erwartete eschatologische Prophet, der das Heil heraufführt, verstanden wurde (vgl. II,3; Mt 11,8ff). Das NT unterdrückt aber diese (falsche) Sicht und schildert ihn als eschatologischen Vorläufer (Synopt.) oder »Zeugen« Jesu (Joh), der in seiner Predigt auf Jesus Christus und in seiner Taufe auf die christl. Taufe hinweist (OCullmann, Die Christologie des NT, 1966⁴, 22–28).

3) Jesus Christus

Nur gelegentlich wird Jesus Christus im NT Prophet genannt, meist nur vom Volk (Mk 6,15 par; 8,27f par). Dieses denkt dabei an zeitgenössische Propheten, und erst die Tradition (Lk 9,8.19; Mt 16,14) steigert diese Aussage zum at. Propheten. Jesus Christus selbst bezeichnet sich nie als Propheten (Lk 13,33 kommt, da wohl Zitation eines Sprichwortes, als Selbstbezeichnung kein wirkliches Gewicht zu; in Q fehlt der christologische Titel »Prophet« ganz, bei Lk begegnet er am häufigsten; vgl. FHahn, Hoheitstitel, 351ff; OCullmann, aaO, 29ff). Nach dem NT ist Jesus Christus mehr als die Propheten (Mt 12,41), da er das Heil nicht nur ankündigt, sondern auch heraufführt (1Petr 1,10f; Lk 10,24). Legitim kann Christus nur im Sinne von Dtn 18,15 als Prophet bezeichnet werden (vgl. Mt 2,1–12. 13–15.16–18.19–23; 4,1–11; 5,1ff).

4) Beauftragte

Nur in der Vorgeschichte des LkEv. finden sich von Gott bes. beauftragte und ausgerüstete Menschen, die vom heiligen Geist eingegebene Prophetien verkündigen. Von denen trägt nur Hanna den Prophetentitel (Lk 2,36). Das Benedictus des Zacharias wird als vom heiligen Geist eingegebene Prophetie qualifiziert (Lk 1,67). Elisabeth (Lk 1,41f) und Simeon (Lk 2,25) reden durch den heiligen Geist, wodurch das Prophetische zum Ausdruck gebracht werden soll.

5) Christen

Die Urchristenheit kannte Christen, die mit der Gabe der Prophetie ausgestattet waren. Sie galten als Zeichen des Geistbesitzes der Gemeinde (→ Geist; → Gnade). Man muß annehmen, daß schon sehr früh das charismatische Moment der Prophetie institutionalisiert wurde und man dann die Propheten verstand als Inhaber eines geistlichen Amtes, das in der Gemeinde eine bestimmte Stellung hatte: zwischen oder auf einer Ebene mit → Aposteln und Lehrern (1Kor 12,28f; Eph 4,11), neben Aposteln (Lk 11,49; Eph 2,20; doch könnten eventuell hier auch at. Propheten gemeint sein; Eph 3,5; Did 11,3), neben Lehrern (Apg 13,1; Did 15,1f), neben Heiligen und Aposteln (Offb 18,20).

a) In den paulinischen Gemeinden hatten sie im Gottesdienst (1Kor 14,23f) die Aufgabe, die Gemeinde zu ermahnen (1Kor 14,3.24f.31), zu trösten (1Kor 14,3), zu erbauen (1Kor 14,3), Erkenntnisse und Geheimnisse mitzuteilen (1Kor 13,2). Das alles sollte in verständlichen Worten (1Kor 12,1; 14,15f.23f), ohne → Ekstase geschehen. Es muß aber die Gefahr bestanden haben, daß der Prophetengeist zu einer hemmungslosen, ekstatischen Gewalt wurde, die sich im Gemeindegottesdienst Bahn brach, so daß nicht nur einer (1Kor 14,30), sondern mehrere (V. 31) gleichzeitig als Propheten redeten. Dieser Gefahr steuert Paulus, indem er den Prophetengeist als dem Propheten untergeordnet erklärt (V. 32), wobei

damit die Unterordnung unter die Ordnung und den Frieden Gottes gemeint ist (V. 33a): der Prophet muß auch schweigen können. — Ob wir »Sätze heiligen Rechtes« (EKäsemann, Sätze heiligen Rechtes im NT, in: Ex. Vers. u. Bes. II, 1968³, 69ff, nennt zB 1Kor 3,17; 14,38; 16,22 u. ö.) oder eschatologische Logien (Röm 11,25f; 1Kor 15,51f; Gal 5,21; 1Thess 3,4) als urchristl. Prophetenworte aus den Briefen erheben können, bleibt fraglich.

b) Im Eph (2,20) gehören die Propheten zum »Fundament« der Gemeinde. Dieses Bild läßt vermuten, daß die Zeit der Fundamentierung der Gemeinde vorbei ist, dh das Prophetenamt der Vergangenheit angehört.

c) Die Warnungen gegen falsche Propheten bei den Synoptikern (Mt 7,15.22f; Mk 13,22 par) lassen den Schluß zu, daß es eine große Zahl christl. Propheten im syrisch-palästinensischen Raum gegeben haben muß.

Durch formkritische Analysen versucht EKäsemann (Die Anfänge christlicher Theologie, in: Ex. Vers. u. Bes. II, 1968³, 82ff) prophetische Verkündigungsformen (Sätze heiligen Rechtes, Fluch, Makarismus u. ä.) in der synopt. Tradition zu isolieren und als Logien urchristl. Propheten zu verifizieren. In der Logienquelle ständen dann solche »unechten« Herrenworte, die in urchristl. Zeiten als Worte des erhöhten Herren aus dem Munde christl. Propheten verstanden worden wären.

d) In der Apostelgeschichte sind die Angaben über die Propheten wohl zahlreich, dennoch aber als historische Quelle unergiebig (es wächst die Mantik in die Prophetie, vgl. 11,28; 21,10). Der Grund für beides ist die Theol. des Lukas, die Einteilung der Geschichte in drei Epochen (Zeit Israels, Mitte der Zeit, Zeit der Kirche). Die dritte beginnt Pfingsten (Apg 2,1ff) und nimmt somit in der Apg den breitesten Raum ein. Sie wird u. a. als Zeit des Geistes für alle Christen charakterisiert (während in der zweiten Epoche Jesus der einzige Geistträger war). Ein Zeichen des überreichlichen Ausgießens des Geistes ist die große Zahl namhafter frühchristl. Propheten (Apg 11,27f; 13,1; 15,32; 21,9ff) und die prinzipielle prophetische Begabung aller Christen (Apg 2,17f; 19,6). Die zahlreichen Angaben über den Prophetismus sind also in erster Linie theol. bedingt und dürfen nun nicht ohne kritische Überprüfung historisiert werden.

e) Die Offenbarung scheint die Apostel durch die Propheten ersetzt zu haben. Da der Verfasser der Offb sich selbst als Prophet versteht (22,9), kann man aus seinem Selbstverständnis auf sein Prophetenbild schließen: Der Prophet bekommt durch Jesus die geheimen Pläne Gottes enthüllt (1,1). Er hat Visionen (6,1—19,10). Er ist Tröster und Mahner (Kap. 2—3). Sein Wort hat autoritative Geltung (22,18f). Der Prophetismus bestand noch eine Zeitlang in der frühchristl. Kirche weiter (Did 10,7; 11,7—12; 13,1—7; Justin Dial. 82,1), bis er durch den montanistischen Mißbrauch im 2. Jh. derart in Mißkredit kam, daß er langsam verschwand.

C. H. Peisker

Lit.: EFascher, προφήτης. Eine sprach- und religionsgesch. Unters., 1927 — MNoth, Geschichte und Gotteswort im AT, Bonner Akad. Reden 3, 1949 (= Ges. Stud. z. AT, ThB 6, 1966³, 230ff) — HJSchoeps, Die jüdischen Prophetenmorde, in: Aus frühchristlicher Zeit. Religionsgesch. Unters., 1950, 126ff — GFohrer, Neuere Literatur zur alttestamentlichen Prophetie, ThR 19, 1951, 277ff; 20, 1952, 192ff; 28, 1962, 1ff.235ff.301ff — OPlöger, Priester und Prophet, ZAW 63, 1951, 157ff — HJKraus, Prophetie und Politik, ThExh NF 36, 1952 — GQuell, Wahre und falsche Propheten, 1952 — HGreeven, Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus, ZNW 44, 1952/53, 1ff — HvCampenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, BHTh 14, 1953 (1963²), 65ff.195ff — GFohrer, Die symbolischen Handlungen der Propheten, AThANT 25, 1953 — HRiesenfeld, Jesus als Prophet, in: Spiritus et veritas, Festschr. KKundzins, 1953, 135ff — ThCVriezen, Prophecy and Eschatology, VT Suppl. 1, 1953, 199ff — EKäsemann, Sätze heiligen Rechtes im NT, NTSt 1, 1954/55, 248ff (= Ex. Vers. u. Bes. II, 1968³, 69ff) — HWWolff, Hauptprobleme alttestamentlicher Prophetie, EvTh 15, 1955, 446ff (= Ges. Stud. z. AT, ThB 22, 1964, 206ff) — EJenni, Die politischen Voraussagen der Propheten, AThANT 29, 1956 — GQuell, Der Kultprophet, ThLZ 81, 1956, 401ff — RRendtorff, Priesterliche Kulttheologie und prophetische Kultpolemik, ThLZ 81, 1956, 339ff — WSchmithals, Die Gnosis in Korinth, 1956 (1969²), 268ff — FGils, Jésus prophète d'après les évan-

giles synoptiques, Orientalia et Biblica Lovanensia II, 1957 – JHaeckel, Art. Religion, in: LAdam/HTrimborn, Lehrbuch der Völkerkunde, 1958, 40ff – FHesse, Das Verstockungsproblem im AT, BZAW 74, 1958 – WSchmauch, Das prophetische Amt in der Gemeinde, Junge Kirche 19, 1958, 126ff – HGreeven, Die Geistesgaben bei Paulus, WuD NF 1959, 111ff – HKrämer/RRendtorff/RMeyer/GFriedrich, Art. προφήτης etc., ThWb VI, 1959, 781ff – RRendtorff, Art. Propheten, EKL III, 1959 (1962²), 343ff – RSchnackenburg, Die Erwartung des Propheten nach dem NT und den Qumrantexten, TU 73, 1959, 622ff – ESchweizer, Gemeinde und Gemeindeordnung im NT, AThANT 35, 1959 (1962²) – HMTeeple, The Mosaic Eschatological Prophet, 1959 – FHorst, Die Visionsschilderungen der alttestamentlichen Propheten, EvTh 20, 1960, 193ff – EKäsemann, Die Anfänge christlicher Theologie, ZThK 57, 1960, 162ff (= Ex. Vers. u. Bes. II, 1968³, 82ff) – GvRad, Theologie des AT II, 1960 (1968⁵) – CWestermann, Grundformen prophetischer Rede, 1960 (= BEvTh 31, 1968³) – HWWolff, Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Prophetie, EvTh 20, 1960, 218ff (= Probleme at. Hermeneutik, ThB 11, 1968³, 319ff) – SHerrmann, Das Prophetische, in: Reich Gottes und Wirklichkeit, Festschr. ADMüller, 1961 (= Probleme at. Hermeneutik, ThB 11, 1968³, 341ff) – GMensching u. a., Art. Propheten, RGG V, 1961³, 608ff – HvReventlow, Prophetenamt und Mittleramt, ZThK 58, 1961, 269ff – RRendtorff, Erwägungen zur Frühgeschichte des Prophetentums in Israel, ZThK 59, 1962, 145ff – GJeremias, Der Lehrer der Gerechtigkeit. Studien zur Umwelt des NT II, 1963, 295ff – WZimmerli, Das Gesetz und die Propheten, 1963 – HWWolff, Gesammelte Studien zum Alten Testament, 1964, 9ff.36ff.206ff.232ff.251ff (ThB 22) – CHPeisker, Propheten, in: ders. (Hrsg.), Kleine Predigttypologie II, 1965, 159ff – WEichrodt, Theologie des AT I, 1933 (1966⁸), § 8, A, VI – GFohrer, Prophetie und Magie, ZAW 78, 1966, 25ff – FNötscher, Prophetie im Umkreis des alten Israel, BZ 10, 1966, 161ff – KSchwarzwäller, Kirche und Prophetie, EvTh 26, 1966, 580ff – PvdOsten-Sacken, Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zur Prophetie und Weisheit, 1969 (= ThExh, 157) – GFohrer, Priester und Prophet – Amt und Charisma?, KuD 17, 1971, 15ff – SHerrmann, Das prophetische Wort, für die Gegenwart interpretiert, EvTh 31, 1971, 650ff – FStolz, Zeichen und Wunder, ZThK 69, 1972, 125ff – GDautzenberg, Urchristliche Prophetie, 1975 (= BWANT, VI,4).

Proselyt → Gottesfürchtiger

Qual → Pein

Rache → Strafe; →Vergeltung

Recht, Rechtfertigung → Gerechtigkeit

Rechte → Hand

Regierung → Herr; → Presbyter; → Reich

Reich

βασιλεία

βασιλεύς *[basileus]* Herrscher, König · βασιλεία *[basileia]* Königswürde, Königsherrschaft, Königreich · βασιλεύω *[basileuō]* König sein, herrschen · συμβασιλεύω *[symbasileuō]* mitherrschen · βασίλειος *[basileios]* königlich · βασιλικός *[basilikos]* königlich · βασίλισσα *[basilissa]* Königin

I 1) Das Subst. βασιλεύς *[basileus]* ist bereits in Linear B belegt und bezeichnet urspr. allg. den *Herrscher*, dann spez. den *König*.

a) Im mykenischen Griech. meint βασιλεύς *[basileus]* nicht den Souverän des Staates, sondern einen untergeordneten Fürsten oder Anführer; der König ist hier der ἄναξ *[anax]*, dh der *göttliche Herrscher*. Der Titel ἄναξ *[anax]* und die damit verbundenen Vorstellungen verschwinden jedoch mit der Zeit, und der βασιλεύς *[basileus]* tritt im gleichen Maße als König auf (vgl. dazu Webster, 25ff).

b) Bei Homer bezeichnet βασιλεύς *[basileus]* den erblichen legitimen Herrn eines größeren oder kleineren Machtbereiches. So kann Odysseus auf Ithaka Basileus sein (vgl. Od. 19,108ff). Die Macht des Königs wird seit Homer auf Zeus zurückgeführt und der König als »zeusgenährt«

(διοτρεφής *[diotrephæs]*) bezeichnet (zB Il. 2,196f). Hesiod rühmt des Königs Weisheit und Ausrüstung zum Richteramt und läßt ihn von den Musen inspiriert sein (Theogonia 80.86).

c) Als das Königtum von der Adelsherrschaft abgelöst wurde und sich danach in verschiedenen Städten Griechenlands Adelige zur Alleinherrschaft aufwarfen, tauchte ein neuer Begriff für die so Regierenden auf: τύραννος *[tyrannos]* bezeichnet – ohne Abwertung der Herrschaftsausübung – den illegitim zur Herrschaft Gekommenen. Erst der »Tyrannenmord« (514 vChr in Athen) und die nachträgliche Glorifizierung der Mörder Hermodios und Aristogeiton haben die negative Bedeutung des Wortes τύραννος *[tyrannos]* bewirkt und demgegenüber den Begriff βασιλεύς *[basileus]*, der im politischen Leben Griechenlands nur noch eine Randstellung hatte, neu belebt zur Bezeichnung des rechtmäßigen und gerechten Herrschers. Vor allem Platon hat diese Auffassung vertreten mit seiner scharfen Verurteilung des Tyrannen und der ethischen Aufwertung des βασιλεύς *[basileus]* durch die Forderung, daß die Könige Philosophen bzw. die Philosophen Könige sein sollten (Resp. V,473d; Polit. 292e; vgl. auch Aristot. Pol. III 13p 1284a 13).

d) Das hellenistische Gottkönigtum geht nicht auf Platon zurück. Die politische Tradition des mazedonischen Volkskönigtums und des achämenidischen Gottkönigtums und beider Überhöhung durch die Persönlichkeit Alexanders d. Gr. reichen zur Erklärung der Entwicklung völlig aus. Die Beinamen der Diadochen, zB »Wohltäterkönig« (εὐεργέτης *[euergetæs]*), dienen zur programmatischen Absetzung von den Konkurrenten und sind inhaltlich als göttliche Eigenschaften zu verstehen. Ein Diadoche, Antiochos IV. Epiphanes von Syrien, wurde durch den Versuch der zwangsweisen Hellenisierung für das Judentum zum Typos des Gegengottes (vgl. u. a. die Errichtung eines Zeusaltars im Tempel von Jerusalem, Mk 13,14).

e) Eine neue Blüte erlebte das hell. Gottkönigtum Alexanders d. Gr. im römischen Herrscherkult. Denn nur durch die Aufnahme des hell. Gedankens von der Inkarnation des Göttlichen im Kaiser war Augustus imstande, das weder national noch kulturell einheitliche Imperium in seiner Person zu einem Ganzen zusammenzuschließen. Das Bekenntnis κύριος Ἰησοῦς *[kyrios Jæsous]*, mit dem die Christen Jesus als den Herrn proklamierten, mußte diese lebensnotwendige Ideologie des röm. Imperiums zerstören und als Reaktion die Christenverfolgungen in den ersten drei Jh.en hervorrufen (vgl. Lietzmann, I,158ff).

2) Die Abstraktbildung βασιλεία *[basileia]* datiert aus jüngerer Zeit als βασιλεύς *[basileus]* und ist zum ersten Mal bei Hdt. (I,11 in ionischer Abwandlung βασιληίη *[basilæiæ]*) belegt.

a) Der Begriff βασιλεία *[basileia]* bezeichnet urspr. das Sein, den Zustand und die Macht des Königs und ist am besten mit *Königswürde* bzw. *Königsherrschaft* zu übers. (zB Xenoph. Mem. IV,6,12; Aristot. Pol. III 1Op 1225b,32ff).

b) Neben diese Bedeutung tritt eine zweite, die den räumlichen Aspekt von βασιλεία *[basileia]* betont; denn die Würde eines Königs zeigt sich in dem von ihm beherrschten Gebiet. βασιλεία *[basileia]* gewinnt dann die Bedeutung *Königreich*, bezeichnet also das Reich, das Gebiet, das ein König beherrscht (POxy 1257,7).

3) Das seit Homer belegte Verb βασιλεύω *[basileuō]* hat a) die Bedeutung *König sein, herrschen* (zB Hom. Il. 2,203; Od. 2,47); b) ingressiv (bes. im Aorist): *König werden, die Herrschaft antreten* (zB Hdt. I,130; Thuk. 2,99,3). συμβασιλεύω *[symbasileuō]* bringt die Gemeinsamkeit des Herrschens zum Ausdruck: *mitherrschen* (zB Polyb. 30,2,4). Die Adj.e βασίλειος *[basileios]* und βασιλικός *[basilikos]* (seit Aischyl., Hdt.) bezeichnen beide das zum König Gehörige: *königlich*. Schließlich ist noch der feminine Königsbegriff βασίλισσα *[basilissa]* zu erwähnen, der die attischen Formen βασιλίς *[basilis]* bzw. βασίλεια *[basileia]* verdrängt hat und erstmals bei dem Komiker Alcaeus und bei Xenoph. Oec. 9,15 sowie später häufig (zB bei Philo und Josephus) belegt ist: *Königin*.

II In der LXX begegnet die Wortgruppe sehr zahlreich, meist als Übers. hebr. Wortbildungen vom Stamm *malakh, König sein, herrschen*. Im Unterschied zu der Proportion der nt. Belege (s. u. III Überblick) steht in LXX der Begriff βασιλεύς *[basileus]*, der in fast sämtlichen Schriften (Schwerpunkt: Geschichtswerke) zahlreich belegt ist, ganz eindeutig im Vordergrund, während βασιλεία *[basileia]* »nur« ca. 400mal vorkommt und erst bei Daniel eine eigenständige Rolle neben βασιλεύς *[basileus]* spielt. Bedeutsam ist ferner die Beobachtung, daß die Wortgruppe in erster Linie für irdische Könige und ihre profane Herrschaft und erst in zweiter Linie für Jahwes Königtum in Anspruch genommen wird. Daher kann die Vorstellung von Jahwes Königsherrschaft nur im Zusammenhang mit dem israelitischen Königtum dargestellt werden.

1a) Könige gab es bei allen Völkern, mit denen Israel seit seiner Landnahme in Berührung kam. Israel selbst hat erst relativ spät die Einrichtung des Königtums übernommen. Dies ist um so erstaunlicher, als die Edomiter, Moabiter, Ammoniter, die zugleich mit den Israeliten ihre Landnahme vollzogen haben, bald nach ihrer Seßhaftwerdung zur Staatsform des nationalen Königtums übergegangen sind. Die Israeliten dagegen haben sich nach der Landnahme noch zwei Jahrhunderte lang als ein sakraler Stämmebund mit einem Zentralheiligtum konstituiert. Israels an-

fängliches Zögern, die Institution des Königtums zu übernehmen, liegt in der Auffassung vom »heiligen Krieg« begründet, den Jahwe selbst für Israel führt (Ex 14,14; Jos 23,10; Ri 7,22; dazu vRad, Heiliger Krieg 6ff; 14ff): Jahwe selbst gilt als Oberbefehlshaber des israelitischen Heerbannes und als unumschränkter Eigentümer des Landes.

b) Die chronische Bedrängung und zeitweilige Unterwerfung Israels durch die Philister ist der äußere Anlaß zur Einrichtung des Königtums in Israel gewesen. Nach der älteren Überlieferung 1Sam 9,1–10,16; 11,1–11.14f, die der geschichtlichen Wirklichkeit am nächsten kommt, hat Jahwe selbst angesichts der politischen Not seines Volkes die Initiative ergriffen und den Benjaminiten Saul durch Samuel zum König salben lassen (1Sam 9,16). Neben dieser positiven Beurteilung des Königtums steht jedoch von Anfang an seine Ablehnung vom Standpunkt der theokratischen Herrschaft Jahwes aus, die bes. in den Kreisen des Nordreiches lebendig war. So führt eine Linie von Gideon aus Manasse (Ri 8,23: »Ich will nicht über euch herrschen . . ., Jahwe herrscht doch über euch«) über Hosea, den letzten Propheten aus dem Nordreich mit seiner antiköniglichen Tendenz (Hos 3,4; 7,3; 13,10ff), zu dem deuteronomistisch gefärbten Bericht über die Errichtung des Königtums in Israel (1Sam 8,1–22a; 10,17–27): Auf die Bitte des Volkes: ». . . setze uns einen König, daß er uns regiere, wie es bei allen Völkern Brauch ist«, antwortet Jahwe: ». . . mich haben sie verworfen, daß ich nicht mehr König über sie sein soll« (1Sam 8,5–7). Das Nebeneinander eines zustimmenden und eines kritischen Berichtes über die Einsetzung des Königtums (1Sam 8–12) läßt die Problematik deutlich werden, die von Anfang an das israelitische Königtum belastete, einerseits Gabe, andererseits Konkurrent Jahwes zu sein.

c) Für das judäische Königtum hat die sakrale Legitimation entscheidende Bedeutung gewonnen, die David durch die Nathanverheißung (2Sam 7,1–7.11b.16) erhalten hat. Darin wird dem Haus Davids immerwährender Bestand zugesagt (V. 16). Durch diesen Davidsbund ist die Legitimität der davidischen Erbfolge im Reich Juda nie fragwürdig geworden, sondern hat der Dynastie ihren Bestand durch alle Thronwirren hindurch gesichert. Demgegenüber hat das Königtum im Nordreich nach der Nichterneuerung der Personalunion mit Juda unter Jerobeam I. (1Kön 12,1ff) nie die Stabilität der davidischen Dynastie erlangt, weil in ihm das alte Ideal des charismatischen Führertums aus der Zeit vor der Staatenbildung lebte, wonach ausschließlich die Berufung durch Jahwe zum Führungsamt befähigte.

Zur judäischen Königstheol. gehört auch – im Unterschied zum naturhaften Gottkönigtum Ägyptens – die Adoption des Herrschers zum Sohn Jahwes, die am Thronbesteigungsfest gefeiert und in den Königs-Pss (zB 2,7; 45,7; 110,1) besungen wird. Je weniger jedoch die geschichtliche Wirklichkeit der judäischen Könige den Prädikationen der Königstheol. entsprach, desto stärker entwickelte sich die Erwartung eines endzeitlichen messianischen Königs, der die Nathanverheißung und die mit ihr verbundenen Königsvorstellungen letztgültig erfüllen sollte (vgl. Gen 49,8–12; Am 9,11–15). Bes. der judäischer Königstheol. nahestehende Prophet Jesaja erwartet einen Davidssproß, der einen neuen Äon der Gerechtigkeit und des paradiesischen Friedens heraufführen wird (Jes 11,1–9; 9,1–6; vgl. auch die messianischen Weissagungen Mi 5,1ff; Jer 23,5ff; Ez 17,22ff; Einzelheiten: → Jesus Christus, Art. Χριστός II).

2) Der Glaube an das Königtum Jahwes fehlt in der Weisheitsdichtung, im Spruchgut vieler Propheten, weithin auch in den Geschichtserzählungen; er häuft sich dagegen in den Hymnen des Psalters (den sog. Thronbesteigungs-Pss), in nachträglichen Zusätzen zu einigen Prophetenbüchern (vgl. die Fremdvölkerreden des Jeremia-Buches, zB Jer 46,18; 48,15; 51,57) und in den Erzählungen des Buches Daniel, also in den spätesten Teilen des AT. Die Vorstellung von Jahwes Königtum ist demnach kein konstitutives Element des urspr. israelitischen Glaubens gewesen (Alt, 348). Das schließt nicht aus, daß Israel von Anfang an unter Jahwes Herrschaftsanspruch lebte. Im Gegenteil: Der Glaube an die Alleinherrschaft Jahwes innerhalb des sakralen Stämmebundes reicht in die Zeit vor der Staatenbildung zurück (s. o. 1a).

a) Das älteste Zeugnis für die Bezeichnung Jahwes als König findet sich erst im 8. Jh. bei Jes (6,5): ». . . ich habe den König, den Herrn der Heerscharen, mit meinen Augen gesehen«. Es ist kein Zufall, daß die Bezeichnung Jahwes als König gerade innerhalb der Vision auftaucht, die Jes im Zentralheiligtum in Jerusalem hatte. Und wie die in Ugarit (Syrien) gefundenen Texte gezeigt haben, hat es in der kanaanäisch-syrischen Welt den Typos des höchsten Gottes (Gen 14,19) gegeben, der die Gottesbezeichnung »König« (*mælækh*) trug. Die Bezeichnung Jahwes als *mælækh* gehört somit dem kanaanäisch-syrischen Vorstellungsbereich zu und ist wohl zuerst in Jerusalem den sakralen Traditionen der Jebusiterstadt entnommen und auf Jahwe übertragen worden (Jes 6,5). Für das vorisraelitische Jerusalem ist der *molækh*-Kult (dt. Moloch) im Bereich der Urbevölkerung belegt (Lev 18,21; 2Kön 23,10 u. ö.). Jahwe wird also nicht vor der Königszeit als *mælækh* bezeichnet worden sein.

Das Gottesepitheton *mælækh* bringt schon im syrisch-kanaanäischen Bereich vor allem als Herrschaft über das Götterpantheon einen universalen Anspruch zum Ausdruck. Diesen Universalismus spiegeln auch die Stellen des AT, in denen vom *mælækh* Jahwe die Rede ist; Jahwes Königtum hat eine kosmische Dimension, er ist der Schöpfer der Welt (Ps 24,1; 93,1; 95,3ff u. ö.),

»sein Königtum hat die Herrschaft im All« (Ps 103,19). Das universale Königtum Jahwes erstreckt sich aber auch in den Raum der Geschichte: »Er ist Großkönig über die ganze Erde« (Ps 47,3); er ist König der Völker (Jer 10,7; Ps 47,4; 99,2 u. ö.).

b) Neben dieses statische Moment des Königseins Jahwes tritt ein dynamisches Moment des Königwerdens Jahwes, wie es bes. in dem Ruf der »Thronbesteigungs-Pss« zum Ausdruck kommt: »Jahwe ist König geworden« (Ps 47,9; 93,1; 96,10; 97,1; 99,1 Z).

Das Ineinander von König-Sein und -Werden wird bei DtJes bes. deutlich: Jahwe ist der »König von Jakob« bzw. »König von Israel« (Jes 41,21; 44,6). Im Zusammenhang der Ankündigung des neuen Exodus läßt DtJes der Stadt Jerusalem die Botschaft zukommen: »Dein Gott ist König geworden« (Jes 52,7). Das Ausrufen des Königtums Jahwes als eschatologisches Ereignis – die Thronbesteigungs-Pss verkünden zunächst kein eschatologisches Ereignis, sondern eine im Kult erlebte Gegenwärtigkeit – ist bei DtJes mit der geschichtlichen Tat des neuen Exodus verbunden. Nicht die Natur und ihr zyklischer Rhythmus (so in Babylonien), sondern das geschichtliche Handeln Jahwes ist die Grundlage seiner »Thronbesteigung«. – (Zu der umstrittenen Theorie eines Thronbesteigungsfestes Jahwes in Israel vgl. HJKraus, Psalmen BK XV,1 § 6 XLIIIf; Exkurs b zu Ps 24,201ff.)

c) Die judäische messianische Königstheol. kombiniert die Herrschaft Jahwes mit der erhofften Herrschaft des Messias. So ist es gerade der Jerusalemer Prophet Jesaja, der als der erste Zeuge für den Königstitel Jahwes diesen den regierenden Davididen fast immer vorenthält. Selbst der messianische Fürst der Zukunft ist für Jesaja kein Selbstherrscher, sondern nur ein Beamter (*śar* = Wezir), dem das Amt von Gott übertragen wird (Jes 9,6; 11,1f). Die Herrschaft des zukünftigen, messianischen Davididen ist demnach die stellvertretende Ausübung und Repräsentation der Königsherrschaft Jahwes.

Dem steht die antikönigliche Tendenz des Nordreiches (1Sam 8,7) gegenüber mit seiner unmessianischen Eschatologie (Hosea), die auch von DtJes, der im Exil das Königtum Jahwes (Jes 41,21; 44,6) und seine eschatologische Thronbesteigung verkündet (Jes 52,7), vertreten wird. Bei Ezechiel findet sich schließlich nebeneinander die Bezeichnung des messianischen Knechtes David als König (37,24) und als Fürst (34,24).

3) Das Nomen *malkūt* ist eine alte hebr. Abstraktbildung und bedeutet *Königtum, Königsherrschaft;* sie hat stärker dynamischen als lokalen Charakter.

a) Der Begriff *malkūt* wird im AT meist ganz profan auf politische Königtümer bezogen, zB 1Sam 20,31; 1Kön 2,12; 1Chr 12,24; 2Chr 11,17; Jer 49,34; Dan 9, 1 u. a.

b) Kommt auch die profane Bedeutung von *malkūt* am häufigsten vor, so wird doch gelegentlich in Analogie zu dem Jahwe-Epitheton *mælækh* auch Gottes Herrschaft als seine *malkūt* (*Königsherrschaft*), die er gegenwärtig ausübt, bezeichnet (Ps 103,19; 145,11.13; Dan 3,33).

c) In späteren Texten wird Jahwes Königtum eschatologisch verstanden. Die Erkenntnis von Jahwes endzeitlichem, alle nationalen Grenzen sprengendem Königreich bricht sich Bahn. Jahwe wird dereinst über die ganze Erde herrschen, in Jerusalem thronen und dort von allen zum Zion wallfahrenden Völkern verehrt werden (Jes 24,23; Sach 14,9; Ob 21). Es kennzeichnet dabei die eschatologische Erwartung der späteren Prophetie, daß die *malkūt* Jahwes immer immanent vorgestellt wird (vgl. ThWb, I,568).

d) Diese immanent-eschatologische Erwartung erfährt schließlich in Dan 7 eine letzte Steigerung zu einer transzendent-eschatologischen Vorstellung von dem Reich des »Menschensohnes« (V. 13f) und dem Reich »der Heiligen des Höchsten« (V. 27). Der Menschensohn (→ Sohn Gottes, Art. υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) repräsentiert als Individuum (V. 14) die Heiligen des Höchsten (V. 27), wie auch der König in Juda das Volk repräsentiert. Dh mit der Übertragung der Macht auf den Menschensohn ist diese zugleich den Heiligen des Höchsten gegeben. Mit diesen sind himmlische Wesen in der Umgebung Gottes gemeint (Noth, Die Heiligen, 286ff; vgl. Ps 89,6.8; Hi 15,15; Dtn 33,3; Sach 14,5 u. ö.). Die Machtübergabe an den die Heiligen des Höchsten repräsentierenden Menschensohn geschieht innerhalb der Himmelssphäre (V. 13 ». . . und innerhalb der Wolken kam einer, der wie ein Mensch aussah«), so daß an die Stelle der durch die vier Tiere symbolisierten Weltreiche die transzendente Herrschaft der durch den Menschensohn repräsentierten Heiligen des Höchsten tritt. In dem Gedanken, daß Gott mit der Welt einen bestimmten Plan hat (die Abfolge der vier Weltreiche) und in der dualistischen Gegenüberstellung der vier Weltreiche als dem Äon des Bösen und des Reiches Gottes als transzendenter Größe erscheinen hier bereits die wichtigsten Elemente der Apokalyptik.

4a) Der Ausdruck »Reich der Himmel« (*malkūt schāmajim*, griech. βασιλεία τῶν οὐρανῶν *(basileia tōn ouranōn)*) verdankt seine Entstehung dem Bestreben des Spätjudentums, den Namen Gottes in der Wendung *malkūt jhwh* zu umschreiben, entweder durch *schᵉkhinā* (*Herrlichkeit*, griech. δόξα *(doxa)*) oder durch *schāmajim* (*Himmel*, griech. οὐρανός *(ouranos)*). »Himmelreich« will dabei nichts anderes besagen als »Gott regiert als König«, ist also eine rein theol. jüd. Begriffsbildung.

Da das »Himmelreich«, das »Königreich der Himmel«, in der Welt nicht offenbar ist, muß man sich in freiem Willensentschluß dafür oder dagegen entscheiden (»Das Joch des Königtums Jahwes auf sich nehmen«, dh sich zu dem einen Gott als König bekennen; Belege bei St.-B. I,173ff). Die Möglichkeit der Annahme oder Ablehnung des Königtums wird allerdings mit seinem Offenbarwerden am Ende der Zeiten beendet sein. Königtum Gottes »ist also . . . in der Theologie des Spätjudentums ein rein eschatologischer Begriff . . .« (ThWb I,572).

b) Wie schon in der at. Eschatologie des Nordreiches (s. o. 2c), so geraten auch im Judentum die Erwartung des endzeitlichen, national-israelitischen Messiaskönigs und die Hoffnung auf die eschatologische Offenbarung des Königtums Gottes in Spannung zueinander: Am Ende der Tage kommt der Messias, wird König Israels und unterwirft sich alle Völker der Erde (vgl. St.-B. IV, 968f). Erst dann bricht aus der Transzendenz das bisher verborgene Reich der Himmel herein. Eine inhaltliche Beziehung zwischen dem Wirken des nationalen Messiaskönigs und dem Kommen der Herrschaft Gottes besteht im Judentum aber nicht. Dies wird dadurch bestätigt, daß im Zusammenhang der Aussagen vom Königtum Gottes das Volk Israel als solches keine Rolle spielt, da die Volkszugehörigkeit angesichts der personalen Entscheidung gegenüber Gott kein bestimmendes Element mehr sein kann. So können auch Proselyten das »Joch des Reiches Gottes« auf sich nehmen (St.-B. I,176). Ferner ist zu beachten, daß in der rabb. Lit. der Begriff »Himmelreich« verhältnismäßig selten und keineswegs mit derselben theol. Bedeutung wie in der Verkündigung Jesu vorkommt. Es wird von daher verständlich, daß beim Auftreten Jesu die jüd.-nationalistisch denkenden Kreise sich mehr von dem Gedanken des nationalen Messiaskönigs leiten ließen und an Jesus irre wurden, während in apokalyptischen Kreisen die Reich-Gottes-Erwartung lebendig blieb.

In den Qumranschriften ist der Begriff *Reich Gottes* zwar gelegentlich belegt, aber die Essener kennen keine Reich-Gottes-Erwartung.

c) Die LXX folgt, was die Gottesreich-Stellen betrifft, im allg. der at. Vorlage, jedoch zeigt sich an einigen Stellen, an denen LXX keine hebr. Vorlage hat, hellenistischer Einfluß. So kann LXX die βασιλεία *[basileia]* mit den vier Haupttugenden identifizieren (4Makk 2,23) und in Weish 6,30 sagen: »Trachten nach Weisheit führt zur Herrschaft«. Diese popular-philosophische Ethisierung ist dann umfassend von Philo vollzogen worden (zB De Migr. Abr. 97; Abr. 261; Sacr. AC 49; Som. II,244). Der eigentliche Inhalt der βασιλεία *[basileia]* ist die Herrschaft des Weisen als des wahren Königs (s. o. I,1c). Bei dieser Ethisierung des βασιλεία *[basileia]*-Begriffes geht der at.-eschatologische Charakter zwangsweise verloren. »Die βασιλεία *[basileia]* ist vielmehr ein Kapitel aus der Tugendlehre. Der wahre König ist der Weise« (ThWb I,575).

Josephus spricht nicht von βασιλεύς *[basileus]* und βασιλεία *[basileia]*, sondern von ἡγεμών *[hægemōn]*, *Statthalter*, und ἡγεμονία *[hægemonia]*, *Amtsverwaltung*.

III Im NT haben die βασιλεία *[basileia]*-Belege das Übergewicht gegenüber βασιλεύς *[basileus]* und βασιλεύειν *[basileuein]* (vgl. II Übersicht). Aufs Ganze gesehen gehört die Wortgruppe in erster Linie zum Sprachgebrauch der Synoptiker. βασιλεύς *[basileus]* und noch mehr βασιλεία *[basileia]* spielen bei Mt und Lk (auch Apg) eine schlechterdings entscheidende Rolle. Während diese beiden Begriffe bei Joh, im Corpus Paulinum und den übrigen nt. Briefen nur gelegentlich gebraucht werden, rücken sie in der Offb wieder stärker in den Vordergrund. Das Verb βασιλεύω *[basileuō]* begegnet dagegen nur gelegentlich bei den Synopt., häufiger in der Offb und — theol. am bedeutsamsten — bei Paulus (Röm, 1Kor).

1) βασιλεύς *[basileus]* im NT

In engem Anschluß an den at. und jüd. Sprachgebrauch tragen im NT allein Gott und Christus mit vollem Recht den Würdenamen »König«. Die Menschen als Könige finden dagegen meist eine einschränkende Bewertung.

a) Als irdische Könige werden häufig solche genannt, die sich Gott und seinem Messiaskönig widersetzen: Pharao (Apg 7,10; Hebr 11,23.27); Herodes d. Gr. (Mt 2,1ff; Lk 1,5); Herodes Antipas (Mt 14,9); Herodes Agrippa I. (Apg 12,1.20); Herodes Agrippa II. (Apg 25,13—14 u. a.); Aretas (2Kor 11,32) und die röm. Kaiser (1Tim 2,2; 1Petr 2,13; Offb 17,9ff). Diese Herrscher werden »Könige der Erde« (Mt 17,25; Apg 4,26; Offb 1,5; 6,15); »Könige der Völker« (Lk 22,25) bzw. »Könige des ganzen Erdkreises« (Offb 16,14; vgl. Ps 2,2 und 89,28; ThWb I,576) genannt.

Wie im AT im Gegensatz zum orientalischen Gottkönigtum, so ist im NT im Gegensatz zum röm.-hell. Gottkönigtum der irdische König nicht die Inkarnation des Göttlichen, da nur Gott bzw. dem Messiaskönig eine solche Würde zukommen kann. So werden in der

Offb, in scharfem Gegensatz zu einem angemaßten Gottkaisertum Domitians, nur Gott als *König der Völker* (βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν *[basileus tōn ethnōn]* Offb 15,3) und Christus als der *Großkönig* (βασιλεὺς βασιλέων *[basileus basileōn]* Offb 19,16; 17,14) anerkannt. Die Überlegenheit Gottes kommt, wie im AT gegenüber den Großkönigen, so auch im NT gegenüber den »Königen des Ostens« (vgl. Offb 16,12) darin zum Ausdruck, daß er sie als Zuchtrute in seinen Dienst stellt, um sie am Ende der Tage zu vernichten, wenn sie sich ihm nicht im Gehorsam unterwerfen (Offb 17,2ff; 18,3ff; 19,18ff; 21,24).

b) Nur David und Melchisedek erhalten im Gegensatz zu den sonst im NT begegnenden irdischen Königen eine positive Würdigung: David, weil er als von Gott erwählter König (2Sam 7) der Stammvater Jesu Christi (Mt 1,6; Apg 13,22 u. ö.), Melchisedek, weil er als Priesterkönig von Salem (Gen 14,18) der at. Typos des Hohenpriesters Christus (Hebr 7,1ff) ist.

c) Jesus, »der geboren ist aus dem Samen Davids nach dem Fleisch« (Röm 1,3; Mt 1,6), wird im NT als Messiaskönig der Juden (βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων *[basileus tōn Joudaiōn]*) oder König Israels (βασιλεὺς Ἰσραήλ *[basileus Israēl]*) bezeichnet (Sohn Davids, König der Juden, König Israels sind messianische Prädikationen).

α) Dabei fällt zunächst auf, daß sich diese Prädikationen vornehmlich in dem Abschnitt der Evgg. finden, der die Verhandlung vor Pilatus schildert (Mk 15; Mt 27; Lk 23; Joh 18f), und dort ausschließlich im Munde der jüd. Gegner oder des Pilatus bzw. seiner Soldaten erscheinen. Als Selbstbezeichnung Jesu begegnet βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων *[basileus tōn Joudaiōn]* jedoch nicht. So wird Jesus von der Menge angeklagt, weil er gesagt habe: ». . . er sei der Christus, der König« (Lk 23,2), und von Pilatus gefragt: »Bist du der König der Juden?« (Mk 15,2 par). Das Volk wird von Pilatus vor die Entscheidung gestellt: »Wollt ihr, daß ich euch den König der Juden frei lasse?« (Mk 15,9 par). Und nach der Verurteilung Jesu verspotten ihn die röm. Soldaten im Prätorium mit den Worten: »Gegrüßest seist du, König der Juden« (Mk 15,18 par). Die die Schuld formulierende Kreuzesinschrift lautet: »der König der Juden« (Mk 15,26 par). Und wie die wachhabenden Soldaten (Lk 23,37) spotten auch die vorübergehenden Obersten des Volkes: »Wenn er der König Israels ist, so steige er herab« (Mk 15,32 par).

β) Ist somit Jesus, wie die röm. formulierte Kreuzesinschrift wahrscheinlich macht (Mk 15,26), unter der Anklage verurteilt worden, er beanspruche, der Messiaskönig des Volkes Israel zu sein, und findet sich dieser Anspruch im Munde Jesu nicht, so ist zu vermuten, daß diese Anklage ihre Anhaltspunkte wesentlich in Jesu Verhalten gesehen und gefunden hat. Jedenfalls ist es unwahrscheinlich, daß die jüd. Führer Jesus aus reiner Bosheit als Königsprätendenten angeklagt haben und daß Pilatus, indem er die Kreuzesinschrift anbrachte, nur den jüd. Messianismus ironisieren wollte (zur Kreuzigung Jesu vgl. → Kreuz, Art. σταυρός III,1). Vielmehr hat Jesus selbst seine Krankenheilungen, Dämonenaustreibungen und Verkündigung des Evangeliums an die Armen als Erfüllung jesajanischer Weissagungen (Jes 29,18f; 35,6f; 61,1f) und dementsprechend als messianisches Geschehen verstanden (Mt 11,2ff; Lk 4,16–26). Auch die beiden Handlungen in den letzten Jerusalemer Tagen, der Einzug in Jerusalem (Mk 11,1–10) und die Tempelreinigung (Mk 11,15–19), machen deutlich, daß sich Jesus als Erfüller messianischer Verheißungen wußte.

γ) Und so ist denn auch nachweislich die Messiasfrage an Jesus herangetragen worden, sei es, daß man ihn im Zusammenhang mit der wunderbaren Speisung »zum König machen« (Joh 6,15) wollte, sei es, daß ihm, wie es eine »alte, zuverlässige Überlieferung« (Kümmel, aaO, 103) darstellt, unter einer durchaus nicht geläufigen jüd. Messiasbezeichnung die Frage des Täufers zugebracht wurde, ob er (Jesus) der »Kommende« (= Messias, ἐρχόμενος *[erchomenos]*; → Kommen, Art. ἔρχομαι III,3) sei (Mt 11,3). Gerade hier ist es charakteristisch, daß Jesus in seiner Antwort an den Täufer dessen Frage nicht direkt mit einem öffentlichen Bekenntnis zu seinem Messiaskönigtum bejaht, sondern mit dem Hinweis auf die Erfüllung jesajanischer Weissagungen in verhüllender, nur dem glaubenden Hörer ver-

stehbarer Weise antwortet (Mt 11,5). Angesichts der Niedrigkeit des Messiaskönigs Jesus bleiben die sichtbaren messianischen Taten für den Außenstehenden mehrdeutig. Daß sich also Jesus in dieser verhüllenden Weise als König der Juden und Messias seines Volkes verstanden hat, das ist sein »Messiasgeheimnis« (Mk; zum Problem des Messiasbewußtseins Jesu vgl. → Jesus Christus, Art. Χριστός III,5).

Auf dieser Linie liegt auch die von allen Evgg. überlieferte kurze Antwort Jesu auf die Frage des Pilatus, ob er der König der Juden sei: σὺ λέγεις *(sy legeis), du sagst es* (Mk 15,2). Nur einmal hat Jesus vor der Öffentlichkeit, und zwar im Rahmen des Verhörs vor dem Synhedrium, dieses Messiasgeheimnis preisgegeben (Mk 14,53ff), indem er auf die Frage des Hohenpriesters: »Bist du Christus?« eindeutig mit dem Satz antwortete: »Ich bin es, und ihr werdet den Menschensohn sitzen sehen zur Rechten der Kraft und kommen auf den Wolken des Himmels« (Mk 14,62 par; zur Menschensohnproblematik vgl. → Sohn, Art. υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου III).

δ) In der ältesten christl. Verkündigung a u ß e r h a l b der synopt. Tradition und des JohEv., dh in der Apg und bei Paulus fehlt die Bezeichnung »König Israels«, »König der Juden«. Immerhin zeigt eine Stelle wie Apg 17,7, daß Christen in Thessalonich deshalb von Juden denunziert werden, weil sie sich gegenüber dem göttlichen Anspruch des röm. Kaisers zu Jesus als einem anderen König (βασιλέα ἕτερον *(basilea heteron)* — so formulieren es die Juden aus ihrer Sicht — bekennen. Dennoch gilt grundsätzlich: Die Anwendung des Messiastitels auf Jesus, dh die Verkündigung, daß Jesus als der König Israels der im AT verheißene Messias sei, tritt schließlich gegenüber dem christologisch-soteriologischen Kerygma, in dessen Mittelpunkt das Sterben (→ Kreuz) und die → Auferstehung Jesu steht (Röm 4,25; 1Kor 15,3f), in den Hintergrund.

2) Der Sprachgebrauch von βασιλεία *(basileia)* im NT

a) Allgemein

Dem irdisch-menschlichen König entspricht das i r d i s c h - m e n s c h l i c h e K ö n i g t u m . Dabei bezeichnet βασιλεία *(basileia)* je nach dem Zusammenhang bald die *Königs w ü r d e* (zB Lk 19,12.15; Offb 17,12), bald das beherrschte Gebiet, das *König r e i c h* (zB Mt 4,8 par; Mk 6,23; Offb 16,10 u. a.). In fast allen Texten stehen jedoch diese irdischen Königreiche im — wenn auch oft unausgesprochenen — Gegensatz zu βασιλεία τοῦ θεοῦ *(basileia tou theou)*, der *Königsherrschaft Gottes*, weil sie »dem Gott dieser Welt«, dem διάβολος *(diabolos) (Teufel;* → Satan), unterworfen sind (Mt 4,8; in Mt 12,26 wird sogar explizit von der βασιλεία *(basileia)* des Teufels gesprochen!). Das gilt vor allem im Hinblick auf das Imperium Romanum, das in der Johannes-Apokalypse ausdrücklich »das → Tier« (τὸ θηρίον *(to therion)*) genannt wird (Offb 13,1 u. a.).

b) R e i c h G o t t e s

βασιλεία τοῦ θεοῦ *(basileia tou theou)* ist nur innerhalb der synopt. Tradition ein zentraler Begriff, wenn auch in verschiedener Form (Mk und Lk reden vom »R e i c h G o t t e s «, während Mt vom »Reich der Himmel« bzw. »Reich des Vaters« spricht). Daß dabei Mk und Lk mit βασιλεία τοῦ θεοῦ *(basileia tou theou)* den älteren, von Jesus gebrauchten Ausdruck wiedergeben, zeigt sich nicht nur daran, daß die Spruchüberlieferung und Mk diese Formel gemeinsam an den Stellen haben, an denen Mt von der βασιλεία τῶν οὐρανῶν *(basileia tōn ouranōn)*, dem *Reich der Himmel*, spricht (Mk 1,15; Mt 4,17; Lk 6,20 = Spruchüberlieferung/Mt 5,3), sondern bes. auch daran, daß bei Mt auch die ältere Wendung »Reich Gottes« noch 4mal belegt ist (Mt 12,28; 19,24; 21,31; 21,43). Jesus hat also, obwohl er die Umschreibung des Gottesnamens durchaus anwendet (vgl. Mt 5,4; das Passiv παρακληθήσονται *(paraklæthæsontai), sie werden getröstet werden*, dh Gott wird sie trösten; Lk 16,9 der Plural: sie, nämlich die Engel, werden euch aufnehmen in die ewigen Hütten = Gott wird euch aufnehmen; vgl. auch Lk 12,20; 23,31 u. ö.), wohl ausschließlich von der βασιλεία τοῦ θεοῦ *(basileia tou theou)* gesprochen. Wo absolut gebrauchtes βασιλεία *(basileia)* (ohne den Zusatz τοῦ θεοῦ *(tou theou)*) erscheint, ist dies durch den Zusammenhang

bedingt (Mt 6,10; 25,34: τὴν ἑτοιμασμένην βασιλείαν *(tæn hetoimasmenæn basileian), das Reich, das Gott bereitet hat;* Lk 12,32; 22,29; Mt 8,12: Gott wird die Söhne des Reichs hinauswerfen).

c) Das Reich Gottes als zukünftig kommendes

Zum Verständnis der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu geht man – dem apokalyptisch-eschatologischen Charakter seiner Verkündigung entsprechend – am besten von den Stellen aus, die von dem → Kommen des Reiches Gottes in naher Zukunft reden. Mk 1,15 gibt das Thema der Predigt Jesu prägnant wieder: ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ *(ængiken hæ basileia tou theou), das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen* (vgl. Mt 3,2; 4,17). An anderen Stellen lautet die gleiche Botschaft: das Reich Gottes ist nahe (ἐγγύς ἐστιν *(engys estin);* Lk 21,31; vgl. → Ziel, Art. ἐγγύς), es kommt (ἔρχεται *(erchetai);* Lk 17,20; vgl. → Kommen, Art. ἔρχομαι III,3). Jesus verkündigt also nicht, daß es ein Reich Gottes gibt, zu dem man sich zu bekennen hat (vgl. das rabb. Judentum, s. o. II,4a), sondern daß die Gottesherrschaft kommt.

Wie das Grünen des Feigenbaumes das Zeichen für die Nähe des Sommers ist, so verbürgen die Ereignisse der Gegenwart das baldige Einbrechen der Gottesherrschaft (Mt 13, 28f). Auf das unerwartet plötzliche Hereinbrechen des Gottesreiches weisen die Parusiegleichnisse Jesu hin: das plötzliche Eintreten der Sintflut, der unerwartete Einbruch des Diebes, die für den Türhüter und Knecht überraschende Heimkehr des Hausherrn, das plötzliche Kommen des Bräutigams. Alles das sind Bilder für das plötzliche Einbrechen der Katastrophe, für die eschatologische Krisis, die in zeitlich begrenzter Zukunft anbricht: »Wahrlich, es stehen einige hier, die werden den Tod nicht schmecken, bis sie das Reich Gottes kommen sehen mit Macht« (Mk 9,1).

Jesus erwartet das Ende in so naher Zukunft, daß er in einem Entsagungsgelübde auf jeglichen Weingenuß bis zum Anbruch der Gottesherrschaft verzichtet (Lk 22,18; Mk 14,25). Die Parusie (→ Gegenwart) des Menschensohnes wird eintreten, noch ehe die Jünger mit der Verkündigung der Gottesherrschaft in Israel zu Ende gekommen sind (Mt 10,23). Aus diesen Belegen darf geschlossen werden, daß Jesus in sehr naher Zukunft, und zwar noch innerhalb der Lebenszeit der Generation seiner Hörer (Mk 9,1; 13,30), mit dem plötzlichen Einbruch der Gottesherrschaft gerechnet hat.

d) Das Reich Gottes als gegenwärtiges

Wenngleich für Jesus die Verwirklichung der Gottesherrschaft in der Zukunft liegt, so wirft doch diese Zukunft in ihrer drängenden Nähe bereits ihre Schatten auf die Gegenwart: »Wenn ich mit dem Geist Gottes die Dämonen austreibe, dann ist die Gottesherrschaft bereits zu euch gekommen« (Mt 12,28). Die Dämonenaustreibungen geben zu erkennen: der Teufel ist von dem Stärkeren gebunden (Mk 3,27). Die im Judentum für die Endzeit erwartete Entmächtigung des Satans (St.-B. I,167f) ist geschehen (Lk 10,18); die Gottesherrschaft ist in Jesu Wirksamkeit bereits gegenwärtige Wirklichkeit.

Auf die Frage der Pharisäer: »Wann kommt das Reich Gottes?« kann Jesus deshalb antworten: »Das Reich Gottes ist mitten unter euch« (Lk 17,20f; nicht: »Es ist inwendig in euch«; so Luther). Weil das Reich bereits gegenwärtig ist, deshalb können die Freunde des Bräutigams nicht fasten (Mk 2,19), deshalb hat es dem Vater gefallen (εὐδόκησεν *(eudokæsen),* Aor.!), den Nachfolgern Jesu, »der kleinen Herde«, das Reich zu geben (Lk 12,32). Mit Johannes dem Täufer – so sagt ein altes Logion –, mit dessen Auftreten die Periode der alten Gottesoffenbarung abgeschlossen ist, bricht zugleich der neue Äon an, in dem die bereits gegenwärtige Gottesherrschaft bekämpft wird (Mt 11,12f).

e) Das Reich Gottes und die Person Jesu: »sich realisierende Eschatologie«

Zur Charakteristik der Eschatologie Jesu im Vergleich mit der jüd. genügt es nicht, die erstere als äußerste Zuspitzung der Naherwartung zu bestimmen. Viel gewichtiger ist der Anspruch Jesu, daß die in der Gegenwart eingenommene Stellung zu seiner Person die den Menschen im Endgericht widerfahrende Entscheidung bereits festlegt (Mt

10,32: »wer mich bekennt vor den Menschen, den werde ich bekennen vor meinem Vater im Himmel«). Wer den Worten Jesu gegenüber gehorsam ist, wer sie hört und tut, der wird die eschatologische Krisis bestehen. Die unbußfertigen Städte dagegen werden dem Gericht verfallen, weil sie trotz der in ihnen geschehenen »machtvollen Taten« Jesu (Mt 11,21f) keine Buße taten. Jesus selbst wird als der eschatologische Richter (Mt 25,41) auftreten, die bloßen »Herr, Herr«-Sager abweisen (Mt 7,23) und für die, die sich zu ihm bekannt haben, vor dem Vater eintreten (Mt 10,32). An der Stellungnahme zu Jesu Wort (Mt 7,24–27), zu Jesu Tat, dh an der Stellung zu ihm selbst entscheidet sich das end-gültige Geschick des Menschen, weil die durch Jesu Handeln und Verkünden gekennzeichnete Gegenwart in einer bes. Beziehung zum kommenden Gerichtstag steht. Nicht nur, daß das Reich Gottes kommt, sondern daß es unlösbar mit seiner Person verbunden ist, »daß es die Person Jesu ist, deren Wirken diese Gegenwärtigkeit der eschatologischen Vollendung verursacht« (Kümmel, aaO, 101), das ist das entscheidend Neue gegenüber der spätjüd. Vorstellung vom Gottesreich. Die zukünftige Gottesherrschaft ist in Wort und Tat, in der Person Jesu bereits Wirklichkeit; die kommende, plötzlich einbrechende Gottesherrschaft ist in seiner Person bereits gegenwärtig. Wie diese Aussage zu verstehen ist, das hat freilich in der theol. Diskussion zu sehr verschiedenen Thesen geführt.

Gegenüber der Schule Ritschls, die die Gegenwart des Reiches Gottes als eine sittliche Gemeinschaft erzeugende ethische Haltung verstand und die apokalyptisch-eschatologische Erwartung als überholtes jüd. Erbe abtat, haben Joh. Weiß und A. Schweitzer als Vertreter der »konsequenten Eschatologie« mit Recht geltend gemacht, daß Jesus selbst im Anschluß an die jüd. Apokalyptik die Ankündigung des nahen Weltendes zum zentralen Inhalt seiner Botschaft gemacht hat (A. Schweitzer: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung; bes. Kap. XXI: »Die Lösung der konsequenten Eschatologie«). Gegenüber der Apokalyptik verkündet Jesus (so A. Schweitzer) als das entscheidend Neue die Nähe der Weltkatastrophe.

Im Gegensatz zu dieser Lösung der »konsequenten Eschatologie« hat ein großer Teil der angelsächsischen Forschung unter dem Einfluß von C. H. Dodd die »futurische Eschatologie« ganz aus der Predigt gestrichen, als Rejudaisierung der christl. Gemeinde verstanden und deshalb von der »realisierten Eschatologie« in Jesu Verkündigung gesprochen. Dodd, der Mk 1,15 mit: »The Kingdom of God has come« übersetzt, hat damit ein entscheidendes Moment der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, wenn auch einseitig, gegenüber A. Schweitzer wieder zur Geltung gebracht.

R. Bultmann pflichtet der konsequenten Eschatologie A. Schweitzers grundsätzlich bei (»Es kann kein Zweifel sein, daß Jesus wie seine Zeitgenossen ein gewaltiges eschatologisches Drama erwartet hat«; Jesus, 30), versucht aber, der mythisch-apokalyptischen Zukunftserwartung Jesu ihren eigentlichen existenzbezogenen Sinn mittels der existentialen Interpretation abzugewinnen. Denn die Erwartung des in der Zeit bevorstehenden Weltendes ist für ihn der Ausdruck der Überzeugung, daß eben im Jetzt der Mensch in der Entscheidung stehe, daß das Jetzt für ihn die letzte Stunde bedeute (aaO, 41). Der eigentliche Sinn der apokalyptisch-eschatologischen Predigt Jesu von der nahen Gottesherrschaft liegt nach Bultmann darin, daß der Mensch in die Entscheidung gestellt wird. »Die Zukunft der Gottesherrschaft ist dann auch nicht eigentlich ein Etwas, das einmal kommt im Ablauf der Zeit, für das man – etwa durch Bußgebete und gute Werke – etwas Besonderes tun kann, was im Moment ihrer Gegenwart überflüssig wird. Vielmehr ist die Gottesherrschaft eine Macht, die die Gegenwart völlig bestimmt, obwohl sie ganz Zukunft ist« (aaO, 38f).

Demgegenüber ist daran festzuhalten, daß die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu nicht ihr eigentliches Ziel darin hat, den Menschen in die Buße zu rufen und in die Entscheidung zu stellen. Im Mittelpunkt der Botschaft Jesu steht die Verkündigung der drängenden Nähe der Gottesherrschaft, die Ankündigung des weltweiten Herrschaftsantritts Gottes. Buße und Entscheidung sind die K o n s e q u e n z e n, nicht aber der eigentliche Sinn der Verkündigung Jesu vom nahen Gottesreich (Mt 3,2; 4,17 u. ö.). Daß Jesus die Frage nach den apokalyptischen Terminen überwindet (Lk 17,20f), darf nicht einfach als die Konzentration der Ankündigung des Reiches Gottes auf den Existenzsinn verstanden werden.

Jesus verkündigt also weder nur die Gegenwart noch ausschließlich das zukünftige Kommen der Gottesherrschaft. Vielmehr hat Jesus, da er die zukünftige Gottesherrschaft in seinem Wirken und in seiner Person gegenwärtig wußte, von dem sich bereits gegenwärtig realisierenden Kommen der zukünftigen, plötzlich einbrechenden Gottesherrschaft gesprochen. So läßt sich der Charakter der Eschatologie Jesu wohl am besten mit der Formel »sich realisierende Eschatologie« (E. Haenchen, J. Jeremias) umschreiben. (Zu dem Zusammen-

hang zwischen Reich-Gottes- und Menschensohn-Verkündigung vgl. → Sohn, Art. υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου).

3) Das Gottesreich in der Verkündigung Jesu

a) Das Reich Gottes, wie es in der Verkündigung Jesu erscheint, läßt sich charakterisieren als »allem Gegenwärtigen und Irdischen . . . entgegengesetzt und damit etwas schlechthin Wunderbares« (ThWb I,585). Deshalb kann der Mensch das Kommen des Reiches Gottes weder durch den Kampf gegen die Feinde Gottes beschleunigen (so die Zeloten) noch durch die peinliche Erfüllung des Gesetzes herbeizwingen (so die Pharisäer). Er kann sein Kommen nur in Geduld und Zuversicht erwarten (vgl. die Gleichnisse vom Senfkorn [Mk 4,30–32], Sauerteig [Mt 13,33] und von der selbstwachsenden Saat [Mt 4,26–29]).

b) Dieses Reich kommt in Gestalt einer kosmischen Katastrophe (Lk 17,26; Mk 13, 26; 14,62), die durch das Kommen des »Menschensohnes« eingeleitet wird. Jesus nimmt damit im Gegensatz zur irdisch-nationalen Messiasvorstellung die Tradition der spätjüd. Apokalyptik mit ihrer Menschensohnerwartung auf, verzichtet aber, obwohl auch er apokalyptische Bilder verwendet (zB das himmlische Mahl im Reich Gottes Mk 14,25; Mt 8,11), darauf, die Ereignisse auszumalen. Mit dieser Reduktion apokalyptischer Vorstellungen hängt auch Jesu Verwerfung aller Bemühungen zusammen, die Vorzeichen zu berechnen, denn »die Gottesherrschaft kommt nicht so, daß man sie berechnen kann« (Lk 17,20f).

c) Hat Jesus also im Gegensatz zur politisch-nationalen Messiaserwartung die kosmisch-universale Eschatologie der Apokalyptik geteilt, so hält er dennoch an der für die Existenz Israels grundlegenden at. Erwählungstradition (Mt 10,6) und dem damit verbundenen Willen Jahwes, durch Israel an der ganzen Welt zu handeln, fest. Zwar hat Israel keinen bes. Anspruch vor Gott und läuft sogar Gefahr, daß es am Gerichtstag von den Heiden beschämt (Mt 12,42 par), daß ihm das Reich genommen und auf die Heiden übertragen wird (Mt 21,43), daß Gott die Söhne des Reiches (Israel) in die Finsternis hinausstößt (Mt 8,12); dennoch aber spricht Jesus den Zwölfen (→ Apostel) als den Repräsentanten des eschatologischen Gottesvolkes das Richter- und Herrscher-Amt in der zukünftigen Gottesherrschaft zu.

d) Der Tatsache, daß das Reich G a b e Gottes ist (Lk 12,32), daß es testamentarisch vermacht wird (διατίθημι *diatithæmi*) Lk 22,29), entspricht auf der anderen Seite, daß der Mensch es nur empfangen kann wie ein Kind (Mk 10,15 par), daß er es nur erwarten kann (Mk 15,43 par). Bes. häufig findet sich die Redeweise vom »Hineingehen« (εἰσέρχεσθαι *eiserchesthai*), vom »Eintreten« (εἰσπορεύεσθαι *eisporeuesthai*) ins Gottesreich (Mt 5,20; 7,21; 18,3 par; 19,23f; 23,12 u. ö.), wobei dieses Eingehen immer als zukünftig verstanden wird (Mk 9,43ff; Mt 25,34). Durch die Gegenwart des Reiches Gottes in der Person Jesu ist der einzelne in die absolute Entscheidung gestellt. Es charakterisiert diese Situation des Entweder-Oder, wenn Jesus in hyperbolischer Rede sagt: »Wenn dich deine rechte Hand zur Sünde verführt, so haue sie ab . . .« (Mt 5,29f). Einige haben sich sogar um des Gottesreiches willen zu Eunuchen gemacht (Mt 19,12), denn: »Wer die Hand an den Pflug legt und schaut zurück, der ist nicht geschickt zum Gottesreich« (Lk 9,62). Solche Entscheidung wird nicht aus reinem Enthusiasmus geboren, sondern auf Grund vorheriger nüchterner Überlegung (Lk 14,28–32) und im Gehorsam gegenüber dem Wort Jesu (Mt 7,24–27); dann aber auch in einer Opferbereitschaft, die das Selbstopfer bis hin zum Gehaßtwerden durch die eigene Familie (Mt 10,17ff.37) mit in Kauf nimmt. Doch geschieht diese Entscheidung nicht aus einem verkrampften Rigorismus heraus, sondern auf dem Hintergrund der überwältigenden Freude angesichts der Größe der Gabe (Gleichnisse vom Schatz im Acker und von der Perle; Mt 13,44–46).

e) Das Reich Gottes ist ganz jenseitig und übernatürlich: Nur von Gott, von oben her, bricht es herein. Aber zugleich ist es ganz diesseitig. Wenn Gottes Reich kommt, dann werden die Hungernden satt, die Traurigen getröstet (Mt 5,3–10: die Makarismen), da liebt man die Feinde (Mt 5,38–42), da sorgt man sich nicht, gleich den Vögeln unter dem Him-

mel und den Blumen auf dem Felde (Mt 6,25–33). Auch hier ist es die Person Jesu, durch die allein die noch zukünftige Gottesherrschaft bereits gegenwärtig ist, in deren Wort und Tat das Reich Gottes bereits angebrochen ist. Es ist bereits da, indem Jesus die Gemeinschaft der Zöllner und Sünder aufsucht und ihnen Tischgemeinschaft gewährt und darin Vergebung der Sünden zuspricht. Wie der Gastgeber die Bettler und Obdachlosen an die Tafel ruft (Mt 22,1–10), wie die Liebe des Vaters den verlorenen Sohn wieder aufnimmt (Lk 15,11–32), wie der Hirte dem verlorenen Schaf nachgeht (Lk 15,4–7), wie die Frau die verlorene Drachme sucht (Lk 15,8–10), wie der Herr den zuletzt eingestellten Arbeitern den vollen Tageslohn aus freier Güte auszahlt (Mt 20,1–15), so geht Jesus zu den Armen, um ihnen die Vergebung zuzusprechen, »denn ihrer ist das Himmelreich« (Mt 5,3). Nur die Sünder, die um große Schuld wissen (Lk 7,41–43), können ermessen, was Erlaß der Schuld, was die Güte Gottes bedeutet, denn »die Starken bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken« (Mk 2,17).

Das Entscheidende der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu besteht also nicht darin, daß Jesus eine neue Lehre über das Reich Gottes gebracht oder die Radikalisierung eschatologisch-apokalyptischer Erwartungen vollzogen, sondern darin, daß er das Reich Gottes in unlösbare Beziehung zu seiner Person gebracht hat. Das Neue in der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu »ist er selbst, einfach seine Person« (Schniewind).

4) Gottesreich und Christusreich außerhalb der Verkündigung Jesu

a) Das Christusreich

Hatte Jesus selbst nur von der βασιλεία τοῦ θεοῦ *(basileia tou theou)*, der *Gottesherrschaft* gesprochen, diese unlöslich mit seiner Person verbunden und nur insofern schon als gegenwärtig erklärt, so hat die Gemeinde nach seiner Auferstehung, nach der Gewißheit seiner Einsetzung zum → Herrn (κύριος *(kyrios)*, Phil 2,9–11; Apg 2,36), diese christologische Reich-Gottes-Verkündigung Jesu festgehalten und mit sachlicher Folgerichtigkeit von der βασιλεία *(basileia)* Christi gesprochen. Sie hat damit das christologische Verständnis der Reich-Gottes-Botschaft Jesu, dh die unlösliche Verbundenheit zwischen Jesus und Gottesreich (nur in Jesu Person ist das Reich Gottes gegenwärtig!), bewahrt.

Daß es sich in der Rede von der βασιλεία *(basileia)* Christi um Gemeindeterminologie handelt, zeigt nicht nur die Tatsache, daß die »Vorstellung vom Christusreich . . . der ältesten Überlieferungsschicht fremd« ist (Jeremias, aaO, 70), sondern auch die Beobachtung, daß sich die meisten Stellen, die von der βασιλεία *(basileia)* Christi sprechen, als redaktionelle Bearbeitungen älterer Vorlagen zu erkennen geben (Mk 9,1 älter als Mt 16,28; Mk 10,37 älter als Mt 20,21; in Mt 13,31 ist βασιλεία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου *(basileia tou hyiou tou anthrōpou)* eine dem Mt eigentümliche Wendung und findet sich nur noch Mt 16,28; der in Lk 22,30 stehende Nebensatz »damit ihr eßt und trinkt in meinem Reich« fehlt in der Par. bei Mt 19,28).

Diese Bearbeitung der älteren Vorlagen ist sachlich legitim. So sagt Jesus nach Joh 18,36: »Mein Reich ist nicht von dieser Welt«. Und der Schreiber des 2Tim-Briefes weiß, daß sein Herr ihn εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ ἐπουράνιον *(eis tæn basileian autou epouranion)*, *in sein himmlisches Reich*, retten wird (2Tim 4,18; vgl. 2Tim 4,1; 2Petr 1,11). Die unauflösliche Verbindung zwischen Jesu Person und der Gegenwart der Gottesherrschaft bringt schließlich am deutlichsten die Gleichsetzung von »Gottesreich« und »Jesus Christus« zum Ausdruck, wie sich an folgenden Vergleichen zeigen läßt: Während Joseph von Arimathia auf »die Gottesherrschaft« wartet (Mk 15,43), erwarten die Glaubenden »ihren Herrn« (Phil 3,20); während die Botschaft Jesu zusammenfassend lautet: ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ *(ængiken hæ basileia tou theou)* (Mk 1,15), sagt Jakobus: ἡ παρουσία τοῦ κυρίου ἤγγικεν *(hæ parousia tou kyriou ængiken)* (Jak 5,8). Der Nachfolger verläßt um Jesu willen (Mk 10,29 ἕνεκεν ἐμοῦ *(heneken emou)*) oder um des Reiches Gottes willen (Lk 18,29 εἵνεκεν τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ *(heineken tæs basileias tou theou)*) seine Familie. Und noch die jetzige Generation soll »das Reich Gottes« (Mk 9,1) oder »den Menschensohn mit seinem Reich«

(Mt 16,28) kommen sehen (vgl. noch Lk 21,31 mit Mk 13,29). Philippus predigt in Samarien »das Evangelium vom Reich Gottes und vom Namen Jesu Christi« (Apg 8,12; 28,31).

So erweist sich die Rede von der βασιλεία *(basileia)* Christi und die Gleichsetzung von »Reich Gottes« und »Jesus Christus« als das Ergebnis des Übergangs von der impliziten zur expliziten Christologie. Sie machen deutlich, daß in der Urgemeinde die Verkündigung Jesu vom Gottesreich nicht etwa durch die Verkündigung von Jesus Christus verdrängt worden ist. Vielmehr ist die nachösterliche Christologie, in der Jesus Christus die Mitte des Kerygmas ist, Niederschlag des Wissens, daß das Reich Gottes nur in der Person Jesu Christi gegenwärtig ist, daß man somit vom Reich Gottes nur sachgemäß redet, wenn man von Jesus Christus redet. Weil das Reich an Jesu Person gebunden ist, wird die frohe Botschaft vom Anbruch des Gottesreiches im Munde Jesu nach Ostern zum Evangelium von Jesus Christus und zur Verkündigung von seinem Reich.

b) Die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu und das außersynopt. Kerygma

Das »Reich Gottes«, der zentrale Begriff der Verkündigung Jesu, rückt außerhalb der synopt. Evgg. an den Rand. An seine Stelle treten das christologische Kerygma von Kreuz und Auferstehung Jesu und die Erwartung seiner Parusie und der allg. Totenauferstehung, treten Begriffe wie → Leben (ζωή *(zōæ)*; Joh) und → Gerechtigkeit (δικαιοσύνη *(dikaiosynæ)*; Paulus). Gibt es eine Kontinuität von der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu zu dem christologischen Kerygma und zu der paulinischen Rechtfertigungslehre?

Eine Erhebung der schon in der synopt. Tradition sich findenden s y n o n y m e n A u s d r ü c k e zu dem Begriff βασιλεία τοῦ θεοῦ *(basileia tou theou)* hilft hier weiter:

Nach Mt 6,33 sollen die Menschen nach der βασιλεία *(basileia)* und nach ihrer δικαιοσύνη *(dikaiosynæ)* trachten; in der Par. Mk 9,42–48 finden sich dafür nebeneinander die Wendungen εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωήν *(eiselthein eis tæn zōæn)*, *eingehen zum Leben* (Mk 9,43.45; vgl. Mt 7,13), und εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ *(eiselthein eis tæn basileian tou theou)*, *eingehen ins Reich Gottes* (Mk 9,47). Auf die Frage des reichen Jünglings: »Was muß ich tun, daß ich das ewige Leben (ζωὴν αἰώνιον *(zōæn aiōnion)*) ererbe?« (Mk 10,17) folgt im anschließenden Gespräch mit den Jüngern der Satz Jesu: »Wie schwer werden die Reichen in das Reich Gottes (εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ *(eis tæn basileian tou theou)*) kommen«. Synonym zu der Wendung »das ewige Leben ererben« (Mk 10,17) findet sich auch die Wendung »das (von Gott) bereitete Reich ererben« (Mt 25,34). Paulus sagt Röm 14,17: »das Reich Gottes . . . ist *Gerechtigkeit und Friede und Freude im heiligen Geist* (δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ *(dikaiosynæ kai eirænæ kai charą en pneumati hagiōi)*«. Ebenso stehen in Offb 12,10 ἡ σωτηρία *(hæ sōtæria)*, ἡ δύναμις *(hæ dynamis)* und ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ *(hæ basileia tou theou)* nebeneinander. Anstelle der Bitte um die Plätze »in deiner Herrlichkeit« (Mk 10,37: ἐν τῇ δόξῃ σου *(en tæ doxæ sou)*) steht in der Par. Mt 20,21 die Bitte um die Plätze »in deinem Reich« (ἐν τῇ βασιλείᾳ σου *(en tæ basileia sou)*); und Lk, der in Kap. 21,21 von der Nähe des Reiches Gottes redet, sagt wenige Verse vorher: »Erhebt eure Häupter, weil sich eure Erlösung (ἀπολύτρωσις *(apolytrōsis)*) naht« (Lk 21,28).

Die Makarismen (Mt 5,3–10), die Gottes Heil den Armen zusprechen, die Gleichnisse vom Reich Gottes, die Gottes Erbarmen mit den Sündern bezeugen (Mt 22,1–11; Lk 15, 11–32; 15,4–7.8–10), und schließlich die sich bereits in der synopt. Tradition findenden Synonyma zu dem Begriff »Reich Gottes« (→ Gerechtigkeit, → Leben, → Erlösung, Herrlichkeit) zeigen deutlich, daß die Herrschaft Gottes, die als zukünftige in Jesu Person bereits Gegenwart ist, ein soteriologisches Handeln Gottes am Menschen darstellt. Dieses soteriologische Handeln Gottes, das an Jesus gebunden ist und nur durch ihn vermittelt wird, steht nun aber ebenfalls im Zentrum des außersynopt. Kerygmas, wenn Johannes – das Heilsziel bezeichnend – vom »ewigen Leben« (ζωὴ αἰώνιος *(zōæ aiōnios)* Joh 3,15.36 u. ö.), Paulus von der in Christus geschenkten → Gerechtigkeit, dem Leben oder der Erlösung spricht. Bei Paulus und Johannes sind diese Begriffe streng auf die Christologie bezogen zu verstehen (vgl. Joh 3,15; 11,25: ich bin die Auferstehung und das Leben; vgl. ferner das paulini-

sche »in Christus«; bes. in Röm 6). Und wenn Paulus in Röm 4,5 die Gerechtigkeit Gottes inhaltlich dahin entfaltet, daß Gott »den Gottlosen gerecht macht«, so ist damit das zentrale Anliegen der Botschaft Jesu vom Gottesreich, nämlich der Zuspruch des Heils gerade an die Armen und Sünder aufgenommen. Ebenso ist der eschatologisch-futurische Charakter der Verkündigung Jesu durch die Erwartung seiner baldigen Parusie und der allg. Auferstehung der Toten beibehalten. Die paulinische Theol. als Entfaltung der Christologie hat ebenfalls, wie die Verkündigung Jesu, einen präsentischen und futurischen Charakter, weil der Gekreuzigte und Auferstandene zugleich der Kommende ist. In der Bindung des Heils an die Person Jesu Christi, in der Entfaltung der Christologie als Soteriologie, Pneumatologie und Eschatologie hat Paulus die Linie der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu – wenn auch der nachösterlichen Situation entsprechend im Hinblick auf Kreuz und Auferstehung – sachlich legitim entfaltet.

c) Gottesreich und Christusreich

Daß das »Reich Jesu Christi« nach nt. Verständnis zugleich »das Reich Gottes« ist, zeigt sich daran, daß auch in den außersynopt. Stücken des NT beide Ausdrücke nebeneinander erscheinen, wobei bald Gott, bald Christus zuerst genannt ist. Es kann deshalb sowohl von dem »Reich des Christus und Gottes« (Eph 5,5) als auch von der Weltherrschaft »unseres Herrn und seines Christus« (Offb 11,15) gesprochen werden. Die Herrschaft Christi und die Herrschaft Gottes sind somit identisch. Wenn die Christusherrschaft sich durchgesetzt hat, geht sie in der Gottesherrschaft auf (Offb 5,10; 20,4.6; 22,5), dh Christus gibt am Ende der Tage die vom Vater empfangene Herrschaft an diesen zurück (1Kor 15,25–28).

Die Weissagung des Sehers Johannes vom tausendjährigen Reich (Chiliasmus: Offb 20,1–7) ist, traditionsgeschichtlich geurteilt, die Aufnahme des apokalyptischen Motivs vom messianischen Reich als einer Epoche, welche dem Reich Gottes voraufgeht. Die Lehre vom tausendjährigen Reich stellt einen Ausgleich zwischen den beiden im Spätjudentum nebeneinanderstehenden Enderwartungen dar: der messianisch-nationalen und der kosmisch-universalen. Die Dauer dieses messianischen Reiches als einer Epoche vor dem Reich Gottes ist in der jüd. Apokalyptik verschieden angegeben. Christusherrschaft und Gottesherrschaft sind aber nicht zwei aufeinander folgende Reiche, sondern die schließlich in die Gottesherrschaft mündende Christusherrschaft. *B. Klappert*

Lit.: HKleinknecht/GvRad/KGKuhn/KLSchmidt, Art. βασιλεύς etc., ThWb I, 1933, 562ff – CHDodd, The Parables of the Kingdom, 1935 (1938⁴) – JHéring, Le royaume de Dieu et sa venue, 1937 (1959²) – OCullmann, Königsherrschaft Christi und Kirche im NT, Theol. Stud. 10, 1941 (1950³) – AAlt, Gedanken über das Königtum Jahwes (1945), in: Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I, 1968⁴, 348ff – WGKümmel, Verheißung und Erfüllung, AThANT 6, 1945 (1956³) – JJeremias, Die Gleichnisse Jesu, 1947 (1965⁷) – GHarder, Das Gleichnis von der selbst wachsenden Saat, ThViat 1948/49, 51ff – MNoth, Gott, König, Volk im Alten Testament, ZThK 47, 1950, 157ff (= Ges. Stud. z. AT, ThB 6, 1966³, 188ff) – HJKraus, Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament, BHTh 13, 1951 – GvRad, Der Heilige Krieg im alten Israel, 1951 (1965⁴), 6ff.14ff – NADahl, Parables of Growth, Stud. Theol. V, 1952, 132ff – KBarth, Kirchliche Dogmatik IV, 2, 1955, 173ff – HBietenhard, Das tausendjährige Reich, 1955 – MNoth, Die Heiligen des Höchsten, Norsk teol. tidsskr. 56. Arg., 1955, Festschr. SMowinckel, 146ff (= Ges. Stud. z. AT, ThB 6, 1966³, 274ff) – HConzelmann, Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition, ZThK 54, 1957, 277ff – EFascher, Gottes Königtum im Urchristentum, Numen 4, 1957, 85ff – FMussner, Die Bedeutung von Mk 1,14f für die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, TThZ 68, 1957, 257ff (= Praesentia Salutis, Ges. Stud. z. Fragen u. Themen des NT, 1967, 81ff) – PhVielhauer, Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu, Festschr. GDehn, 1957, 51ff (= Aufsätze zum NT, ThB 31, 1965, 55ff) – ELohse, Die Gottesherrschaft in den Gleichnissen Jesu, EvTh 18, 1958, 145ff – WGKümmel, Futurische und präsentische Eschatologie im ältesten Christentum, NTSt 5, 1959/60, 113ff (= Heilsgeschehen und Geschichte, Marb. Theol. Stud. III, 1965, 351ff) – RSchnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich, 1959 (1966⁴) – HETödt, Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung, 1959 (1963²), 298ff – NADahl, Der gekreuzigte Messias, in: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, hrsg. v. HRistow u. KMatthiae, 1960, 149ff – TBLWebster, Von Mykene bis Homer, 1960 (dt. Übers.; engl. 1958) – LRost, Königsherrschaft Jahwes in vorköniglicher Zeit? ThLZ 85, 1960, 721ff – ARüstow, 'Εντὸς ὑμῶν ἐστιν. Zur Deutung von Lk 17,20–21, ZNW 51, 1960, 197ff – RSchnackenburg, Das »Reich Gottes« im NT, BuL 1, 1960, 143ff – KGalling/HConzelmann/EWolf/GGloege, Art. Reich Gottes, RGG V, 1961³, 912ff – WSchmidt, Königtum Gottes in Ugarit und Israel, 1961 – SAalen, »Reign« and »House« in the Kingdom of God in the Gospels, NTSt 8, 1961/62, 215ff – EJüngel,

Paulus und Jesus (§ 17: Die Gottesherrschaft als die Jesu Verkündigung autorisierende Macht), 1962 (1967³), 174ff – FHahn, Christologische Hoheitstitel, 1963 (1964²) – WMichaelis, Reich Gottes und Aonenwende in der Verkündigung Jesu, in: Neutestamentliche Aufsätze, Festschr. JSchmid, 1963, 161ff – JLebram, Die Weltreiche in der jüdischen Apokalyptik, ZNW 55, 1964, 143ff – WGKümmel, Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu, in: Zeit und Geschichte, Dankesgabe RBultmann, 1964, 31ff (= Heilsgeschehen und Geschichte, 1965, 457ff) – NPerrin, Rediscovering the Teaching of Jesus, 1966 – AStrobel, Kerygma und Apokalyptik, 1967 – HAWilcke, Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus, 1967 (= AThANT, 51) – HFlender, Die Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes, 1968 – GKlein, »Reich Gottes« als biblischer Zentralbegriff, EvTh 30, 1970, 642ff – RHHiers, The Historical Jesus and the Kingdom of God, 1973 – EGrässer, Zum Verständnis der Gottesherrschaft, ZNW 65, 1974, 3ff – IMaisch, Die Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft, in: Gegenwart und kommendes Reich, Festschr. AVögtle, hrsg. v. PFiedler/DZeller, 1975, 27ff – HWenz, Theologie und Reich Gottes. Hat Jesus sich geirrt?, 1975 (= EZS, 73).

Reichtum → Besitz

Rein

Nach religionsgeschichtlich weit verbreiteter Auffassung ist die Welt in einen reinen und einen unreinen Bereich geschieden (vgl. auch die entsprechende Unterscheidung zwischen → heilig und profan). Durch die urspr. kultisch-rituell verstandene Reinigung vollzog man die Trennung von unreinen Bereichen (zB Schmutz, Krankheit) und Mächten (zB fremde Götter, Dämonen, eigene Sünde), um im Zustand der Reinheit an Kult und Segen der Gottheit Anteil zu gewinnen. Das Griech. kennt zur Bezeichnung der Reinheit zwei Wortgruppen: ἁγνός *[hagnos]* und καθαρός *[katharos]*. ἁγνός *[hagnos]* gehört urspr. zu den Begriffen der Wortgruppe → heilig; es zielt auf die qualitative Heiligkeit bzw. Reinheit der Gottheit und der mit ihr verbundenen Dinge bzw. Personen (Kultgegenstände und -personal). Gebräuchlicher ist die Wortgruppe καθαρός *[katharos]*, die die kultische, physische und moralische Reinheit von Dingen und Personen bezeichnet. Im NT begegnen beide Wortgruppen in spezifisch reduzierter und meist übertragener Bedeutung. → Priester.

ἁγνός

ἁγνός *[hagnos]* rein, heilig · ἁγνίζω *[hagnizō]* reinigen · ἁγνεία *[hagneia]* Reinheit, Keuschheit · ἁγνισμός *[hagnismos]* Reinigung · ἁγνότης *[hagnotæs]* Reinheit

I ἁγνός *[hagnos]*, Adj. zu ἄζομαι *[hazomai]* (aus ἅγιομαι *[hagiomai]*), *Scheu haben vor jemandem*, bedeutet urspr. *das, was (religiöse) Scheu erweckt*, das *Tabu* (vgl. → Frömmigkeit, Art. σέβομαι). Im profanen Sprachgebrauch kommt ἁγνός *[hagnos]* seit Hom. vor. Als sakrales Wort bezeichnet es von Haus aus eine Eigenschaft der Gottheit, dann einfach Dinge, die mit dieser in einer Beziehung stehen. So ergibt sich die Bedeutung *heilig* im Sinn von *rein*, wobei an die rituelle Sphäre gedacht wird: Enthaltung von Blutschuld, Leichenberührung u. ä. Da nach primitiven Vorstellungen auch der Geschlechtsverkehr kultisch unrein macht, bekommt ἁγνός *[hagnos]* die Bedeutung von *keusch*. Der urspr. kultisch religiöse Begriff wird dann auf das sittliche Gebiet übertragen und im Hellenismus häufig gebraucht im Sinne von *schuldlos* oder *sittlich tadellos*, auch als ehrende Bezeichnung für tadellose Amtsführung. Das von ἁγνός *[hagnos]* abgeleitete Verb ἁγνίζω *[hagnizō]*, *reinigen* (vermittels Sühneriten), das erst seit Soph. belegt ist, und das zugehörige Subst. ἁγνισμός *[hagnismos]*, *Reinigung*, bleiben ganz auf die kultische Sphäre beschränkt. ἁγνεία *[hagneia]*, ein von ἁγνός *[hagnos]* abgeleitetes Subst., findet sich auch erst seit Soph. und wird für *kultische Reinheit, Keuschheit* und *Reinheit der Gesinnung* gebraucht. Ein anderes, von ἁγνός *[hagnos]* gebildetes Subst., ἁγνότης *[hagnotæs]*, kommt offensichtlich nur im NT vor und meint die *Lauterkeit* und sittliche *Tadellosigkeit*.

II 1) In der LXX erscheint ἁγνός *[hagnos]* nur selten (11mal), da als eigentliches Wort für kultische Reinheit → καθαρός *[katharos]* gebraucht wird. ἁγνός *[hagnos]* gibt das hebr. *tāhōr*, kultisch *rein*, und *zakh*, moralisch *lauter*, wieder. Im Unterschied zu ἅγιος *[hagios]* (hebr. *qādōsch*, *gottgeweiht, gottgemäß*, → *heilig*) und καθαρός *[katharos]*, das kultische wie ethische Reinheit bezeichnet, liegt die besondere Nuance von ἁγνός *[hagnos]* in dem Moment der Lauterkeit; zB Ps 12,7 »Die Reden des Herrn sind lautere Reden« (vgl. Ps 19,10), Spr 20,9 »Wer darf sagen: ich habe mein Herz geläutert?« (vgl. Spr 15,26; 21,8). Es ist bezeichnend, daß sich ἁγνός *[hagnos]* vorwiegend in der Weisheitslit. findet.

2) Häufiger begegnet in der LXX das Verb ἁγνίζω *[hagnizō]*, das die Maßnahmen zur Erlangung der Kultfähigkeit beschreibt. Während → ἅγιος *[hagios]* immer auch die Gewalt und Macht des Heiligen zum Ausdruck bringt, bedeutet ἁγνίζω *[hagnizō]* stets das Entfernen von Ungehörigem (zB Ex 19,10 Kleider waschen; Num 6,3 Enthaltsamkeit gegenüber Alkohol), bes. in der Bedeutung *entsündigen* (Hitp. von *chata'*; Num 8,21; 19,12). Auch bei ἁγνεία *[hagneia]* ist in den at. (Num 6,2.21 Nasiräat; 2Chr 30,19 Heiligtum) und apokryphen Stellen (1Makk 14,36 Tempel) an die kultische Reinheit gedacht.

III 1) Im NT begegnen nur noch ἁγνίζω *[hagnizō]* und ἁγνισμός *[hagnismos]* (nur Apg 21,26) in der eigentlichen Bedeutung der *kultischen Reinigung*, einmal im Zusammenhang mit den Juden vor dem Passah (Joh 11,55), dann bei der Übernahme des Gelübdes durch Paulus in Jerusalem (Apg 21,24–26; 24,18). In Jak 4,8; 1Petr 1,22 und 1Joh 3,3 meint ἁγνίζω *[hagnizō]* dagegen die *sittliche Reinigung*. ἁγνός *[hagnos]* fehlt in den Evgg., Hebr und Offb völlig; es findet sich nur in den Briefen, wo hell. Einfluß spürbar wird. Es bedeutet a) *keusch* (2Kor 11,2; Tit 2,5); b) *unschuldig* in bezug auf eine Sache (2Kor 7,11); c) *sittlich rein* und *lauter:* von Christus ausgesagt (1Joh 3,3); im Blick auf den Wandel der Christen (1Tim 5,22; 1Petr 3,2; Phil 4,8); als Attribut der Weisheit (Jak 3,17). Das Adv. ἁγνῶς *[hagnōs]* meint die lautere Ausrichtung des Dienstes (Phil 1,17); das Subst. ἁγνεία *[hagneia]* die sittliche Reinheit und Tadellosigkeit (1Tim 4,12; 5,2).

2) Der Überblick über Vorkommen und Bedeutung der Wortfamilie im NT zeigt, daß die ursprüngliche Bedeutung der kultischen Reinigung keine große Rolle mehr spielt. Dies ist begreiflich, weil nur noch die judenchristl. Gemeinde in Jerusalem am Tempelkult festhielt und daher die diesbezüglichen Vorschriften beachten mußte (vgl. Apg 3,1; 21,18–26). Für alle anderen heidenchristl. Gemeinden wurde die kultische Reinigung wahrscheinlich bedeutungslos, da wir – abgesehen vom Aposteldekret (Apg 15,28–29), das in gemischten Gemeinden das Zusammenleben von Heidenchristen und Judenchristen ermöglichen sollte – nirgends kultisch bezogene Vorschriften im NT für die Christen finden. Der Begriff der Reinigung gewinnt aber neue Bedeutung als Ausdruck für die sittliche Reinheit, die dem Wandel der Christen aufgetragen ist. Dabei ist von der Tatsache auszugehen, daß Christus ἁγνός *[hagnos]*, *rein*, dh ohne Sünde ist (1Joh 3,3). Weil er rein ist, darum sollen es auch die sein, die zu ihm gehören. Christus hat durch seinen einmaligen Opfertod nicht nur die gewöhnlichen Opfer des Tempelkultes überflüssig gemacht, sondern er hat zudem ihre eigentliche Bedeutung herausgestellt. Entsprechend verhält es sich mit der Reinheit, die er den Seinen schenkt. Sie ist mehr als nur kultische Reinheit. Reinheit und Lauterkeit sind auch nicht nur menschliche Tugenden, sondern bezeichnen die Beziehung des Menschen zu Gott. Darum wird für die geschlechtliche Reinheit oder Enthaltsamkeit dieser Begriff nicht mehr gebraucht. Das NT verwendet dafür ἐγκράτεια *[engkrateia]* (→ Zucht). *H. Baltensweiler*

καθαρός

καθαρός *[katharos]* rein · καθαίρω *[kathairō]* reinigen · ἐκκαθαίρω *[ekkathairō]* ausfegen · καθαρίζω *[katharizō]* reinigen · καθαρότης *[katharotæs]* Reinheit · καθαρισμός *[katharismos]* Reinigung · ἀκάθαρτος *[akathartos]* unrein · ἀκαθαρσία *[akatharsia]* Unreinheit · περικάθαρμα *[perikatharma]* Auswurf, Abschaum

I Die mit καθαρός *[katharos]* zusammenhängende Wortgruppe umfaßt das Gebiet der physischen, kultischen und ethischen Reinheit.

1) Das Adjektiv καθαρός *[katharos]* (Herkunft unklar, lat. *castus* wohl nicht zugehörig) ist seit Homer gebräuchlich und bedeutet a) urspr. *rein* in physischem Sinn als Gegensatz zu ῥυπαρός *[rhyparos]*, *schmutzig*, (zB reines, sauberes Wasser, Eur. Hipp. 209); b) *rein* im Sinn von *frei*, ohne dazwischentretende Dinge, als Gegensatz zu πλήρης *[plæræs]* bzw. μεστός *[mestos]*, *voll*, (zB ἐν καθαρῷ *[en katharō]* Hom. Il. 23,61); c) *kultisch rein* als Gegensatz zu ἀκάθαρτος *[akathartos]*, *unrein* (zB griech. Zauberpapyri 4,3084f); d) im religiösen Sinn: *moralisch rein* (zB καθαρὸς ἀδικίας *[katharos adikias]* Plato Resp. VI 496d; καθαρὸς χεῖρας *[katharos cheiras]* Hdt. 1,35).

Das dazugehörige Verb καθαίρω *[kathairō]* heißt urspr. *reinigen, fegen, säubern* (zB gekehrter Platz, Diod S 19,13,4), in der Koine hat es die Bedeutung *putzen* (im NT nur Joh 15,2). Das Kompositum ἐκκαθαίρω *[ekkathairō]*, ebenfalls seit Homer, verstärkt die Grundbedeutung: *ausfegen* (Aristot. Animal. 9,40; im NT 1Kor 5,7; mit Akk. des Gereinigten 2Tim 2,21). Gebräuchlicher ist das jüngere hell. Verb καθαρίζω *[katharizō]*, *reinigen* in physischer, kultischer und religiöser Hinsicht (zB Jos. Ant. 10,70 das Land reinigen).

Das Substantiv καθαρότης *[katharotæs]* stammt aus der klassischen Gräzität (Xenoph. Mem. 2,1,22; Plato Leg. VI,778c) und bezeichnet in eigentlicher wie übertragener Bedeutung die *Reinheit*. Das jüngere hell. Wort καθαρισμός *[katharismos]* begegnet, das attische καθαρμός *[katharmos]* ersetzend, zunächst als landwirtschaftlicher term. techn. (Michigan Papyri 185,16) und bezeichnet dann allg. die physische wie die kultische *Reinigung*.

Die mit ἀ-privativum gebildeten negativen Begriffe, das Adj. ἀκάθαρτος *[akathartos]* und das Subst. ἀκαθαρσία *[akatharsia]*, bezeichnen die Sphäre der *Unreinheit*, die sich von der Menstruation (Plutarch, De Placitis Philosophorum V,6) bis zur sittlichen Verunreinigung durch Unrecht (Plato Leg. IV 716e) erstreckt. περικάθαρμα *[perikatharma]*, Substantivbildung zu περικαθαίρω *[perikathairō]*, *ringsum, von allen Seiten reinigen*, ist das, was bei einer Generalreinigung entfernt wird: *Schmutz, Auswurf* (Epikt. 3,22,78: *Auswurf* der Menschheit; im NT nur 1Kor 4,13: *Abschaum* der Welt).

2) In der griechischen Religion hatte die Kathartik, dh das System von Reinigungen und Sühnungen, nichts mit einer »Reue« über die Schuld, also mit einer inneren Reinigung des Herzens zu tun, sondern mit der Abwehr umherschweifender dämonischer Geister durch Beschwörungen und rituelle Handlungen; sie hatte also eine »apotropäische« Aufgabe. Unrein war die Wöchnerin wie ihr Kind, unrein auch der Tote. Darum mußten nach solchen Berührungen Reinigungen vorgenommen werden. Sie nahmen die von außen kommende Verunreinigung weg. Wer Blut vergossen hatte, mußte, auch wenn er im Auftrag der Justiz gehandelt hatte, gereinigt werden. Man ließ das Blut eines Tieres dem Verunreinigten über die Hände rinnen und vertrieb so »Mord durch Mord«, dh durch das stellvertretende »Opfer« eines Tieres. Später kam es in der Kathartik, die das ganze alltägliche und religiöse Leben bestimmt hatte, zu einer Verinnerlichung und Ethisierung. Das war das Verdienst der Orphiker und Pythagoräer, vor allem aber der Mysterienreligionen und der Philosophie. Dieses gewandelte Reinheitsverständnis gibt die Inschrift am Asklepiosheiligtum in Epidaurus zu erkennen: »Nur wer rein ist, betrete die Schwelle des duftenden Tempels; niemand aber ist rein, außer wer Heiliges denkt«. Ein Geweihter hieß κεκαθαρμένος *[kekatharmenos]* (Plato Phaed. 69c).

Das delphische Orakel hatte großen Einfluß. Es wachte nicht nur über die Reinigung bei Mordfällen; darüber hinaus führte der Geist von Delphi, der das ganze griech. Leben inspirierte, zu einer Milderung und Verinnerlichung der alten Kathartik (vgl. Th. v. Scheffer, S. 139). Es war ein erlösender, entspannender Geist, der von Delphi ausging. Typisch hierfür ist die dritte alte Inschrift, die sich neben γνῶθι σεαυτόν *[gnōthi seauton]*, *erkenne dich selbst*, und μηδὲν ἄγαν *[mæden agan]*, *nichts zu sehr*, am Apollotempel in Delphi befand: μετανόει ἁμαρτῶν *[metanoei hamartōn]*, *bereue*, dh gewinne einen neuen Geist, *wenn du gefehlt hast* (vgl. RPfeiffer, aaO, 20ff).

3) Der Begriff »rein« und sein Gegensatz »unrein« durchzieht die gesamte Religionsgeschichte. Urspr. maßgebend ist dabei die Vorstellung eines machtgeladenen Numens (Tabu), dessen gefährliche Kräfte stofflich-dinghaft vorgestellt und als durch Berührung materiell übertragbar gedacht werden. Bes. → Geburt, → Tod und geschlechtliche Vorgänge (Pollution, Menstruation, Koitus) werden mit dem machterfüllten Tabu in Verbindung gebracht und machen bei Berührung eine anschließende Reinigung erforderlich. – In der weiteren Entwicklung der Religionsgeschichte wurde das Numen nicht nur als gefährliche Macht, sondern auch als freundliche Gottheit aufgefaßt. Will sich der Mensch ihr nähern, darf er sie nicht durch ihr widersprechende Un-reinheit verletzen. Hier haben die Forderungen nach kultischer Reinigung ihren Ansatzpunkt. Der Priester muß Reinigungen vornehmen, Unreines entfernen und abwaschen, um den Menschen von bösen, dämonischen Einflüssen, die ihn beständig bedrohen und ängstigen, zu befreien. Erst spät wurde der Reinheitsbegriff verinnerlicht, indem er sich vom Rituellen löste, dem Moralischen verband und so ethische Prägung erhielt. Aber das Geschiedensein von Karthatik und Ethik bleibt bestehen als ein religionsgeschichtliches Gesetz, das sich durch die gesamte Breite aller Religionen verfolgen läßt (Prümm, 295).

II 1) In der LXX gibt καθαρός *[katharos]* 18 verschiedene hebr. Äquivalente wieder, zum weitaus größten Teil jedoch *tāhōr*, im Sinne kultischer Reinheit. Gelegentlich übersetzt LXX auch hebr. *nāqi, rein, unschuldig* (Hi 4,7), und *zākhakh, glänzend, lauter, unschuldig* (Hi 15,15) mit καθαρός *[katharos]*. Dem negativen Adj. ἀκάθαρτος *[akathartos]* entspricht *tām'ē*, dem Subst. ἀκαθαρσία *[akatharsia]* *tume'ā*, beide hauptsächlich in der Bedeutung von *kultischer Unreinheit* (zB Lev 5,3; 15,24). καθαρίζω *[katharizō]* ist Äquivalent für Kal und Piel von *tāhar* (Lev 12,7.8), manchmal auch für das Piel von *chāt'ā* (Lev 8,15). So kann καθαρίζω *[katharizō]* auch synonym mit

ἐξιλάσκεσθαι *(exhilaskesthai)*, *versöhnen*, verwendet werden (Lev 16,30). Das Schwergewicht der (Un-)Reinheitsbelege fällt auf die relativ späten Texte der Priesterschrift und des aus Priesterkreisen stammenden Propheten Ezechiel, was aber nicht ausschließt, daß die Unterscheidung zwischen rein und unrein in sehr frühe Zeit zurückreicht. In sachlichem Zusammenhang damit stehen die Begriffe → heilig (hebr. *qādosch*, LXX: ἅγιος *(hagios)*) und profan (hebr. *chōl*, LXX: κοινός *(koinos)*; vgl. → Gemeinschaft, Art. κοινωνία).

2) Auch im AT werden rein bzw. unrein hauptsächlich in kultischem Sinn verstanden. Die Unterscheidung hängt aufs Engste mit dem israelitischen Jahweglauben zusammen. Sie geht von der Grundvoraussetzung aus, daß Unreinheit und Jahwe unvereinbare Gegensätze sind. Dabei gilt als – meist unausgesprochener – Normalzustand die Reinheit, die zur Teilnahme am Kult befähigt, während Unreinheit als das Jahwefeindliche von Gottesdienst und Volk trennt und deshalb als Greuel bekämpft und ausgerottet werden muß (Lev 7,19.20). Diese Unterscheidung kann als vorethische Grundgegebenheit des kultischen wie profanen Lebens in Israel bezeichnet werden.

a) Sie beginnt beim Menschen selber. Krankheit, bes. Aussatz, verunreinigen ihn. Es gehört zu den Aufgaben der Priester, einen vom Aussatz befallenen Menschen mit Hilfe der sog. deklaratorischen Formeln rein bzw. unrein zu sprechen (Lev 13,17.44 u. ö.). Darin kommt der enge Zusammenhang zwischen Sünde und Krankheit im israelitischen Glauben zum Ausdruck. Ebenso gelten geschlechtliche Vorgänge als verunreinigend (Samenerguß Lev 15,16; Menstruation Lev 15,19; krankhafte Ausflüsse Lev 15,2.25; Koitus 1Sam 21,5f; Ehebruch Lev 18,20; Unzucht Gen 34,5; Homosexualität Lev 18,22 und andere geschlechtliche Verfehlungen Lev 18,6ff). Diese Bestimmungen richten sich bes. gegen die sexuellen Praktiken der Kanaanäer. – In höchstem Grade unrein ist ein Toter, dessen Unreinheit sich auf alle anwesenden Personen wie auf offene Gefäße überträgt (Num 19,14f). Während im allg. zur Reinigung eine Waschung mit normalem Wasser genügt, ist nach Verunreinigungen an einem Toten das mit der Asche einer roten Kuh vermischte besondere Reinigungswasser erforderlich (Num 19). In dieser Praxis spricht sich die entschlossene Abwendung Israels von allen Formen des Totenkultes in seiner religiösen Umgebung aus.

b) Lev 11 bietet einen Katalog reiner bzw. unreiner Tiere, die gegessen bzw. nicht gegessen werden dürfen. Diese Unterscheidungen dienen der Abwehr von Tierkulten (wie sie zeitweilig im Nordreich praktiziert wurden 1Kön 12,28ff) und der Ablehnung von Symboltieren fremder Religionen (zB das Schwein im Adonis-Tammuz-Kult). Fremdes Land als der Bereich der Verehrung fremder Götter gilt ebenfalls als unrein (Am 7,17). Sogar das eigene Land und der Tempel können durch Götzendienst verunreinigt werden (Jer 2,7; 7,30). Tempel, Altar und Allerheiligstes sind als Stätten Jahwes die Orte höchster Reinheit und Heiligkeit, die wegen der Unreinheit der Israeliten regelmäßiger Reinigung durch Sühne bedürfen (Lev 16). –

c) Auch die Propheten stehen mit ihrer gelegentlichen Kultpolemik innerhalb der Unterscheidung von rein und unrein. Bei ihnen kommt es zu einer Ausweitung und Spiritualisierung der kultischen Begriffe, indem sie mit der Kritik an kultischen Mißständen einen an den Personen und ihrem Verhalten orientierten Reinheitsbegriff verbinden (Jer 2,23; Jes 6,5). Der Begriff Unreinheit kommt auf diese Weise in die Nähe von → Schuld und → Sünde (Jer 33,8; Ez 39,24; vgl. Ps 51).

Bei der at. Unterscheidung zwischen rein und unrein handelt es sich also keineswegs um äußerlich starre Gesetzlichkeit, vielmehr um einen dynamischen Kampf der Jahwereligion, der gegen je neu aufbrechende Fronten innerhalb der kultischen (Um-)Welt Israels den dinglichen »Immanenzwillen« Jahwes durchzusetzen sucht, »der sich durchaus nicht mit der Innerlichkeit Israels begnügte« (vRad, Theol. AT I, 278).

3) Erst das Spätjudentum umgab die Reinheitsvorschriften mit einer Fülle von kasuistischen, zuweilen grotesken Ver- und Geboten, die die Bestimmungen zu einem schwer erfüllbaren Gesetz werden ließen. Einen Pharisäer verunreinigten schon die Kleider eines Zugehörigen zum Landvolk (*'am-ha'āræts*), das die Tora nicht lesen konnte, wenn er sich nur daraufsetzte (Chag 2,7).

Der häufigste kultische Reinigungsakt war das Händespülen vor den Benediktionen bei den Mahlzeiten (vgl. Joh 2,6; Mk 7,3f). Die Vorschrift der Händereinigung galt auch bei den Gebetszeiten. Die vollkommen korrekte Rezitation des »Schema« muß nach Rabbi Jochanan (um 250 nChr) so vor sich gehen, daß man seine Notdurft verrichtet, darauf die Hände wäscht, die Tefillin (= Kapseln mit Pergamentrollen, auf denen die Stellen Ex 13,1–10,11–16 sowie Dtn 6,4–9 und 11,13–21 geschrieben standen) anlegt und dann das »Höre, Israel« spricht und betet.

Die Reinheitsgebote waren als Lebenshilfe gedacht, wurden aber zu einer schweren Last. Gewiß wurde vereinzelt im Judentum auch ein geistig-ethischer Reinheitsbegriff entwickelt wie zB von Rabbi Mēir (um 150 nChr): »Reinige und heilige dich von jeder Schuld und Sünde« (bBer 17a), aber diese und ähnliche Äußerungen haben die Entwicklung zur versteinerten Kasuistik nicht aufhalten können.

4) Noch strenger als die Pharisäer hielten die Essener auf Reinheit und Reinigung. Da sie sich als die priesterliche Heilsgemeinde der Endzeit betrachteten, machten sie bes. Reinheitsvorschriften der Priester für die ganze Gemeinde verbindlich. Nach dem 8. Buch Mose heißen sie ἄνδρες

καθαροί *(andres katharoi)*, *reine Männer*. So erklären sich ihre täglichen Tauchbäder in den Wasserbecken, die bei den Ausgrabungen der Ruinen von Qumran zum Vorschein gekommen sind. Wer sich irgendwie gegen die Ordnungen der Gemeinde vergangen hatte, wurde zeitweilig oder endgültig von der Reinheit der Vielen (= Gesamtgemeinde) ausgeschlossen (1QS VI,16f.25; VII,3.16 u. a.). Daneben findet sich aber auch ein übertragener Sprachgebrauch, wenn der Beter dafür dankt, daß Gott ihn von Sünde gereinigt hat (1QS III,4–12; IV,20f).

III Im NT begegnet die mit καθαρός *(katharos)* zusammenhängende Wortgruppe nahezu in allen Schriften. Ein relatives Schwergewicht der Belege fällt auf die Synoptiker, den Hebräer- und die Pastoralbriefe, während Paulus die Wortgruppe nur selten verwendet. Insgesamt finden sich die Reinheitsbelege im NT nicht so zahlreich wie vergleichsweise die zum Stichwort ἅγιος *(hagios)*, → *heilig*. – Sachlich kann man von keiner einheitlichen Reinheitsvorstellung des NT sprechen. Auch hier wird καθαρός *(katharos)* in physischem (zB Offb 15,6), kultischem (zB Mt 8,2–4; Lk 17,14) und geistigem (zB Mt 5,8) Verständnis gebraucht. Gleichwohl hat der Reinheitsbegriff durch die Verkündigung und Person Jesu eine neue Prägung erhalten.

1a) Im Kampf gegen den Pharisäismus hat Jesus sein Reinheitsverständnis entwickelt. Mt 23,25f parr verwirft er das Einhalten ritueller Vorschriften als bloß äußerliche Reinheit. Hinter der Praxis der Pharisäer verbirgt sich das Mißverständnis, die dinglich von außen auf den Menschen zukommende Unreinheit könne die Person verunreinigen (Mk 7,15. 18 parr). Das Gegenteil ist richtig: »Was aus dem Menschen herauskommt, das macht den Menschen unrein« (Mk 7,15.20 parr). Denn aus dem Inneren, dem Herzen des Menschen, kommen böse Gedanken, Mord, Bosheit, Unzucht, Unvernunft etc. (Mk 7,21–23). Deshalb stellt Jesus der pharisäischen Reinheit der Hände die Forderung nach Reinheit des Herzens entgegen, wie sie in der 6. Seligpreisung ausgesprochen ist: »Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen« (Mt 5,8). Für die reine, dh ganz an Gott und die Menschen sich hingebende Liebe Jesu gibt es keine unreinen Speisen mehr (Mk 7,19c). Jesus setzt sich mit Zöllnern und Sündern an einen Tisch (Mk 2,13–17); er stößt die Aussätzigen nicht von sich, sondern heilt sie (Lk 17,11–19), verkehrt mit Samaritanern (Mt 8,5–13) und sogar Heiden (Mt 15,21–28). Jesus hat zwar die Reinheitsvorschriften der Tora nicht aufgehoben (vgl. zB Lk 17,14–17), aber indem er die trennenden Grenzen des Ritualgesetzes beseitigte und mit seiner Forderung nach der Reinheit der Person und des Herzens das pharisäische Reinheitsverständnis vom Kopf auf die Füße stellte, hat er das Judentum in seinem innersten Kern durchbrochen und hinter sich gelassen (vgl. Käsemann, Ex. Vers. u. Bes. I, 207f).

b) Wie schwer es zumindest der Jerusalemer Christengemeinde, die als Judenchristen zunächst am Ritualgesetz und Tempelkult festhielten, wurde, ihrerseits die von Jesus niedergerissenen Grenzen zu überschreiten, zeigt die Erzählung von der Bekehrung des heidnischen Hauptmanns Cornelius aus Caesarea durch die Verkündigung des Petrus (Apg 10,1–11,18), dem in einer Vision die Nichtigkeit der äußerlichen Unterscheidung zwischen rein und unrein klar wird: »Was Gott gereinigt hat, das mache du nicht unrein« (Apg 10,15). Zwar werden noch im sog. Aposteldekret (48 nChr) der heidenchristl. Gemeinde von Antiochien kultische Auflagen gemacht (Apg 15,29), aber daneben setzt sich die Auffassung durch, daß Gott zwischen Juden und Heiden keinen Unterschied macht, sondern durch den Glauben die Herzen reinigt (Apg 15,9).

2a) In voller Klarheit hat erst Paulus erkannt, daß Christus das Ende des Gesetzes herbeigeführt hat und damit alle kultisch-rituellen Unterscheidungen hinfällig geworden sind. In der Auseinandersetzung zwischen Starken und Schwachen, die das Essen von (Götzenopfer-)Fleisch befürworten bzw. ablehnen, schlägt sich Paulus entschlossen auf die Seite der Starken: »Alles ist rein« (Röm 14,20; vgl. auch Tit 1, 15: »den [aus Glauben] Reinen ist alles rein«). Für ihn kommt das Einhalten irgendwelcher gesetzlichen Bestimmungen (zB

Festtagskalender Röm 14,5; Alkoholabstinenz Röm 14,21) lediglich als Rücksicht auf die schwachen Brüder, keineswegs aber mehr grundsätzlich in Betracht.

b) In den johanneischen Schriften wird die Reinheit mit dem Heilstod Jesu in Verbindung gebracht, dh sie wird explizit christologisch begründet: »Das Blut Jesu Christi . . . reinigt uns von aller Sünde« (1Joh 1,7; vgl. 1,9). Auch die Erzählung von der Fußwaschung verdeutlicht, daß diejenigen, die sich den Dienst Jesu (in der Taufe?) gefallen lassen, rein sind (Joh 13,10; vgl. auch Eph 5,26). Die Reinheit wird durch das Wort Christi vermittelt (Joh 15,3). Nach johanneischem Verständnis ist Reinheit demnach keine vom Menschen zu erwerbende ethische Qualität, sondern eine Auswirkung der Christuszugehörigkeit der Gemeinde.

c) Der Hebräerbrief interpretiert den Tod Jesu mit Hilfe at. kultischer Vorstellungen, um so die qualitative Überlegenheit des neuen Bundes über den alten deutlich zu machen (Hebr 9,13.14). Im Gegensatz zur jährlich wiederholten Opferreinigung des at. Tempels, die der Hebr als jährliche Erinnerung an die Sünden versteht (10,1–4), ist die durch das Blut Christi bewirkte Reinigung ein für allemal gültig und dient nicht nur der äußeren Reinheit, vielmehr der Reinigung von Sünden (1,3; 10,22). Ähnlich wie der 1Joh verbindet der Hebr den Begriff der Reinheit mit dem der → Vergebung (9,22).

d) Erst in den Pastoral- und katholischen Briefen (bes. Jak, 1Petr) gewinnt der Reinheitsbegriff zT eine ethische Ausrichtung. Formal ähnlich wie die Verkündigung Jesu drängen die Timotheusbriefe auf das reine Herz und Gewissen (1Tim 1,5; 2Tim 2,22; 3,9). Indessen tritt sachlich der Bezug zur Person Jesu in den Hintergrund und die lehrhafte Anweisung in den Vordergrund: »Hauptsumme aller Unterweisung aber ist Liebe aus reinem Herzen« (1Tim 1,5; vgl. 1Petr 1,22).

Ein gewisses Zurückbiegen in ein von Paulus und Johannes bereits überwundenes Reinheitsverständnis läßt der Jakobusbrief erkennen, wenn er die Enthaltsamkeit gegenüber der sündigen Welt als reinen und unbefleckten Gottesdienst bezeichnet (Jak 1,27). – Dem traditionellen jüd. Denken steht die Reinheitsvorstellung der Offenbarung am nächsten, die von physisch reinen Leinengewändern (15,6; 19,8.14) und reinem Gold im neuen Jerusalem (21,18.21) spricht.

3) Der Überblick über die Geschichte des Begriffsfeldes hat deutlich werden lassen, wie unterschiedlich bereits im NT die von Jesus geforderte und geschenkte Reinheit verstanden worden ist. Paulus und Johannes sind ihrer universalen und befreienden Tragweite am nächsten gekommen, während sich in den späten Schriften eine einengende ethisierende Tendenz bemerkbar macht. Die Begriffsgeschichte zeigt, wie die nt. Zeugen um ein evangelisches Reinheitsverständnis gekämpft haben, und wie nahe die Gefahr liegt, in ein gesetzliches Reinheitsdenken zurückzufallen. Bezeichnenderweise ist aber im NT der Reinheitsbegriff weit weniger zum Leitmotiv der Christusverkündigung und der christl. Ethik geworden, als vielmehr Stichworte wie → Nachfolge, Gehorsam (→ Hören, Art. ὑπακούω), Heiligung (→ Heilig, Art. ἅγιος) oder → Liebe. Offenbar war der Reinheitsbegriff nicht die angemessene Vorstellung, um die ganze Fülle der nt. Ethik oder gar Christusverkündigung zur Geltung zu bringen. Um so erstaunlicher und betrüblicher ist es, daß im Verlauf der Kirchengeschichte immer wieder Gruppen und Sekten aufgetreten sind, die eine rigoros asketisch verstandene Reinheit als besonderes Kennzeichen christl. Glaubens vertraten und oft genug mit Gesetz und Gewalt durchzusetzen versuchten. Häufig gaben sie sich – wie die Essener – den Namen καθαροί *(katharoi)*, die *Reinen*, von dem das deutsche Wort *Ketzer* abgeleitet ist. Ihre Ahnenreihe reicht von der Kirche Markions über die altkirchlichen Montanisten, Manichäer, Donatisten, die mittelalterlichen Katharer, die reformatorische Täuferbewegung bis zu radikalen Gruppen innerhalb des Pietismus (Voetius, Arnold), um nur die wichtigsten Vertreter zu nennen. Sie alle verbindet eine Reinheitsvorstellung, die dem jüd. Radikalismus der Pharisäer bzw. Essener meist näher steht als dem durch Christus geprägten nt. Reinheitsverständnis. Diese Entwicklung zeigt, daß in der christl. Verkündigung der Kampf zwischen

→ Evangelium und → Gesetz immer erneut ausgefochten werden muß, um zu einem an Christus orientierten befreienden und nicht ängstlich-gesetzlichen Reinheitsverständnis zu gelangen. *H.-G. Link / J. Schattenmann*

Lit.: FHauck, Art. ἁγνός etc., ThWb I, 1933, 123ff – GvdLeeuw, Phänomenologie der Religion, 1933 (1956²) – RMeyer/FHauck, Art. καθαρός etc., ThWb III, 1938, 416ff – MNoth, Die Gesetze im Pentateuch, Schriften d. Königsberger Gelehrten Gesellsch., Geisteswiss. Kl., 1940, H. 2 (= Ges. Stud. z. AT, ThB 6, 1966³, 76ff) – ThvScheffer, Hellenistische Mysterien und Orakel, 1940 – RPfeiffer, The Image of the Selian Apollo and Apolline Ethics, Journal of the Warburg Institute 15, 1952, 20off – EKäsemann, Das Problem des historischen Jesus, ZThK 51, 1954, 125ff (= Ex. Vers. u. Bes. I, 1968⁵, 187ff, bes. 207f) – GBornkamm, Jesus von Nazareth, 1956 (1965⁷), 89ff – GvRad, Theologie des AT I, 1957 (1966⁵), 271ff – KKoch, Art. Reinigung, kultische, EKL III, 1959, 576ff – RHink/RRendtorff/ELohse, Art. rein, unrein, RGG V, 1961³, 939ff.

Rest, übrig

λεῖμμα

λείπω *[leipō]* lassen, zurücklassen · λοιπός *[loipos]* übrig · λεῖμμα *[leimma]* Rest · καταλείπω *[kataleipō]* übriglassen

I Der Ursprung der Wortgruppe ist das Verb λείπω *[leipō]* (schon im mykenischen Griech. bezeugt; verwandt: lat. *linquere;* dt. *leihen*), *lassen, zurücklassen, überlassen,* das als intrans. Akt. die Bedeutung *fehlen* annehmen kann (zB σοὶ πολλὰ λείπει *[soi polla leipei], es fehlt dir viel*). Als Komposita treten auf: καταλείπω *[kataleipō], zurücklassen, übriglassen;* ὑπολείπω *[hypoleipō], übriglassen;* περιλείπομαι *[perileipomai], übrigbleiben* (alle seit Hom.; zB Il. 10,238; Od. 16,50; Il. 19,230) und διαλείπω *[dialeipō], aufhören* (Xenoph. Ap. 16). Spätere Bildungen sind die Adj.e λοιπός *[loipos], übrig* (seit Pindar), und κατάλοιπος *[kataloipos], übriggelassen* (seit Plato). Seit Hdt. belegt ist das selten gebrauchte Subst. λεῖμμα *[leimma]*, der *Rest*, das *Überbleibsel*, in ders. Bedeutung seit LXX auch κατάλειμμα *[kataleimma]*. Über die Bedeutung *lassen, übriglassen* bzw. *Rest, Überbleibsel* (von Personen und Sachen) hinaus sind im Griech. weder die Verben noch die Subst.e zum Träger einer bes. Tendenz oder gar eines religiösen Sinnes geworden; auch nicht bei Josephus, der statt der Subst.e meist τὸ λείψανον *[to leipsanon]*, der *Überrest* (seit Eur. Med. 1387), benutzt (Ant. 11,213; Bell. 4,414 u. ö.).

II 1) In LXX tritt die Wortgruppe λείπω *[leipō]* überwiegend für folgende hebr. Verben und deren Derivate ein: a) *schā'ar* (nif.: *übrigbleiben;* hif.: *übriglassen;* ca. 22omal im MT); b) *jātar* (nif.: *übrigbleiben;* hif.: *übriglassen, übrig haben;* ca. 2oomal); c) *'āzab, verlassen* (nif.: *verlassen werden;* ca. 2oomal); d) *pālat, entkommen* (22mal im piel: *retten*); e) *sārad, davonlaufen* (nur einmal Jos 10,20; das davon abgeleitete *sarid, Entronnener,* dagegen 28mal).

Das Subst. λεῖμμα *[leimma]* findet sich nur ein einziges Mal (2Kön 19,4 als Übers. von *schᵉ'ērit, Rest*), das Verb λείπω *[leipō]* insges. 8mal (je 3mal für 3 verschiedene hebr. Verben, 4mal in den Apokryphen, Spr 11,3 in vom MT abweichender Übers.), das Adj. λοιπός *[loipos]* dagegen über 12omal (hauptsächlich für *jætær, Rest,* und 1omal für *schᵉ'ār* bzw. *schᵉ'ērit, Rest*). Am häufigsten (fast 3oomal) tritt jedoch das Kompos. καταλείπω *[kataleipō]* auf, und zwar hauptsächlich für *schā'ar, übrigbleiben, übriglassen; 'āzab, verlassen,* und *jātar, übrigbleiben, übriglassen.* Das Adj. κατάλοιπος *[kataloipos]* (über 9omal) steht überwiegend für *schᵉ'ār* und *jætær, Rest,* das Subst. κατάλειμμα *[kataleimma]* (21mal) meist für *schᵉ'ār* bzw. *schᵉ'ērit, Rest,* aber auch 2mal für *sarid, Entronnener.* ὑπολείπω *[hypoleipō]* (ca. 9omal) tritt ebenfalls für *schā'ar, jātar* und andere hebr. Verben ein; seltener ist das Subst. ὑπόλειμμα *[hypoleimma], Rest,* das bei 9maligem Vorkommen 6mal Derivate von *schā'ar* und 1mal *sarid, Entronnener,* wiedergibt. περιλείπω *[perileipō]* und περίλοιπος *[periloipos]* übers. Derivate von *schā'ar* und *jātar.* Die Bedeutungsunterschiede der Komposita von λείπω *[leipō]* in ihrem Eintreten für hebr. Wörter fallen bes. auf an διαλείπω *[dialeipō], aufhören* (1omal; verschiedene hebr. Verben), und ἐκλείπω *[ekleipō], aufhören, zugrundegehen* (über 15omal), die beide nie für *schā'ar* oder *jātar* stehen.

2) Im allg. Sinne werden die meisten der genannten Verben auf Sachen angewandt, um die völlige Vernichtung zu kennzeichnen, bei der nichts übrigbleibt (zB Ex 10,5: die Heuschrecken lassen nichts übrig; Ex 10,13: die Heuschrecken bleiben nicht übrig, dh sie werden völlig vernichtet), oder von einem übrigbleibenden Rest etwas auszusagen (zB Jes 10,9: den Rest der Waldbäume kann ein Knabe zählen; Jes 44,17.19: der Rest eines Baumes wird zu einem Götterbild verarbeitet).

a) Wichtig ist die Anwendung der Wörter für *Rest* und *übriglassen* in der sakral-militärischen Bedeutung, wenn von der völligen Vernichtung von Völkern oder Menschengruppen im heiligen Krieg die Rede ist (Num 21,35: Og von Basan; Jos 8,12ff: die Bewohner der Stadt Ai) oder von Fällen, in denen bei Feldzügen ein Rest übrigbleibt (Jos 11,22 einige Enakiter in Gaza, Gath und Asdod).

Die Rede von *Rest* und *übrigbleiben* kann das durchtragende Handeln Jahwes gegenüber der Schöpfung bezeichnen. So findet sich im jahwistischen Teil (10. Jh. vChr) der Sintflutgeschichte die Wendung »Allein Noah blieb übrig (*wajjischā'ær* = καὶ κατελείφθη *[kai kateleiphthæ]*) und was mit ihm in der Arche war« (Gen 7,23).

b) Eine Verbindung der militärischen Bedeutung des Wortes *schā'ar* mit dem bewahrenden Handeln Jahwes findet sich (im ausgehenden 9. Jh. vChr) 1Kön 19,18 in der Zusage Jahwes an Elia angesichts der inneren Bedrohung Israels durch den Abfall von Jahwe und der äußeren Bedrohung durch den Aramäer Hasaël: »Und ich will übriglassen (*wᵉhisch'arti* = καὶ καταλείψεις *[kai kataleipseis]*) 7000 in Israel, alle Knie, die sich nicht gebeugt haben vor Baal, und jeden Mund, der ihn nicht geküßt hat«.

3a) Der Gedanke an einen Rest Israels klingt bei den frühen Schriftpropheten an. So zeigt sich in Amos 5,14f die »vage Hoffnung auf einen noch ganz unbestimmten Rest« (SHerrmann, 124f), wenn der Prophet davon spricht, daß Jahwe »vielleicht« (!) denen gnädig sein wird, die »von Joseph übrigbleiben«. Bei Jesaja wird der militärische Restgedanke theol. gefüllt. Im Zusammenhang mit der Mahnung des Propheten an den König Ahas, sich nicht zu fürchten (vgl. 30,15) und Jahwe zu glauben, steht der Name des Prophetensohnes *Schᵉ'ār Jāschūb* (»ein Rest kehrt um« Jes 7,3). Die Mahnung des Propheten soll vor einer Katastrophe bewahren, in der das Gottesvolk zwar nicht total untergehen wird, in der aber nur ein Rest übrigbleiben wird. Hier dient der Restgedanke dazu, die Furchtbarkeit der Katastrophe zu unterstreichen und zu bestätigen. Wer das Vertrauen zu Jahwe nicht aufbringt, wird zu einem wertlosen Rest (vgl. 30,15ff). »Der Restgedanke steht am Rande der Botschaft Jesajas« (SHerrmann, 130), aber man kann in Jes einen »Vorläufer der Lehre vom Rest« (UStegemann, 186) sehen. Das Reden vom Rest bei Jes hat in später nachexilischer Zeit dazu geführt, daß verschiedentlich (Jes 6,13; 10,20ff; 11,11ff; 28,5f) Wendungen nachgetragen worden sind, die die Unheilsbotschaft des Propheten durch den Restgedanken abzumildern und auch sonst den Restgedanken in die Botschaft des Propheten in verstärktem Maße einzutragen versuchten.

b) Auch in der ersten Hälfte des 6. Jh. vChr, der Zeit der vernichtenden Katastrophe des Südreichs 597 und 587 vChr, ist nicht die Rede vom Rest Israels, der Träger der Hoffnung auf einen Neuanfang sein könnte. Jeremia droht an, daß Jahwe Juda umkommen lassen wird (Jer 19,9). Er vergleicht die unter Zedekia im Lande Zurückgebliebenen (*hannisch'ārīm bā'āræts*) mit ungenießbaren Feigen (24,8). Der Rest Judas unter Gedalja beraubt sich nach dessen Ermordung durch Ismael selbst der Möglichkeit, im Lande zu bleiben (40,11–15). Bei Ezechiel wird der Restgedanke entweder ausgeschlossen (9,8; 11,13; 17,21) oder in völlig anderer Weise verwendet: Es bleibt zwar ein Rest in Jerusalem nach den Strafen Jahwes (Krieg, Hunger, wilde Tiere, Pest) übrig, aber er dient nur dazu, den Exulanten diesen Rest »als Probe des ungeheuerlichen Verderbens Jerusalems und seiner Bewohner« vor Augen zu führen, »damit sie das Strafgericht als Vergeltung anerkennen müssen« (Eichrodt, 111, zu Ez 14,22; vgl. 12,16: Die Übriggebliebenen »sollen all ihre Greueltaten erzählen unter den Heiden«, also zur Selbstverurteilung Israels). Für Jer wie für Ez wird der eigentliche Rest durch die Gola repräsentiert, durch die also, die durch Deportation die Katastrophe überstanden haben. Sie sind es, denen bei Ez Gott erscheint.

c) Eine etwas hoffnungsvollere Einstellung zum Rest zeigt sich im Deuteronomium, wo zwar in 28,62 ähnlich wie Lev 26,36 den Übriggebliebenen Unheil und Furcht im Land der Feinde prophezeit, in 4,27 dagegen diejenigen, die übrigbleiben, für den Fall ihrer Umkehr an Jahwes Barmherzigkeit erinnert werden. Ihnen wird in selten eindrücklicher Weise Trost zugesprochen.

d) Die Entscheidung für eine theol. Füllung des Restgedankens im Sinne der Hoffnung auf Jahwes bewahrendes und rettendes Handeln fällt noch in der Exilszeit. Dahinter steht die Erfahrung, daß mit der nationalen Katastrophe Jahwe zwar ein furchtbares Gericht gehalten, daß dieses Gericht aber auch seine Grenze in Jahwes Willen zum Durchtragen und Erhalten hat. Ein Zeugnis solcher Hoffnung liegt bei Deuterojesaja vor (Jes 46,3f), der die Exilierten als »Rest des Hauses Israel« angeredet werden läßt, den Jahwe »heben, tragen und erretten« will (Jes 46,4). Noch ein anderer Gedanke findet sich bei DtJes: die Restvorstellung wird auf die »Entronnenen der Heiden« angewendet (Jes 45,20), die wegen ihres Götzendienstes verlegen vor Jahwe Rat halten.

e) Zunehmende Bedeutung gewinnt der Restgedanke in der späten exilischen und in der nachexilischen Zeit, also in der 2. Hälfte des 6. Jh. vChr, in der von den Zurückgekehrten der Tempel wieder aufgebaut wird. Hierhin gehören wahrscheinlich die Aussagen Mi 2,12f; 5,6f; 7,18 und

Zeph 2,7.9, in denen dem Rest Judas (V. 7) bzw. allg. des Volkes (V. 9) die Wiedereinnahme des Küstenstreifens verheißen wird. Hatte sich noch in der Exilszeit der Restgedanke bei Obadja (V. 17) mit der Hoffnung für → Jerusalem bzw. den Zion verbunden, so kündigt Sacharja die Rückkehr Jahwes auf den Zion an und erweckt in den Übriggebliebenen die Hoffnung auf ein bewahrtes Jerusalem (8,6; 8,11f: »in Frieden säen«, Besitz haben).

f) In Joel 3,5 ist in noch späterer Zeit (4. oder 3. Jh. vChr) wieder der Restgedanke an den Zion gebunden (vgl. auch Esr 9,8). – Im chronistischen Geschichtswerk (4. oder 3. Jh. vChr) wird der Restgedanke mehrmals auf die heimgekehrten Exulanten angewendet (Esr 9,8; 9,15; Neh 1,2f). Nach 300 vChr sprechen die späten Stücke im Buch Sacharja von einem Rest, der geläutert wird (Sach 13,8f) und der am Tage, an dem sich die Heiden zum Kampf gegen Jerusalem sammeln, übrigbleiben wird (14,2; verknüpft mit apok. Vorstellungen vom Tage Jahwes).

g) In einer ganz neuen Weise findet sich eine Aussage über die Philister (Sach 9,7), die »übrigbleiben und wie ein Stamm in Juda werden« sollen. Jes 66,18ff (etwa 160 vChr, vgl. Westermann, 337) spricht von der Sendung Erretteter in die Völkerwelt, – im Zusammenhang apok. Aussagen eine Linie, die den Restgedanken auf die Völker ausweitet und schließlich im NT ihre Fortsetzung findet!

4a) In außerkanonischen apok. Schriften ist die Rede vom Rest nur gelegentlich auf die ganze Schöpfung bezogen (äthHen 83,8 »flehe zu dem Herrn . . ., daß ein Rest auf Erden übrigbleibe, und er nicht die ganze Welt vertilge«; 4Esr 13,26 spricht von einer neuen Ordnung unter den Übriggebliebenen im Blick auf die ganze Schöpfung). Es überwiegen die Restaussagen, die sich auf → Israel bzw. die Synagoge beziehen (4Esr 9,7f »mein Heil, mein Land, mein Gebiet« im Zusammenhang mit den Geretteten; ähnlich 12,34 und 13,48; äthHen 90,30). Nach ApkBar (syr) 40,2 wird der Messias »den Rest meines Volkes, der sich in dem Lande, das ich erwählt habe, vorfindet, . . . beschützen«.

b) Die Bindung des Restgedankens an Israel führt dazu, daß er im palästinensischen Spätjudentum von einzelnen Gruppen exklusiv in Anspruch genommen wird und so an Intensität gewinnt. Die Gemeinde von Qumran zB versteht sich als den in Gottes Zorngerichten übriggebliebenen heiligen Rest im Sinne der at. Verheißungen (CD 1,4), dem Gottes Hilfe gilt (1QM 13,8; 14,8f), während die Feinde ausgerottet werden, so daß kein Rest übrigbleibt (1QM 1,6; 4,2; 14,5; vgl. auch 1QS 4,14; 5,13; CD 2,6). Durch die freiwillige Übernahme priesterlicher Reinheitsvorschriften versucht die pharisäische Bewegung, den heiligen Rest darzustellen (JJeremias, 122ff).

c) Im Rabbinismus wird die Bedingung für die Zugehörigkeit zum Rest in der Einhaltung der Tora gesehen. »So werden . . . (doch nur) dem Reste, die nicht gesündigt haben . . . Großtaten getan werden« (Tg Jes 10,22f), und »Wer übrigbleibt, wird wiederkehren gen Zion, und wer die Tora gehalten hat, wird bleiben in Jerusalem« (Tg Jes 4,3). Hier steht der Restgedanke eindeutig in Beziehung zum Halten des → Gesetzes.

III 1) Im NT findet sich das Subst. λεῖμμα *[leimma]*, *Rest*, nur 1mal (Röm 11,5), das Verb λείπω *[leipō]* 6mal, und zwar in der Bedeutung *fehlen*, *Mangel haben* (zB Lk 18,22; Jak 1,4f; 2,15). Das Adj. λοιπός *[loipos]*, *der andere*, *der übrige*, das meist im Plur. *die anderen*, *die übrigen*, oder auch adverbial *im übrigen* angewendet wird, steht insges. 55mal und hat gelegentlich einen kritisierenden Unterton gegenüber denen, die verstockt sind (Lk 8,10; Röm 11,7), die nicht glauben (Mk 16,13; 1Thess 4,3), die heucheln (Gal 2,13), die nicht Buße tun (Offb 9,20).

Das häufigste Kompos. ist wie in LXX καταλείπω *[kataleipō]*, wieder in verschiedenen Bedeutungen wie *verlassen* (von Gegenden Mt 4,13; Menschen Mt 19,5 par; vgl. Gen 2,24; Besitz Lk 5,28); *zurückbleiben*, *vernachlässigen* (Apg 6,2); jemanden irgendwo (*zurück-*)*lassen* (zB Apg 18,19). Je einmal stehen κατάλοιποι *[kataloipoi]*, *die übrigen* (Apg 15,17 = LXX-Zitat von Am 9,12); διαλείπω *[dialeipō]*, *ablassen*, *aufhören* (Lk 7,45); ὑπολείπομαι *[hypoleipomai]*, *übrigbleiben*, und ὑπόλειμμα *[hypoleimma]*, *Rest* (Röm 9,27 = Zitat Jes 10,22).

2a) Im NT wird der at. Restgedanke nur in Röm 9–11 aufgenommen. Paulus setzt sich hier mit der Tatsache auseinander, daß die Mehrzahl der Juden Christus den Glauben versagt. Welche Stellung hat die aus Heiden- und Judenchristen bestehende frühe christl. Gemeinde dazu einzunehmen? Ist die Erwählung Israels mit dieser Ablehnung gegenüber Christus hinfällig geworden? Paulus hält an der Sonderstellung Israels in der Völkerwelt

fest. Aber diese Sonderstellung hat ihren Grund in Gottes freier Gnadenwahl (κατ' ἐκλογήν *[kat eklogæn], entsprechend der Erwählung* der Gnade, Röm 9,11; 11,5), – ebenso wie die Berufung der Heiden zur Gemeinde des neuen Gottesvolkes (9,24).

Für die Gotteskindschaft der Heiden wird von Paulus (9,25–26) Hos 2,25 und 2,1 zitiert. Es folgt unmittelbar (9,27) das Drohwort aus Jes 10,22f, in dem von der Dezimierung Israels bis auf einen sich bekehrenden Rest die Rede ist, wobei Paulus mit LXX nicht »ein Rest wird umkehren«, sondern »ein Rest wird gerettet werden« formuliert. Er schließt an dieses Drohwort in V. 29 das schon in LXX hoffnungsvoller übersetzte Wort Jes 1,9 an (für hebr. *sarid, Rest,* steht in LXX und bei Paulus σπέρμα *[sperma], Nachkommen*). Diese Zusammenstellung intendiert deutlich die Neuinterpretation des Restgedankens durch Paulus. Wenn bei Paulus neben das Wort von der Gotteskindschaft der Heiden das Reden vom Rest Israels gestellt wird, so wird es damit relativiert. Der im AT angesprochene Rest geht auf in dem durch den Glauben an Christus konstituierten neuen Gottesvolk. Der Rest Israels wird nicht eliminiert, sondern den zum neuen Gottesvolk berufenen Heiden zugeordnet. Das Überbleibsel (MT Jes 1,9) oder die Nachkommen (LXX Jes 1,9) sind die, die Gott zusammen mit den Heiden zur Gemeinde Christi berufen hat (Röm 9,24). In Röm 11, 3.4.5 findet sich der Restgedanke zunächst im Rückgriff auf die Klage Elias am Horeb (1Kön 19,10) und die Antwort Jahwes an Elia (1Kön 19,18). Dieses Zitat dient Paulus zum Beweis dafür, daß Gott Israel nicht verstoßen hat. Aber nicht in Israels Bemühung, sondern in Gottes Setzung ist ein λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος *[leimma kat eklogæn charitos], ein Rest, entsprechend der Wahl* (→ Erwählung, Art. αἱρέομαι) *der* → *Gnade* (Art. χάρις) begründet (Röm 11,5), der den Christusglauben annimmt. Die Hoffnung des Paulus geht dahin, daß durch diesen Rest und die mit ihm zur Gemeinde gehörenden Heidenchristen die »Fülle« (πλήρωμα *[plærōma]* Röm 11,12) Israels für Christus gewonnen werden kann. So ist in dem Rest Israels, der sich zu Christus bekennt, ein neuer Anfang für ganz Israel gesetzt. In diesem Rest ist ganz Israel angesprochen.

Gottes Gnadenhandeln zielt auf alle Völker und auf das ganze Israel, auf seine Hinzufügung zum neuen Gottesvolk. So dient die Aufnahme des Restgedankens in dieser breit angelegten Argumentation, in der sich Paulus zum Fürsprecher für Israel macht, nicht dazu, die im Spätjudentum verbreitete Restvorstellung in die christl. Gemeinde zu übernehmen und ihr etwa das Bewußtsein zu geben, sie sei der heilige Rest. Es wird auch nicht gegen den Restgedanken polemisiert, sondern er wird in der Weise neu interpretiert und dadurch weitergeführt, daß die at. Restverheißung für Israel in der Gemeinde aus Juden und Heiden ihre Erfüllung findet.

b) Das Adj. λοιπός *[loipos], übrig,* wird bei Paulus 2mal für diejenigen gebraucht, die trauern, weil sie keine Hoffnung haben (1Thess 4,13), bzw. die schlafen, also die Parusie (→ Gegenwart, Art. παρουσία) nicht erwarten (1Thess 5,6). Röm 1,13 steht es von den anderen Völkern bzw. Heiden im Vergleich zu den Adressaten des Briefes und Gal 2,13 von den übrigen Juden-Christen, die mit Petrus heuchelten, dh zunächst mit den Heiden in Antiochien Tischgemeinschaft hielten, sie aber später aus Furcht aufgaben. Sonst gebraucht Paulus das Adj. ohne bes. Bedeutung, meist adverbial *im übrigen.*

3) Auch in den synopt. Evgg. bezeichnet das Adj. gelegentlich diejenigen, die außerhalb der Gottesherrschaft stehen. So sind es im Gleichnis von der königlichen Hochzeit Mt 22,1–13 οἱ λοιποί *[hoi loipoi], die anderen, die übrigen,* die die einladenden Knechte des Königs verhöhnen und töten, im Gleichnis Mt 25,1–12 die *übrigen* (λοιπαί *[loipai]*) Jungfrauen (V. 11), die von der Hochzeit ausgeschlossen sind. Der Schrei Jesu am Kreuz (Mt 27,46) schließlich wird von den *übrigen* (οἱ λοιποί *[hoi loipoi]*) mit der Bemerkung aufgenommen: »Halt, laßt sehen, ob Elia komme und ihm helfe« (Mt 27,49). Lk 8,10 werden den Jüngern die »*übrigen*« gegenübergestellt. λοιποί *[loipoi]* steht hier für die, die außerhalb des Jüngerkreises stehen und den Sinn der Parabelrede nicht begreifen, weil sie verstockt sind (vgl. auch Röm 11,7). Im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18,9ff) geht es um die, die in der Haltung der Gesetzestreue die *übrigen,* λοιπούς *[loipous],* verachten (V. 9). Die Wendung »die anderen Menschen« im Munde des Pharisäers wird hier zum Urteil über die, die das Gesetz nicht halten (V. 11). Ob die Polemik der Evgg. gegen die Pharisäer (vgl. Mt 23, bes. V. 13) mit deren Anspruch, die Restgemeinde darzustellen, zusammenhängt (vgl. JJeremias, 129f) und ob das Fehlen des Restgedankens in den Evgg. darauf zurückzuführen

ist, ist nicht mit Sicherheit zu sagen. Jedenfalls liegt weder der at. Restgedanke noch seine spätjüd. verengte Form in den Evgg. vor.

4) Das Verb λείπω *(leipō)* im Sinne von *fehlen* bezeichnet Lk 18,22 den entscheidenden Mangel, der den Reichen an der Nachfolge hindert, seinen Reichtum. Im Jak (1,4.5; 2,15) bedeutet das Verb *fehlen, Mangel haben* in wörtlicher Bedeutung.

5) In der Offenbarung des Johannes steht das Adj. λοιπός *(loipos)* 8mal, davon 2mal in einer Bedeutung, die an den Restgedanken erinnert. Offb 11,13 ist von den »*übrigen*« die Rede, die bei dem Gericht über die Stadt nicht betroffen werden und Gott die Ehre geben. Offb 12,17 spricht von dem Kampf des Drachens gegen die »*übrigen*« vom Geschlecht des Weibes, »die Gottes Gebote halten und das Zeugnis Jesu haben«, und gegen die dann in Offb 13 die beiden Tiere kämpfen. Wenn auch hinter diesen Aussagen eine Fülle spätjüd.-apok. Materials steht, ist hier doch nicht vom Rest im Sinne eines Neuanfangs die Rede.

6) Der Restgedanke im eigentlichen Sinn hat seinen Platz in der frühchristl. Theol., wenn es um die Stellung zu Israel geht. Seine Wiederaufnahme etwa im Sinne einer *ecclesiola in ecclesia*, die auf die spätjüd.-apok. Einengung rekurriert, geht vorbei an dem Zeugnis, daß Gott mit dem Rest das Ganze meint und daran, daß die Vorstellung von einem bes. qualifizierten Rest in der Konfrontation Israels mit der Botschaft von Jesus Christus ihre Relativierung und Neuinterpretation erfährt und so in dieser Botschaft in unerwarteter Weise ihren erfüllenden Abschluß findet (→ Erlösung, Art. σῴζω III,3–9; → Erwählung, Art. ἐκλέγομαι; → Nehmen, Art. λαμβάνω III,6). *W. Günther / H. Krienke*

Lit.: WMüller, Die Vorstellung vom Rest im Alten Testament, 1939 (Diss.) – KBarth, Kirchliche Dogmatik II,2, 1942, 215ff – VHerntrich/GSchrenk, Art. λεῖμμα, ThWb IV, 1942, 198ff – JJeremias, Der Gedanke des »Heiligen Restes« im Spätjudentum und in der Verkündigung Jesu, ZNW 42, 1949, 184ff (= Abba, 1966, 121ff) – GSchrenk, Die Weissagung über Israel im Neuen Testament, 1951 – GvRad, Theologie des AT II, 1960 (1968⁵), 34f.175f – HBerkhof, Der Sinn der Geschichte: Christus, 1962 – ChrMüller, Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Eine Unters. z. Röm 9–11, FRLANT 86, 1964 – SHerrmann, Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament, 1965 – WEichrodt, Der Prophet Hesekiel, ATD 22, 1/2, 1959/66 – CWestermann, Das Buch Jesaja, Kap. 40–66, 1966 (= ATD, 19) – UStegemann, Der Restgedanke bei Jesaja, 1969 (= BZ NF, 19) – WEMüller, Die Vorstellung vom Rest im Alten Testament, 1973².

Reue → Bekehrung

Richten → Gericht

Richtig, vollkommen

Die hier behandelten Wortgruppen und Begriffe bringen je auf bes. Weise und mit eigener Nuancierung ein sachgemäßes, angemessenes Verhalten bzw. einen entsprechenden Zustand zum Ausdruck (bzw. in der Negation das Gegenteil: unangemessen, unrichtig etc.). ἄξιος *(axios)* ist eine Verhältnisbestimmung, die zwei Größen (Dinge bzw. Personen) so miteinander vergleicht, daß die geringere an der größeren gemessen wird: Entspricht die geringere der größeren, ist sie würdig, beim gegenteiligen Verhältnis unwürdig. Die Wortgruppe ἄρτιος *(artios)* zielt auf Begradigung, Ausrüstung und Zubereitung für einen bestimmten Zweck, dem es zu entsprechen gilt im Sinne der Zweckmäßigkeit, Angemessenheit, Tauglichkeit oder Eignung. ὀρθός *(orthos)* ist der eindeutigste und klarste Begriff: Von der Grundbedeutung *aufrecht, gerade* ausgehend bezeichnet er die Tugend des rechten, dh des aufrichtigen und geradlinigen Verhaltens.

ἄξιος *[axios]* gleichwertig, angemessen, würdig, wert · ἀνάξιος *[anaxios]* unwürdig · ἀξιόω *[axioō]* für wert erachten, bitten · καταξιόω *[kataxioō]* für würdig erachten

ἄξιος *[axios]* (seit Hom. belegt) heißt urspr. *den anderen Waagebalken heraufführend, ihn ins Gleichgewicht bringend: gleichwertig* (ThWb I, 378). Der Begriff vergleicht zwei Größen miteinander, die entweder gleich oder ungleich (ἀνάξιος *[anaxios]*) wiegen (zB Spr 3,15: alle Schätze wiegen die Weisheit nicht auf). In weiterem Verständnis bezeichnet ἄξιος *[axios]* dann Verhältnisbestimmungen von Sachen oder Personen, die einander entsprechen (bzw. nicht entsprechen): *angemessen, entsprechend* (zB dem Wort entsprechend Hdt. 4,28). Da mit dem angemessenen Verhältnis ein entsprechender Wert verbunden ist, kommt ἄξιος *[axios]* schließlich zu der Bedeutung *würdig, wert.* In diesem Sinn wird vor allem das Adverb ἀξίως *[axiōs]* verwendet (zB der Wahrheit *würdig,* DiodS 1,51,7). ἀνάξιος *[anaxios]* bringt die Negation zum Ausdruck: *nicht angemessen, unwürdig* (seit Soph; auch Epict 2,8,18). Das Verbum ἀξιόω *[axioō]* (seit Hdt.) heißt 1. *für wert erachten, für angemessen halten* (Eur. Med. 962); 2. *wünschen, bitten* (Xenoph. Mem. 3,11,12). καταξιόω *[kataxioō]* (seit Aischyl.) verstärkt die Grundbedeutung: *für würdig erachten;* pass.: *gewürdigt werden* (DiodS 2,60,3). I

In der LXX spielt die Wortgruppe keine nennenswerte Rolle. Stattdessen hat das Spätjudentum das hebr. *zākhāh, moralisch rein dastehen,* (zB Hi 15,14; LXX: ἄμεμπτος *[amemptos]*) für seinen Verdienstgedanken in Anspruch genommen. ἄξιος *[axios]* gewinnt die Bedeutung von *verdienstvoll:* »Hier ist ein Mensch, der des Heiligen Geistes würdig ist« (St.-B. I,129). Für die Gottesbeziehung verliert ἄξιος *[axios]* im Spätjudentum seinen Charakter als Verhältnisbestimmung im Sinn einer Entsprechung: es wird zu einer Qualität und einem Verdienst des gesetzesfrommen Menschen, der damit einen Anspruch gegenüber Gott begründet (vgl. 2Makk 7,20; 4Makk 17,8ff; St.-B. II,254). II

Im NT liegt der Schwerpunkt der Belege einerseits bei den Synoptikern (Mk; Lk), andererseits in den paulinischen und einigen weiteren Briefen. III

1) Im radikalen Gegensatz zum spätjüd. Verdienstgedanken macht das Gleichnis vom verlorenen Sohn deutlich, daß der Mensch vor Gott keinen Anspruch erheben kann: »Ich bin nicht wert, dein Sohn zu heißen« (Lk 15,19.21; vgl. auch Joh 1,27; Apg 13,25). Der Hauptmann von Kapernaum, der nach jüd. Urteil die Hilfe Jesu verdient, weil er eine Synagoge gebaut hat, hält sich nicht einmal für würdig, Jesus zu sich zu bemühen, »sondern sprich nur ein Wort, so wird mein Knecht geheilt werden« (Lk 7,7). Stattdessen ist es das Evangelium Christi selbst, das den Menschen Würde zuspricht und sie der Gottesgemeinschaft würdigt. Lk 20,35; Apg 5,41 und 2Thess 1,5 drückt καταξιόω *[kataxioō]* gerade den unverdienten Empfang des Heils aus. Der Wert der Menschen vor Gott entscheidet sich daran, wie sie der Christusbotschaft begegnen und ihr gehorsam sind: »Wer nicht sein Kreuz nimmt und mir nachfolgt, ist mein nicht wert« (Mt 10,38; vgl. V. 11.13.37; 22,8).

2) In den Briefen hat ἄξιος *[axios]* häufig die Bedeutung *entsprechend, gemäß.* Das erhellt bes. aus dem Gebrauch des Adverbs ἀξίως *[axiōs]* in paränetischen Texten, die zum angemessenen Wandel *gemäß* dem Evangelium (Phil 1,27), dem Herrn (Kol 1,10; 1Thess 2,11), der Berufung (Eph 4,1) auffordern. Ähnlich mahnt Paulus 1Kor 11,27, das Herrenmahl nicht *unangemessen* (ἀναξίως *[anaxiōs]*) zu feiern. Er fordert damit keine moralische Qualität der Teilnehmer, sondern zielt auf ein dem Evangelium entsprechendes Verhalten, die gegenseitige Liebe (vgl. den Zusammenhang 1Kor 11,17–34).

Außerdem bezeichnet ἄξιος *[axios]* den Wert menschlicher Handlungen. Ein häufig zitiertes Sprichwort heißt: »Ein Arbeiter ist seines Lohnes wert« (1Tim 5,18; vgl. Lk 10,7; Mt 10,10). Sünder begehen todeswürdige Taten (Röm 1,32), während man Paulus in seinem Verhalten nichts Todeswürdiges vorwerfen kann (Apg 25,11.26). Die Christen sind es wert, im Eschaton mit weißen Kleidern angetan zu werden (Offb 3,4).

Röm 8,18 gebraucht Paulus ἄξιος *[axios]* im urspr. Sinn des Vergleichens zweier Größen. Die gegenwärtigen Leiden der Zeit gelten nichts, dh sind nichts wert im Vergleich zur zukünftigen Herrlichkeit.

Offb 4,11 bezieht ἄξιος *[axios]* sogar auf den erhöhten Herrn. Lob und Ehre gebührt keinem so wie Gott und dem Lamm (um der Schöpfung Offb 4,11 bzw. des Opfertodes wil-

len 5,12), und das Lamm allein ist es wert, von Gott mit der Durchführung seiner Heils- und Herrschaftspläne betraut zu werden (5,2.4.9). *E. Tiedtke*

ἄρτιος

ἄρτιος *[artios]* angemessen, rechtschaffen · καταρτίζω *[katartizō]* ordnen, bereiten · καταρτισμός *[katartismos]* Zurüstung · κατάρτισις *[katartisis]* Vervollkommnung

I ἄρτιος *[artios]* und seine Derivate leiten sich her aus der Wurzel ἀρ- *[ar-]*, die *Zweckmäßigkeit, Angemessenheit, Tauglichkeit, Eignung* bedeutet (vgl. ἀρτύω *[artyō]*, *zurechtmachen, würzen;* ἀρτύνω *[artynō]*, *zurechtbringen;* lat. *aptare, adaptare, congruere*). ἄρτιος *[artios]* heißt dementsprechend *angemessen, zweckmäßig,* den Anforderungen oder der Situation *entsprechend* und bedeutet je nachdem *normal, tadellos, rechtschaffen* in physischer, intellektueller, moralischer oder religiöser Hinsicht. In der Mathematik dient es zur Bezeichnung der *Geraden.*

In der klassischen Gräzität ist das älteste Derivat (neben dem schon homerischen ἀρτύω *[artyō]*) das Verb καταρτίζω *[katartizō]* mit verschiedenen Bedeutungen: *ordnen, gründen, bereiten, ausrüsten,* die alle auf die Grundbedeutung *angemessen machen, passend machen* zurückzuführen sind. καταρτισμός *[katartismos]* und κατάρτισις *[katartisis]* bezeichnen die *Zurüstung* bzw. *Vervollkommnung.*

II Die LXX gebraucht καταρτίζω *[katartizō]* 19mal, und zwar zur Übers. von nicht weniger als 9 verschiedenen hebr. Wörtern. An 7 Stellen übers. das Verb das aram. *kʷlal, fertigstellen.* Es begegnet in dieser Bedeutung nur bei Esr im Zusammenhang des Mauer- und Tempelbaus der nachexilischen Gemeinde (zB Esr 4,11; 5,3.9; 6,14). Die verschiedenen Bedeutungen des Verbs reichen von dem wörtl. verstandenen *Hinstellen* (Ps 74,16) über das *Führen* der menschlichen Wege (Ps 17,5) bis zu den Aussagen über das göttliche *Ausrüsten* (Ps 40,7) und *Befestigen* (Ps 68,10). Häufig ist Jahwe Subj. der Sätze, die sein Festigen und Gründen zum Inhalt haben. ἄρτιος *[artios]* wird in der LXX nur adverbial in zeitlichem Sinn gebraucht: *bis jetzt* (2Sam 15,34).

III Von der Wortgruppe wird lediglich καταρτίζω *[katartizō]* im NT häufiger verwendet (13mal), während ἄρτιος *[artios]* (2Tim 3,17), κατάρτισις *[katartisis]* (2Kor 13,9) und καταρτισμός *[katartismos]* (Eph 4,12) nur je einmal vorkommen.

1) Mt 4,21; Mk 1,9 findet sich καταρτίζω *[katartizō]* im profanen Sinn vom Wiederinstandsetzen der Fischernetze. Daneben kennt das NT auch einen Gebrauch von καταρτίζω *[katartizō]*, der sich an die LXX anschließt; das Wort heißt dann *bereiten* (Hebr 10,5 als Zitat von Ps 40,7; Mt 21,16 in einem Zitat von Ps 8,3; Röm 9,22), *gründen, gestalten* (Hebr 11,3) oder *ausrüsten* (Hebr 13,21; 1Petr 5,10). Ähnlich wie im AT ist Gott das Subjekt der Sätze, die seine stärkende und befestigende Macht zum Ausdruck bringen.

2) Von bes. Bedeutung sind diejenigen Stellen, an denen ἄρτιος *[artios]* und seine Derivate im Zusammenhang mit der Zubereitung und Zurüstung des Gläubigen und der Gemeinde für den Dienst vor Gott und an den Menschen verwendet werden. Das Adj. ἄρτιος *[artios]* kommt nur 2Tim 3,17 verbunden mit dem Part. Perf. pass. ἐξηρτισμένος *[exartismenos]* vor. Die Heilige Schrift des AT ist für die Gemeinde des neuen Bundes unentbehrliche göttliche Weisung zum Leben, damit der Mensch Gottes im angemessenen Stande sei, — nämlich ausgerüstet zu jedem Werk der Liebe; »so that the man who belongs to God may be efficient and equipped for good work of every kind« (New English Bible). ἄρτιος *[artios]* bezeichnet hier nicht die Vollkommenheit, wie man urspr. wohl auf Grund der Lesart von Codex D: τέλειος *[teleios]*, *vollkommen,* angenommen hat, sondern das Ausgerüstetsein für eine übertragene Aufgabe, wie auch in Eph 4,12 καταρτισμός *[katartismos]* die Zurüstung der Gemeinde zu ihrer Vollkommenheit, noch nicht aber diese selbst bezeichnet, was der Gebrauch von τέλειος *[teleios]*, ἡλικία *[hælikia]* und πλήρωμα *[plērōma]* in V. 13 erkennen läßt (vgl. auch 1Kor 1,10). Die Begriffe ἄρτιος *[artios]* und καταρτισμός *[katartismos]* haben also nicht so sehr qualitative als vielmehr funktionale Bedeutung. Dieser normative und paränetische Gebrauch von ἄρτιος *[artios]* und seinen Derivaten erhält dadurch seine Funktion, daß alle Imperative in dem Indikativ, dh der festen Zusage des Heils gründen. Das Le-

ben der Heiligen soll der verliehenen Gnade entsprechen, und diese selbst ist die Norm für das Zurechtkommen. Insofern bedeutet καταρτίζω *(katartizō)* in Gal 6,1; 2Kor 13,11 *wieder zurechtbringen;* in 1Thess 3,10 *aufhelfen, in den gehörigen Zustand versetzen, vollkommen machen.* Auch κατάρτισις *(katartisis)* in 2Kor 13,9 gehört in diesen Zusammenhang. Sie muß wie der verbale Gebrauch in V. 11 verstanden werden: »that all may be put right with you« (New English Bible), als *Zurechtkommen* und *Vervollkommnung* der Gemeinde.

3) 2Kor 9,5 wird προκαταρτίζω *(prokatartizō)* für das Einsammeln und Fertigmachen der Kollekte gebraucht, während Apg 21,5 ἐξαρτίζω *(exartizō)* für das Verstreichenlassen (Bauer) bzw. das vorschriftsmäßige Beenden (Delling) eines bestimmten Zeitabschnittes, bestimmter Tage verwendet wird. *R. Schippers*

ὀρθός

ὀρθός *(orthos)* aufrecht, gerade, richtig · διόρθωσις *(diorthōsis)* Ordnung, Berichtigung · ἐπανόρθωσις *(epanorthōsis)* Wiederherstellung, Verbesserung · ἐπανορθόω *(epanorthoō)* wiederaufrichten, verbessern · ὀρθοποδέω *(orthopodeō)* recht wandeln

I ὀρθός *(orthos)* heißt wörtlich *aufrecht stehend,* in gerader Richtung fortgehend; übertragen *richtig* und *wahr.* Im profanen Griech. wird ὀρθός *(orthos)* übertragen für das rechte ethische Verhalten verwendet (Pindar, Pyth. 10,68: νοῦς ὀρθός *(nous orthos);* Plato Phaedr. 73a; Epikt. Diss. I,11,19). Das Wort bezeichnet in der klassischen Gräzität wie in der Stoa eine zuständliche Qualität oder Tugend. – διόρθωσις *(diorthōsis)* meint das *Gerademachen* des in Unordnung geratenen, die richtige *Ordnung* und *Einrichtung* (Plato Leg. I,642a), übertragen dann die *Berichtigung* eines Irrtums (Polyb. 3,58,4; nicht in LXX). – ἐπανόρθωσις *(epanorthōsis)* (von ἐπανορθόω *(epanorthoō), wiederaufrichten, verbessern*) ist wörtlich die *Wiederherstellung* (zB von Zerstörtem), übertragen die *Verbesserung* (zB der Gesetze, Demosth. Or. 24,22).

II Auch in der LXX wird ὀρθός *(orthos)* in der Bedeutung *aufrecht* (Mi 2,3: den Kopf aufrecht = hoch tragen) und *in gerader Richtung* (LXX Jer 38,9: auf geradem Weg) verwendet. Seinen spezifischen Ort hat ὀρθός *(orthos)* aber in der Weisheitslit. Dort gibt es das hebr. *jāschār* wieder und bezeichnet das *Rechte, Richtige* und *Wahre* (Spr 8,6.9: Richtiges reden; 11,6: redlicher Mensch; 16,25; rechter Weg etc.). Gelegentlich wird auch *nābon, verständig* (von *bin, verstehen*) mit ὀρθός *(orthos)* übers. (so Spr 15,14: verständiges Herz). So meint ὀρθός *(orthos)* in der Weisheitslit. das dem richtigen Jahweverhältnis entsprechende rechte Verhalten, Reden und Tun. Es wird nicht so sehr als Tugend, sondern eher als Verhältnisbegriff in Anspruch genommen.

III 1) Im NT spielt die mit ὀρθός *(orthos)* zusammengehörige Wortgruppe keine bes. Rolle. Alle Begriffe kommen nur ein- oder zweimal im Briefteil vor, in den Evgg. finden sie sich bis auf das adverbiale ὀρθῶς *(orthōs)*, das eine Rede oder Antwort als »richtig« bestätigt (Lk 10,28; 20,21), gar nicht. Nur Apg 14,10, wo Paulus einen Lahmen mit dem Ruf: »Stelle dich aufrecht auf deine Füße« heilt, begegnet ὀρθός *(orthos)* in wörtlichem Verständnis. Hebr 9,10 spricht von der Zeit einer richtigen und besseren Ordnung (διόρθωσις *(diorthōsis)*), die gegenüber der Vorläufigkeit der at. Bundesordnung mit dem Kommen Christi angebrochen ist.

2) Die übrigen Belege gehören in den Bereich der nt. Ethik und Paränese.

a) Hebr 12,13 mahnt die müde gewordene Gemeinde, den erhöhten Herrn und das Ziel ihres Weges nicht aus den Augen zu verlieren. Mit den »geraden Wegen« (Zitat aus Spr 4,26) ist die Zielrichtung des wandernden Gottesvolkes anvisiert. Damit wird ὀρθός *(orthos)* als eschatologische Ausrichtung der christl. Gemeinde interpretiert.

b) Gal 2,14 steht das richtige Verhalten (ὀρθοποδέω *(orthopodeō)*) des aus Jerusalem kommenden Petrus gegenüber den antiochenischen Heidenchristen auf dem Spiel. Paulus versteht unter rechtem Wandel den Gehorsam gegenüber dem gesetzesfreien Evangelium Christi.

c) 2Tim 3,16 bestimmt den Nutzen der heiligen Schriften in ethisch-pädagogischen Kategorien. Sie dienen in steigernder Reihenfolge α) der Überführung, β) der Wiederaufrichtung und Besserung (ἐπανόρθωσις *[epanorthōsis]*) und γ) der Erziehung in der Gerechtigkeit. *R. Klöber*

Lit.: GDelling, Art. ἄρτιος etc., ThWb I, 1933, 474f – WFoerster, Art. ἄξιος etc., ThWb I, 1933, 378f – HPreisker, Art. ὀρθός etc., ThWb V, 1954, 450ff.

Ruhe

ἀνάπαυσις

ἀναπαύω *[anapaṷō]* ausruhen · ἀνάπαυσις *[anapausis]* Ruhe · ἐπαναπαύω *[epanapaṷō]* ruhen · καταπαύω *[katapaṷō]* zur Ruhe bringen · κατάπαυσις *[katapausis]* Ruhe

I Im Profangriech. wird ἀναπαύω *[anapaṷō]* in aktiver Form gebraucht für 1) *aufhören lassen, beendigen, von etwas abbringen, hemmen* (Hom. Il. 17,550; Xenoph. An. IV,2,4); 2) *ausruhen lassen, jemandem Ruhe verschaffen, erquicken* (Xenoph. Cyroph. VII,1,4). In medizinischer Hinsicht bedeutet es *aufhören mit etwas, von etwas ruhen, sich erholen, zur Ruhe kommen* (Plato, Crit. 106a), später auch *sterben*. So kann der Begriff *sich ausruhen* auch in bezug auf Tote gebraucht werden (vgl. Inscriptiones Graecae XIV 1717). καταπαύω *[katapaṷō]* heißt *aufhören machen, beendigen* (Hdt. I,130); auf Personen bezogen: *jemanden zum Aufhören bringen, hindern, absetzen, töten* (Hom. Il. 16.618; also oft mit schmerzlichem Beigeschmack); aber auch *besänftigen, stillen* (Hom. Od. 4.583). Im Spätjudentum wird der Begriff aufgenommen in der Bedeutung *jemandem eine gute Ruhe verschaffen* (LXX). – ἀνάπαυσις *[anapausis]* ist im Profangriech. das *Aufhören, Unterbrechen*.

II Im AT spielt der Begriff des Ruhens eine nicht unwichtige Rolle. Wird *nūach* (von der LXX mehrmals mit ἀναπαύω *[anapaṷō]* wiedergegeben) urspr. für *niederlassen, um zu ruhen* gebraucht (vom Heer, von Heuschreckenschwärmen; parallel im Arab. vom Niederlassen der Kamele), so erfährt es bald eine religiöse Ausweitung und bedeutet das Niederlassen von Gottes Geist auf Menschen und Dinge (Num 11,25; Jes 11,2), das Ruhen der Hand Gottes (Jes 25,10), auch das Ruhen im Grabe (Hi 3,17). Im Hif. findet sich dann die theol. wohl wichtigste Aussage: das *Ruhe-Verleihen* (Jes 14,3; 28,12), meist von Jahwe gebraucht. Er schenkt dem Volk durch das Verleihen des gelobten Landes und Besiegen seiner Feinde die Ruhe (Jos 1,13.15; 21,44: *m*ᵉ*nūchah;* Dtn 3,20; 12,10; 25,19). Zu der Dinglichkeit und Diesseitigkeit des at. Jahweglaubens gehört auch diese verheißene Ruhe des Landes, in der Juda und Israel sicher wohnen, »ein jeder unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum« (1Kön 5,4f).

Für das spätere Israel gewinnt die Sabbatruhe (hebr. *schabbat;* LXX: ἀνάπαυσις *[anapausis]* bzw. καταπαύειν *[katapaṷein]*) eine besondere Bedeutung, die die Priesterschrift – im Unterschied zu der soteriologischen Begründung in Dtn 5,12ff – auf das Ruhen Jahwes am 7. Schöpfungstag zurückführt (Gen 2,2; Ex 20,11). Bezeichnenderweise gilt die Sabbatruhe keineswegs nur für die religiöse Kultgemeinde oder privilegierte Kreise, vielmehr werden ausdrücklich die Sklaven und Sklavinnen sowie Fremde, selbst das Vieh, in die Jahwe geweihte Ruhe einbezogen (Ex 16,23.25; 20,10). Neben dem Fluch der Arbeit (Gen 3,17ff) darf das Gottesvolk auch den Segen der Ruhe, sich an seinem Gott und seinen Taten zu erfreuen, erfahren. – ἀνάπαυσις *[anapausis]* ist im Spätjudentum die den Weisheitsjüngern verheißene Ruhe als Erquickung durch den Besitz der göttlichen Weisheit.

III 1) Im NT bedeutet ἀναπαύω *[anapaṷō]* a) das gewöhnliche, körperliche *Ausruhen* (Mk 14,41; Mt 26,45); b) das *Beruhigen* des in Unruhe geratenen Menschen, das *Erquicken* durch Freude, Trost, Genugtuung (1Kor 16,18; Phlm 20; 2Kor 7,13). Ausgeweitet wird der Begriff in der Offb zu der Bedeutung *ausruhen* von der Mühsal und Bedrängnis in der eschatologischen Vollendung (14,13; 6,11). In Mt 11,28ff schließlich erfährt der Begriff des Ruhens seine tiefste Entfaltung. Hier »umfaßt das Wort das gesamte Heilswerk Jesu« (Bauernfeind, ThWb I,353). Alle, denen das Leben unter dem Gesetz (Juden) und in der Gottesferne (Hei-

den) Unruhe und Unsicherheit bedeutet, werden in die Nachfolge Jesu gerufen und finden hier die wahre Ruhe, nicht als innere Unantastbarkeit und Ausgeglichenheit des Stoikers, sondern als Frieden, Zufriedenheit und Geborgenheit in Gott, dem in Jesus geoffenbarten Vater.

2) Im Hebr spielt der Begriff der Ruhe eine besondere Rolle. Der Auftrag, den Josua erhalten hatte, nämlich das Gottesvolk in das verheißene Land zur Ruhe zu bringen (καταπαύειν *[katapaụein]* Hebr 4,8), wird nur bedingt als erfüllt betrachtet und in Beziehung zu dem wahren Ruhen Gottes am 7. Tag gesetzt (Hebr 4,4; κατάπαυσις *[katapausis]* 3,11.18; 4,1.3.5.10). Damit befindet sich der Hebr in der Nähe der deuteronomischen Aussagen, die die Erfüllung der dem Volk gegebenen Verheißung so aufnehmen, daß aus dieser Erfüllung, die doch die bleibende Ruhe nicht gewährt, neue Verheißungen hervorgehen, die als aktuelle Gaben das Gottesvolk auf seinem Weg durch die Geschichte begleiten (vgl. Dtn 5,33; 12,10; Hebr 4,1ff). Das Gottesvolk des Neuen Bundes wird im Hebr ermahnt, die alte Verheißung der göttlichen Ruhe, die in Jesus Christus greifbar geworden ist, im Glauben an den Herrn Christus nun wahrzunehmen und hoffend zu ergreifen.

3) ἐπαναπαύω *[epanapaụō]* ist ein spätes und seltenes Wort. Lk 10,6 wird es vom Bleiben des Friedensgrußes, Röm 2,17 vom falschen Ausruhen auf dem Gesetz gebraucht.

R. Hensel

Lit.: OBauernfeind, Art. ἀναπαύω etc., ThWb I, 1933, 352f – ders., Art. καταπαύω etc., ThWb III, 1938, 629f – EKäsemann, Das wandernde Gottesvolk, FRLANT 55, 1939, 40off – GvRad, Theologie des AT I, 1957 (1966[5]), 161f.316f – CKBarrett, The Eschatology of the Epistle to the Hebrews, in: The Background of the NT and Its Eschatology, Festschr. CHDodd, 1956, 366f – JBBauer, Das milde Joch und die Ruhe, Mt 11,28–30, ThZ 17, 1961, 99ff – ELohse, Art. σαββατισμός, ThWb VII, 1964, 34f – PhVielhauer, 'Ανάπαυσις. Zum gnostischen Hintergrund des Thomasevangeliums, in: Apophoreta, Festschr. EHaenchen, 1964, 169ff (= Aufsätze zum NT, ThB 31, 1965, 215ff) – OHofius, Katapausis, 1970 (= WU NT, 11).

Ruhm

καύχημα

καύχημα *[kaụchæma]* Ruhm, Stolz · καύχησις *[kaụchæsis]* das Rühmen · καυχάομαι *[kauchaọmai]* sich rühmen · ἐγκαυχάομαι *[engkauchaọmai]* sich rühmen · κατακαυχάομαι *[katakauchaọmai]* sich überheben, triumphieren

I 1) Im Profangriech. findet sich das Verb καυχάομαι *[kauchaọmai]* seit Sappho; Hom. verwendet stattdessen εὔχομαι *[eụchomai]*, *beten, bitten, wünschen*, die Tragiker und Redner αὐχέω *[aucheō]*, *rühmen, prahlen*. Intrans. heißt καυχάομαι *[kauchaọmai] sich rühmen, prahlen, stolz sein*. Es steht in Verbindung mit den Präp. ἐν *[en]*, ἐπί *[epi]*, περί *[peri]*, ὑπέρ *[hyper]*, εἰς *[eis]* oder κατά *[kata]* und meint dann *sich einer Sache* oder *einer Person rühmen*. Daneben begegnet auch die trans. Form. Die gleiche Bedeutung hat das Kompos. ἐγκαυχάομαι *[engkauchaomai]*, während κατακαυχάομαι *[katakauchaomai]* sich bes. auf die Situation eines Gegensatzes bezieht und zu übers. ist mit *sich gegen jemanden rühmen* oder *jemanden geringschätzig, verächtlich behandeln*.

καύχημα *[kaụchæma]* (seit Pindar) bezeichnet den Gegenstand des Rühmens, das, was zum Ruhme gesagt wird, und auch bisweilen das Rühmen selbst, doch wird hierfür – zumal im NT – häufiger das Subst. καύχησις *[kaụchæsis]* (seit Epic.) verwandt, das seinerseits u. U. auch den Gegenstand des Rühmens meinen kann.

2) Kennt man im Griechentum auch einen berechtigten Selbstruhm (zB Hom. Il. VI,208), so empfindet man doch deutlich die Grenze zum unstatthaften Angebertum, das u. a. von den Satirikern angeprangert wird. Gegen die Prahlerei hat sich auch Plutarch in einer Schrift »Über das Selbstlob ohne Neid« gewandt.

II 1) Das AT kennt ebenfalls einen berechtigten Stolz, zB der Kinder auf ihre Väter (Spr 17,6, hebr. *tiphæræt, Auszeichnung, Zierde*) oder der Alten auf ihr graues Haar (Spr 16,31). Daneben aber erscheint das Prahlen als verwerfliches Tun (1Kön 20,11, hebr. *hithallēl, sich rühmen;* Spr 25,14; 27,1), das geradezu als Ausdruck von Torheit und Gottlosigkeit gewertet wird (Ps 52,3; 94,3). Der theol. Grund für die Ablehnung alles Selbstruhmes ist dabei darin zu sehen, daß der prahlende Mensch sich selbst ins Auge faßt und nicht mehr auf Gott, den Schöpfer und Erretter, blickt; daß er sich auf sich selbst verläßt, statt auf Gott zu vertrauen und sich seiner Gnade und Treue zu rühmen (Jer 9,23f; vgl. 1Sam 2,10 LXX). Denn so verstanden, als Ruhm Gottes und seiner Taten, weiß auch das AT eminent positiv vom Rühmen zu reden (vgl. Ps 5,12; 32,11; 89,17f; 1Chr 16,27f; 29,11; Dtn 33,29; Jer 17,14). Zu solchem Rühmen aber »gehören konstitutiv die Momente des Vertrauens, der Freude und des Dankes; und das Paradoxe liegt darin, daß der sich Rühmende von sich selbst absieht, so daß sein Rühmen ein sich zu Gott Bekennen ist« (Bultmann, ThWb III, 647). Auch in diesem Sinne gibt die Wortgruppe in der LXX das des hebr. *hithallēl* wieder.

2) Im Spätjudentum hat die Wortgruppe ziemlich die gleiche Bedeutung wie im AT, doch tritt zu den wahrhaft rühmenswerten Größen das → Gesetz hinzu, dessen sich der Gottesfürchtige freuen kann (Sir 39,8). In der rabb. Theol. ist dieser Gedanke weitergeführt; zB wird Abrahams Ruhm geschildert als in der Gesetzeserfüllung begründet (St.-B. III,187). Doch findet sich daneben auch die Warnung vor Hochmut und Gesetzesstolz sowie die Mahnung zur Demut. Weiter wird als Grund zum Rühmen das Leiden angeführt, das der Fromme aus Gottes Hand empfängt (St.-B. II,274ff).

3) Bei Philo stößt man auf eindeutige Ablehnung des Selbstruhmes, ohne daß jedoch unsere Wortgruppe dabei nennenswerte Verwendung findet. Philo gebraucht stattdessen Begriffe wie φιλαυτία *(philautia), Eigenliebe;* ἀλαζονεία *(alazoneia), Prahlerei;* κενοδοξία *(kenodoxia), (eitle) Ruhmsucht,* um das μέγα κακόν *(mega kakon),* das *große Übel* des Selbstruhmes zu beschreiben, das der εὐσέβεια *(eusebeia), Frömmigkeit,* gerade entgegengesetzt ist (Spec. Leg. I,333; IV,170; Leg. All. I,52 u. o.).

III Im NT kommt das Verb καυχάομαι *(kauchaomai)* 37mal vor, das gleichbedeutende ἐγκαυχάομαι *(engkauchaomai)* 1mal. κατακαυχάομαι *(katakauchaomai)* findet sich 4mal (Jak 2,13 mit der Bedeutungsnuance »Barmherzigkeit triumphiert über das Gericht« Z). Die Subst. καύχημα *(kauchæma)* und καύχησις *(kauchæsis)* sind beide je 11mal anzutreffen. Dabei steht die Wortgruppe außer an 5 Stellen in Jak und einer in Hebr ausschließlich im paulinischen Schrifttum.

Die Wortgruppe dient Paulus dazu, einen entscheidenden Gedanken seiner Rechtfertigungstheol. mit allem Nachdruck deutlich zu machen: daß nämlich des Menschen Ursünde darin besteht, sich seiner selbst zu rühmen und darum Gott nicht zu geben, was Gottes ist. Ähnlich wie ἔργον *(ergon)* (→ Werk) oder νόμος *(nomos)* (→ Gesetz) findet sich καυχάομαι *(kauchaomai)* bes. häufig in polemischen Abschnitten. Wie Paulus sich gegen die jüd. Lehre von der Werkgerechtigkeit wendet, so gegen den in engstem Zusammenhang damit stehenden Selbstruhm des Menschen, der aus der Erfüllung des Gesetzes erwächst. Die Nichtigkeit solcher καύχησις *(kauchæsis)* wird aufgedeckt durch die rhetorische Frage in Röm 3,27: durch das »Gesetz des Glaubens« wird aller menschliche Ruhm zunichte.

Das zeigt auch Eph 2,8f sehr deutlich: »Vermöge der Gnade seid ihr gerettet durch Glauben, und das nicht durch euch — Gottes Gabe ist es —, nicht aus Werken, damit nicht jemand sich rühme« (Z; vgl. A. Schlatter zSt.: »Dazu ist uns alles in Christus gegeben, damit wir uns aus Gottes Gnade nicht einen eigenen Ruhm bereiten . . .«). Ähnlich wird die Fragwürdigkeit menschlichen Rühmens auf Grund des Gesetzes im Zusammenhang von Röm 2,23 enthüllt (vgl. Röm 4,2: aus Werken hatte Abraham keinen Ruhm vor Gott). — Gegen jüd.-judaistische Auffassungen wird ferner der Ruhm der Proselytenmacher zurückgewiesen (Gal 6,13). Mit gleicher Schärfe hat Paulus das Selbstbewußtsein des hell. Menschen bekämpft, der sich seiner σοφία *(sophia) (Weisheit)* rühmt (1Kor 1,29 im Zusammenhang; vgl. 1Kor 3,21). Alle diese Formen des fleischlichen Rühmens (καυχάομαι κατὰ σάρκα *(kauchaomai kata sarka)* 2Kor 11,18; geradezu synonym zu πεποιθέναι ἐν σαρκί *(pepoithenai en sarki)*, vgl. Phil 3,3f), zu denen ebenso wie heiden-christl. Hochmut gegenüber nichtchristl. Juden (Röm 11,17f) auch das lügnerische Angeben gehört (1Kor 4,7; vgl. Jak 3,14; 2Kor 5,12; 12,6), fallen unter das schlechte, dh falsche Rühmen (καύχησις πονηρά *(kau-*

chæsis ponærą) Jak 4,16; vgl. 1Kor 5,6) und verstoßen gegen die einzig angemessene Form des Rühmens, die das Jer-Zitat in 1Kor 1,31 nennt: »Wer sich rühmt, der rühme sich des Herrn« (vgl. 2Kor 10,17f).

Das ist für den Christen die allein sachgemäße Form des καυχάομαι *(kauchąomai)*: sich Gottes durch Jesus Christus zu rühmen (Röm 5,11; vgl. Phil 3,3) oder, wie Gal 6,14 formuliert, sich des Kreuzes des Herrn rühmen (ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου *(en tō staurō tou kyriou)*). Dieser Ruhm »bezieht sich (also) auf etwas, bei dessen Anblick einem aller Selbstruhm vergeht« (K. L. Schmidt, Theol. Stud. 11/12, 98). Zu solchem καυχάομαι *(kauchąomai)* des Christen kann es gehören, daß man sich der Taten Gottes rühmt, wie sie durch das apostolische Amt der Verkündigung bezeugt und gerade dadurch auch bewirkt werden. In diesem Sinn rühmt Paulus sich zB der ihm verliehenen ἐξουσία *(exousia)* (→ Macht; 2Kor 10,8; vgl. Röm 15,17) gegenüber den falschen Aposteln (2Kor 11,12 im Zusammenhang). So rühmt er sich auch einzelner Gemeinden, in denen er Früchte des Glaubens sehen zu können meint (vgl. 1Kor 15,31; 2Kor 1,14; 7,4.14; 8,24; 2Thess 1,4; vgl. → Werk, Art. ἔργον, in ähnlicher Bedeutung, zB 1Kor 9,1). Im Blick auf Christi Wiederkunft kann er die Thessalonicher geradezu als seinen »Ruhmeskranz« bezeichnen (1Thess 2,19; vgl. zum Begriff Ez 16,12; Spr 16,31), so wie er von den Philippern schreibt, sie dienten ihm »zum Ruhm auf den Tag Christi« (Phil 2,16; vgl. 1,26). Diesen apostolischen Ruhm soll ihm niemand zunichte machen (1Kor 9,15). Freilich, Paulus weiß genau um die Grenzen des Rühmens (vgl. 2Kor 11,16ff). Eigentlich kann ein Christ sich nur seiner Schwachheit rühmen, weil an ihr die Kraft Gottes erkennbar wird (2Kor 11,30; 12,5.9; vgl. Röm 5,3). Und wenn er sich seines Wandels rühmt (2Kor 1,12; vgl. Gal 6,4; Jak 3,14), dann doch nur, sofern dieser ein Leben in der Abhängigkeit und Verantwortung vor Gott meint. Denn in allen Fällen rühmt der Christ nicht sich selbst (vgl. 1Kor 9,16), sondern letztlich seinen Herrn. Wo dieser nicht als der Grund und Inhalt des καύχημα *(kąuchæma)* deutlich wird, da bleibt das Rühmen sarkisch und dh sündig. Allen Anfechtungen gegenüber aber gilt es, »das Rühmen der Hoffnung bis ans Ende fest(zu)halten« (Hebr 3,6; vgl. Röm 5,2). *H. Chr. Hahn*

Lit.: RBultmann, Art. καυχάομαι etc., ThWb III, 1938, 646ff (dort Lit.) — ders., Christus, des Gesetzes Ende, BEvTh I, 1940, 3ff, bes. 12ff (= Glaube und Verstehen II, 1968⁵, 32ff, bes. 42f) — KLSchmidt, Ein Gang durch den Galaterbrief, Theol. Stud. 11/12, 1942, 98ff — RBultmann, Theologie des NT, 1953 (1968⁶), § 23 — MCarrez, La confiance en l'homme et la confiance en soi selon l'apôtre Paul, RHPR 44, 1964, 191ff.

Sabbat → Feste

Sadduzäer → Pharisäer

Salben

Da nach antiker Auffassung die verschiedenen Salböle (ἔλαιον *(ęlaion)*) tief in den Körper eindringen und ihm Kraft, Gesundheit, Schönheit und auch Freude verleihen, erhielt der Begriff der Salbung über den direkten Gebrauch im kosmetischen und medizinischen Bereich hinaus auch schon früh symbolisch-religiöse Bedeutung. Das Salben im buchstäblichen, nicht übertragenen Sinne wird im NT durch ἀλείφω *(alęiphō)* wiedergegeben, während χρίω *(chrįō)* und χρῖσμα *(chrįsma)* ausschließlich übertragene religiöse Bedeutung haben.

ἀλείφω

I ἀλείφω *[aleiphō]* salben

I 1) ἀλείφω *[aleiphō]*, belegt schon seit dem mykenischen Griech., bezeichnet den äußeren Vorgang, bei dem eine Person oder ein Gegenstand mit weichem Fett (μύρον *[myron]*, *Salbe*) oder Öl (ἔλαιον *[elaion]*) bestrichen bzw. begossen wird.

2) Bereits in sehr frühen Zeiten kommt im Alten Orient den Salbungen bes. Bedeutung zu. Salbennäpfe und -geräte gehören zu den prähistorischen Funden in Ägypten. Nicht nur bei der Reinigung, der Körper- und Schönheitspflege bediente man sich früh der reinigenden und stärkenden Kraft der Salben und Öle, sondern auch bei Wundbehandlungen und Krankenheilungen. Dabei ist von der tatsächlichen Heilkraft eine gewisse magische Vorstellung nicht zu trennen, wurde doch jede Erkrankung mit göttlichen oder dämonischen Mächten in Verbindung gebracht.

Eine übertragene Bedeutung, die aus dem magischen Verständnis erklärbar ist, legte man der Salbung bei, wenn durch sie ein Beamter (Ägypten), ein Vasallenkönig (Ägypten) oder Priester (Babel) in sein hohes Amt eingesetzt wurde, wobei der Vorgang Verpflichtung, Ehrung, aber auch Schutz für den Gesalbten darstellte (→ Art. χρίω). Daneben ist bekannt, daß auch heilige Bäume, Götterbilder, ja selbst Waffen gesalbt wurden. Dadurch konnten sie zu bes. Machtträgern werden (→ Art. χρίω II). Ferner: Durch Salbungen werden Käufer und Verkäufer von Verpflichtungen frei, eine Sklavin freigelassen, eine Braut bei ihrer Hochzeit aus der elterlichen Familie freigegeben.

II Das Salben im AT steht der außerisraelitischen Anwendung und Bedeutung sehr nahe. ἀλείφω *[aleiphō]* gibt in der LXX in der Regel das Salben in der wörtlichen Bedeutung wieder (hebr. Äquivalente: *sūkh* und *tuach*): Salben, das der Körper- und Schönheitspflege dient (Ruth 3,3; 2Chr 28,15; Dan 10,3; Jdt 16,7 u. ö.), das aber zZt der Trauer unterbleibt (2Sam 14,2; vgl. 12,20); Salben als Ehrung und Fürsorge des Gastgebers (Ps 23[22],5). Bei Ez (13,10–15) hat ἀλείφω *[aleiphō]* den Sinn von (mit Kalk) *tünchen*. Nur an ganz wenigen Stellen steht es synonym zu χρίω *[chriō]* für das hebr. *māschach*, das die Salbung in übertragenem Sinne meint: Gen 31,13 (einen Stein salben); Ex 40,15; Num 3,3 (zum Priester salben; → χρίω II). Eine Reihe von at. Stellen weisen auf Salbungspraktiken hin (Salbung als Heilmittel Jes 1,6; Jer 51,8; als Ausdruck der Freude Jes 61,3; als Totenehrung Gen 50,2; 2Chr 16,14), obwohl ἀλείφω *[aleiphō]* oder auch χρίω *[chriō]* nicht verwendet werden.

2) Das Spätjudentum hält an dem umfassenden Gebrauch des Salbens fest.

III An den insges. nur acht Stellen im NT (in allen Evgg. und Jak) bezeichnet ἀλείφω *[aleiphō]* (im Unterschied zu dem im NT gewichtigeren → χρίω *[chriō]*) stets die äußerliche, ausschließlich an Personen vollzogene Handlung des Salbens: zur Körperpflege (Mt 6,17), als Ehrung des Gastes (Lk 7,38.46; Joh 11,2; 12,3), als Ehrung des Toten (Mk 16,1) und als exorzistische Praktik an Kranken (Mk 6,13; Jak 5,14). Dazu verwendet man Olivenöl oder die kostbarere Myrrhe, auch Balsam.

Zwar ist die äußere Handlung des Salbens am menschlichen Körper unproblematisch. Ihre theol. Bedeutung jedoch läßt sich für das NT nicht einheitlich darstellen. Dreierlei zeichnet sich ab:

1) In der Bergpredigt (Mt 6,17) fordert Jesus alle, die zeitweise um des Betens willen fasten, auf, das Salben als den üblichen Aufwand in der Körperpflege und den allg. Ausdruck der Freude auch während der Fastenzeit beizubehalten. Als echt kann nur gelten, was im Verborgenen vor Gott geschieht, anstatt vor Menschen, und was aus der Freude zu opfern erwächst.

2) Ausgehend von der jüd. Sitte, den Gast durch Salben des Hauptes zu ehren, stellt Jesus Lk 7,38ff den Pharisäer bloß, der die Ehrung unterließ und nun erlebt, daß sich Jesus diese Ehrung von einer demütigen Frau gefallen läßt, die der Pharisäer zu den Verworfenen rechnet. Die Salbung wird damit zum Ausdruck des Glaubens, ihre Unterlassung zum Ausdruck des Unglaubens. – Ähnlich Joh 12,3, wo die Salbung Jesu durch Maria als vorweggenommene Totensalbung (Ehrung) gedeutet wird.

3) Zur Anwendung einer Ölsalbung bei Kranken (Mk 6,13 und Jak 5,14) erinnern wir uns der Krankensalbung im außerbiblischen Bereich. Im NT mag man der Salbung auch

medizinische Wirkung zugeschrieben haben, obwohl dies nicht betont wird. Wahrscheinlich liegen Stellen wie Mk 6,13 und Jak 5,14 stärker exorzistische Praktiken zugrunde, dh die Salbung dient in ihrer Kraftwirkung zur Überwindung von Dämonen. Die Krankenheilungen der Jünger bzw. der Gemeindeältesten im Zusammenhang mit der Salbung geschahen im Rahmen von Verkündigung und Gebet. Die Heilung und damit die Salbung werden zu sichtbaren Zeichen der angebrochenen Gottesherrschaft. Das magisch-sakramentale Mißverständnis der Salbung wird jedoch — bes. Jak 5,13ff — dadurch stark eingeschränkt, daß dem begleitenden Gebet eine so entscheidende Bedeutung zuerkannt wird. *W. Brunotte*

χρίω *[chriō]* salben · χρῖσμα *[chrisma]* Salbung

χρίω

χρίω *[chriō]*, seit Homer belegt, bedeutet *über die Oberfläche streifen, salben, anstreichen;* χρῖσμα *[chrisma]*, seit Xenoph. bezeugt (vorher χρῖμα *[chrima]*), bezeichnet im profan-griech. Sprachgebrauch urspr. den *Anstrich*, die *Tünche* und das in der Salbung gebrauchte *Salböl*, die *Salbe;* später, seit LXX, auch den Vorgang des *Anstreichens, Bestreichens*, der *Salbung* (so im NT ausschließlich). Zum außerbiblischen Gebrauch der Salbung vgl. Art. ἀλείφω. I

χρίω *[chriō]* kommt in LXX ca. 60mal vor. Bis auf zwei Stellen (Dtn 28,40; Ez 16,9: *sūkh)* steht es immer für das hebr. *māschach*, mit Salbe oder Öl *bestreichen, salben*. Im Unterschied zu → ἀλείφω *[aleiphō]* gibt χρίω *[chriō]* (Ausnahmen: Dtn 28,40 und Am 6,6) grundsätzlich die übertragen-kultische Bedeutung des Salbens wieder. Entsprechend wird auch χρῖσμα *[chrisma]* (und das im NT nicht vorkommende χρῖσις *[chrisis]*) durchweg für die *kultische Salbung* verwendet (Ex 30,25; 40,9 u. ö.). II

1a) Israel übernahm von den kanaanäischen Kleinstaaten im syrisch-palästinischen Raum mit der Institution des Königtums vermutlich auch die Königssalbung (Ri 9,8.15; 1Sam 9,16; 10,1; 15,1.17; 16,3.12f u. ö.). Die at. Überlieferung von der Königssalbung ist jedoch nicht einheitlich. So konnte die Salbung einmal auf Grund eines Vertrages zwischen dem König und den Vertretern der israelitischen Stämme durch die »Ältesten von Israel« vollzogen werden (2Sam 5,1–13), andererseits geschah sie auf Grund einer ausdrücklichen Weisung Jahwes durch einen Propheten (1Sam 9,16 u. ö.). Hier wird noch sichtbar, »daß das Königtum in einer bestimmten geschichtlichen Lage durch menschliches Handeln geschaffen worden ist« (MNoth, Studien, 211). Man wird von daher aber nicht eine profane (durch die Volksvertreter) und eine sakrale »vor Jahwe« stattfindende Salbung (durch einen Propheten) unterscheiden dürfen. Es ist anzunehmen, daß — unabhängig davon, ob Jahwe oder das Volk den König »gemacht« hat — die Königssalbung sehr bald ein sakraler Akt im Rahmen des Inthronisationsgeschehens wurde, der an heiligem Ort »vor Jahwe« stattfand. Bezeichnend ist ja, daß die at. Überlieferung Wert darauf legt, daß »die Erhebung eines Mannes zum König durch die Ältesten . . . grundsätzlich eine göttliche Willenserklärung für die Betreffenden als künftigen König« zur Voraussetzung hat (MNoth, Studien, 27), selbst dann, wenn sie u. U. erst nachträglich ergänzt und zurückdatiert werden mußte.

Durch die Salbung wurde dem neuen König rechtlich das Königtum über Israel verliehen, indem aus einem bes. Gefäß (Ölhorn, das im Tempel aufbewahrt wurde 1Kön 1,39; vgl. 1Sam 10,1; 16,1.13) Olivenöl mit aromatischen Zusätzen (aus Myrrhe, Zimt, Calmus u. a.) auf das Haupt des Thronanwärters gegossen und der Salbungsspruch dazu gesprochen wurde (2Kön 9,3.6). Die Salbung geschah als erster Teil der Krönung im Tempel (2Kön 11,11f; anders bei der Salbung Salomos 1Kön 1,33ff, die an der Gihon-Quelle — wahrscheinlich einem sakralen Ort — stattfand); ihr folgte die Akklamation durch das Volk: »Es lebe der König« (2Kön 11,12) und anschließend die Thronbesteigung im königlichen Palast (2Kön 11,19).

b) Die Salbung bedeutete Übertragung von *kabōd*, dh ähnlich wie beim → Segen Zuwendung von Macht, Kraft und Ehre (vgl. zB Ps 45[44],8). Durch die Salbung wurde der König besonderer Machtträger. Ps 45,9 besingt der Psalmist die nach Myrrhe und Aloe duftenden Gewänder des Gesalbten. Durch die Salbung strahlt das Königtum Freude und Wohlgeruch aus (vgl. HJKraus, Psalmen I,336). Woran bei der in Ps 45 erwähnten Salbung zu denken ist, ist nicht mehr eindeutig zu entscheiden: »Es ist durchaus möglich, daß der königlichen Hochzeit eine festliche Wiederholung der Einsetzung des Davidserben im ›königlichen Zionsfest‹ voraufging« (HJKraus, aaO, 336).

»Die Davididen galten wohl als Nachfolger Davids auf dem Thron (vgl. 2Sam 7), als ›Gesalbte Jahwes‹, ohne daß sie jeweils rite durch einen Propheten gesalbt wurden. Mit der Salbung durch Jahwe kann sich die Vorstellung von der Geistverleihung . . . (1Sam 24,7.11; 26,11.16.23; 2Sam 1,14.16; 19,22) verbinden« (EKutsch, RGG V,1331). Der Gesalbte stand in einem unmittelbaren Kontakt mit Gott und galt als unantastbar.

2) Die Priestersalbung ist jünger als die der Könige. Vermutlich ist sie erst nach dem Exil praktiziert worden, als nach dem Niedergang des Königtums bestimmte (vor allem kultische) Funktionen, die vor dem Exil der König ausübte, auf den Hohenpriester übertragen wurden (so MNoth, vRad u. a.; → Priester). Dafür spricht, daß in der Tat urspr. nur der Hohepriester gesalbt wurde (Ex 29,7), später dann auch die anderen Priester (Ex 40,15). Im Verlauf der 7tägigen Priesterweihe wurde nach der Vorbereitung des Opfers (Ex 29,1–3), der kultischen Reinigung (Ex 29,4) und der Einkleidung (Ex 29,5f) die Salbung am Eingang des Heiligtums vorgenommen (Ex 29,7; vgl. 28,41; 29,29; 40,13; Lev 4,3 u. ö.). Die Salbung machte den Priester sakrosankt, dh sie entnahm ihn dem profanen Bereich (Ex 30,29). Im Sinne der Entprofanisierung, der Heiligung, konnten auch die Stiftshütte (Ex 40,9; Lev 8,11; Num 7,1), der Altar (Ex 29,36; 40,10), Geräte des Heiligtums oder die Lade (Ex 30,26; Num 7,1) gesalbt werden.

3) An Stellen wie Jes 61,1; Ez 16,9 ist die Salbung nur bildlich zu verstehen, da in Israel die kultische Salbung nur an Königen und Priestern möglich war. Jes 61,1 ist als das Selbstzeugnis des Propheten zu verstehen, der hier von seiner charismatischen Bevollmächtigung spricht. Im NT (Lk 4,18) wird diese Stelle auf Jesus bezogen: Ihn hat Gott zum verheißenen Propheten gesalbt.

III Im NT findet sich χρίω *[chriō]* (ausgeklammert ist dabei die Form χριστός *[christos]*; → Jesus Christus) nur an 5, χρῖσμα *[chrisma]* sogar nur an 3 Stellen (letztere alle 1Joh). Beide Wörter entsprechen in der ausschließlich übertragenen Bedeutung dem LXX-Gebrauch: Die Salbung bedeutet bildlich Übertragung des heiligen Geistes, besonderer Kraft oder eines göttlichen Auftrages.

1) An 4 Stellen ist davon die Rede, daß Gott Jesus gesalbt hat (Lk 4,18 at. Zitat Jes 61,1; Apg 4,27; 10,38; Hebr 1,9 at. Zitat Ps 45,8). Alle diese Stellen deuten darauf hin, daß es sich bei der Salbung um die besondere Begabung mit dem heiligen → Geist und mit Wunderkraft handelt (ausdrücklich Apg 10,38). Vermutlich ist bei dieser Salbung durch den heiligen Geist (Lk 4,18 und Apg 4,27; 10,38) an das Taufgeschehen gedacht. In der → Taufe hat Jesus die königliche und priesterliche Salbung erfahren, die ihn zum Χριστός *[Christos]*, zum Messias gemacht hat, wodurch das Evangelium vom Frieden Gottes in Jesus von Nazareth Anlaß und Grund gefunden hat. Damit verkündigt Jesus nach Lukas (4,18) im Verlesen der Jes-Stelle die in ihm angebrochene Zeit als die Heilszeit. Auch Apg 4,27 sieht Lukas den zuvor zitierten Ps 2 in Jesus (ὃν ἔχρισας *[hon echrisas]*) als dem Christus erfüllt.

Hebr 1,9 denkt bei der Salbung nicht an die Taufe, sondern an einen feierlichen himmlischen Inthronisationsakt (vgl. 1,3.4). Jesus ist auf Grund (διά *[dia]*) seines Gehorsams und seiner Bewährung im Leiden nach seiner Himmelfahrt zum eschatologischen Herrscher (V. 8) und Hohenpriester (Hebr 5,9.10) gesalbt und erhöht worden (→ Höhe, Art. ὕψος). Die in dem at. Zitat erwähnte Salbung unterstreicht also noch einmal das Thema von Hebr 1,5ff: Die offizielle Verleihung der Sohnes-, Königs- und Hohepriesterwürde bedeutet »wie in Phil 2,9 eine Steigerung der Macht gegenüber der irdischen Geschichte Jesu« (EKäsemann, Das wandernde Gottesvolk, 59).

2) An den restlichen Stellen ist von der Salbung der Christen die Rede (die Vokabel Χριστιανός *[Christianos]* im NT nur Apg 11,26; 26,28; 1Petr 4,16; vgl. im einzelnen → Jesus Christus, Art. χριστιανός). Manche Exegeten vermuten einen Salbungsakt im Zusammenhang mit der Taufhandlung vor der → Taufe. Daß sich das χρίσας ἡμᾶς θεός *[chrisas hemas theos]* 2Kor 1,21 und das χρῖσμα *[chrisma]* 1Joh 2,20.27 auf die Taufe beziehen kann, ist durchaus möglich (vgl. oben unter 1), die Salbung als selbständiger sakramentaler Ritus im Rahmen der Taufhandlung ist aber nicht zu belegen. »Mit der Bezeichnung χρῖσμα nimmt Joh offenbar den Terminus eines gnostischen Mysteriums auf, im Gegensatz zu dem er seine Gesetze formuliert« (RBultmann, Theologie, 440). Bei Joh ist das χρῖσμα *[chrisma]* der → Geist der Wahrheit, der den Christen die Kraft der Erkenntnis gibt, so daß sie nicht nötig haben, von jemandem belehrt zu werden (1Joh 2,27). In der Salbung haben sie den Geist empfangen, der sie daran erinnert, was Jesus gesagt hat (vgl. Joh 14,26; 15,26; 16,13f). Die Geistsalbung ist aber letztlich die Kraft, die durch das machtvolle gött-

liche Wort im Glaubenden wirkt. In der → Nachfolge Jesu (1Joh 2,28: Bleibet in ihm), durch die in der Gemeinde weiterwirkende Kraft des verkündigten Wortes, erhält der Glaubende Anteil an der messianischen Salbung Jesu, er erhält den heiligen Geist, der die Geister zu scheiden vermag.

Schwierig zu entscheiden ist, worauf sich χρίω *(chriō)* 2Kor 1,21 bezieht: auf die Taufe? Oder ist an eine Art Adoption im Glauben gedacht in Anlehnung an die israelitische Königssalbung? Oder bezieht es sich einfach auf die Erwählung? Die Geistbegabung wird V. 22 bes. erwähnt. Vermutlich haben jene Exegeten recht, die alle drei Begriffe *befestigen, salben* und *versiegeln* als drei verschiedene Aspekte des Taufgeschehens verstehen. In der geistlichen Salbung sind die Christen rechtlich eingegliedert in den Verheißungsbund. Es ist durchaus möglich, daß Paulus hier im Wortgebrauch — wie es der Verfasser des Hebr-Briefes (1,9) tut (s. o.) — auf einen Terminus der gnostischen Mysterienpraxis anspielt und sich damit gleichzeitig davon absetzt: Nicht die eigene Wahl und Entscheidung, die ihn in der mystischen Salbung zu höheren Erkenntnissen der anderen Welt und auf den Weg der Erlösung führt, ist für den Christen entscheidend, sondern die Entscheidung Gottes für den Menschen in Jesus Christus, die im Glauben wirksam wird. Hierin ist er der *Gesalbte.* *D. Müller*

Lit.: HSchlier, Art. ἀλείφω, ThWb I, 1933, 230ff — GDalman, Arbeit und Sitte in Palästina IV, 1935, 201ff — HSchlier, Art. ἔλαιον, ThWb II, 1935, 468ff — EKäsemann, Das wandernde Gottesvolk, FRLANT NF 37, 1939 (1961⁴), 59f — WMichaelis, Art. μύρον etc., ThWb IV, 1942, 807ff — MNoth, Gott, König, Volk im Alten Testament, ZThK 47, 1950, 157ff (= Ges. Stud. z. AT, ThB 6, 1966³, 188ff) — RBultmann, Theologie des NT, 1953 (1968⁶), 440f — FJSchierse, Verheißung und Heilsvollendung, München. Theol. Stud. 1,9, 1955, 112ff — MNoth, Die Gesetze im Pentateuch, 1957 (= Ges. Stud. z. AT, ThB 6, 1966³, 26ff) — ders., Amt und Berufung im Alten Testament, 1958 (= Ges. Stud. z. AT, ThB 6, 1966³, 309ff) — HBardtke, Art. Salbung, EKL III, 1959, 776f — HJKraus, Psalmen I, 1960 (1966³), 336 — EKutsch/GDelling/CABouman, Art. Salbung, RGG V, 1961³, 1330ff — EKutsch, Salbung als Rechtsakt im alten Testament und im alten Orient, BZAW 87, 1963 — RSchnakkenburg, Die Johannesbriefe, Herd. Theol. Komm. z. NT XIII,3, 1965², 152f.

Sanftmut → Demut

Satan

διάβολος

διάβολος *(diabolos)* Verleumder; Teufel · διαβάλλω *(diaballō)* verleumden · Βεεζεβούλ *(Beezeboul)* Beelzebub · σατανᾶς *(satanas)* Satan

διαβάλλω *(diaballō)* (Kompos. aus διά *(dia)*, *durch*, und βάλλω *(ballō)*, *werfen*) heißt *auseinanderbringen, anklagen, Vorwürfe machen, verleumden, angeben, ablehnen, falsch darstellen, täuschen.* Im NT nur in Lk 16,1 gebraucht vom ungerechten Haushalter, der — zu Recht! — angeklagt bzw. denunziert wird, unterschlagen zu haben. — Davon ist abgeleitet das Subst. διάβολος *(diabolos)*, *Verleumder, Widersacher, Teufel;* es ist außerhalb des NT und der LXX kaum belegt. I

1) In LXX begegnet διάβολος *(diabolos)* 21mal (davon 13mal in Hi 1 und 2); außer in Esth 7,4; 8,1 immer als Übers. des hebr. *sātān*, das zudem 3mal einfach mit σατάν *(satan)* transkribiert wird (1Kön 11,14; 11,23A; 11,25B). II

Der »Satan« meint im AT den »Widersacher«, den boshaften Gegner: 1Sam 29,4 heißt so der potentielle Saboteur in den eigenen Reihen; 1Kön 11,23.25 der Partisanenführer und spätere syrische König Reson (vgl. aber auch Ps 109(108),6, wo LXX διάβολος *(diabolos)* übers.). So genannt wird dann aber auch der Engel, der Bileam in den Weg tritt (Num 22,22.32). Erst im Hiobprolog erscheint Satan als ein himmlisches Wesen, das die Frommen vor Gott anklagt (der himmlische Staatsanwalt!), ähnlich in Sach 3,1f. Als Eigenname tritt das Wort erst in 1Chr 21,1 auf: der Satan

reizt David zur Vornahme der Volkszählung (in der älteren Gestalt der Erzählung – 2Sam 24,1 – ist es der Zorn Jahwes!).

Im AT ist der Satan nicht der »Teufel« im späteren Sinn des Wortes, dh kein widergöttliches, böses Prinzip; eine leichte Verschiebung in dieser Richtung zeigt vielleicht LXX, indem sie zB die Num- und Sam-Stellen nicht mit διάβολος *[diabolos]* übers. und so – mit dem Schwergewicht bei Hiob – dem Wort seine Ambivalenz nimmt.

2) Erst im Spätjudentum wird der Teufel oft identifiziert mit dem bösen Trieb und mit dem Todesengel, und er hat nun ausgesprochen bösen Charakter. Wie im AT ist er → Ankläger der Menschen vor Gott. Der Fall der → Engel spielt eine große Rolle (Anschluß an Gen 6,1ff; → Dämon, Art. δαίμων), ohne jedoch grundsätzliche Bedeutung zu haben (äthHen 86,1–88,3; Jub 5,1–12; CD II,18–21). Die unreinen Geister, die die Enkel Noahs verführen, sind Kinder der »Wächter« (Jub 19,28). Die meisten dieser Geister wurden vernichtet, ein Zehntel blieb übrig, und mit ihm kann Mastema seinen Willen an den Menschen vollführen (Jub 10,8). Im übrigen stehen die Dämonen selbständig neben dem Satan, der als alleiniger Ankläger vor Gott fungiert. Es wird von ihm kein Sturz aus dem Himmel berichtet, andernfalls er nicht anklagen könnte. Er sucht vor allem das Verhältnis zwischen Gott und Israel zu stören, aber auch die übrigen Menschen von Gott zu trennen. Kurz und knapp wird die Tätigkeit des Satans umschrieben: »Es ist in einer Baraitha gelehrt worden: der Satan kommt herab und verführt, steigt hinauf und klagt an, nimmt die Vollmacht und nimmt die Seele« (bBB 16a). Erst späte Traditionen sagen, Satan sei ein hoher Engel gewesen. Das Rabbinat billigt dem Menschen den freien Willen zu, mit dem er durch Halten des Gesetzes den bösen Trieb oder Satan-Sammael abwehren kann.

3) In den Qumranschriften erscheint Belial als Name des bösen Geistes (Satans): Gott hat zwei Geister geschaffen, den Geist des Lichts und den Geist (Engel) der Finsternis (Belial), die beide in der Gegenwart ihre Herrschaft ausüben (1QS I,18; II,5.19; III,20–23). Belial ist der Engel der Feindschaft (1QM XIII,12), wohnt in den Herzen seiner Anhänger, der »Söhne der Finsternis« (1QS I,10), herrscht im Prediger des Abfalls (CD XII,2). Die Feinde des Frommen sind erfüllt von »Ränken Belials« (1QH II,16f; VI,21; VII,4). Belials Anhänger heißen seine »Gemeinde« (1QH II,22). Unzucht, Reichtum und Verunreinigung des Heiligtums sind die »drei Netze Belials« (CD IV,15). Seine Macht überschwemmt alles, bedroht die Welt und die Frommen (1QH III,29.32; V,39). Aber Gott bewahrt seine Frommen (1QM XIV,9). Belial und seine Anhänger werden feierlich verflucht (1QS II,4–9; 1QM XIII,4f). Die »Geister seines Loses« sind »Verderberengel« (1QM XIII,12). In der Endzeit, nach der Trennung der Qumrangemeinde vom übrigen Volk, ist Belial gegen Israel losgelassen (CD IV,13). Am Ende der Tage, im letzten Kriege, bilden die »Söhne der Finsternis« das Heer Belials (1QM I,1.13), das aber vernichtet werden wird (1QM XI,8f); denn Gott selber streitet dann gegen ihn (1QM XV,3; XVIII 1.3), sein grimmiger Zorn richtet sich gegen ihn (1QM IV,1f). Der Fluch Josuas (Jos 6,6) besagt, daß ein Verfluchter, einer vom Lose Belials, Jericho wieder aufbauen wird (4QTest 23).

In diesem Schrifttum erscheint Belial also nicht mehr als Ankläger, hat demzufolge auch keinen Zutritt zum Himmel und zu Gott. Es wird auch nicht gesagt, daß Belial den Adam verführt und so das Böse in die Welt gebracht habe. Dieselbe Gestalt erscheint als »Beliar« in den Test XII. – Nach äthHen 54,6 wurde Azazel mit seinen Scharen dem Satan untertan.

4) Βεεζεβούλ *[Beezeboul]* (andere Lesarten haben Βεελζεβούλ *[Beelzeboul]*, Βεελζεβούβ *[Beelzeboub]*): Herkunft und Bedeutung dieses Namens sind nicht ganz geklärt. In 2Kön 1,2f; 6,16 erscheint als Gott von Ekron der *ba'al zᵉbūb, Herr der Fliegen.* Βεελζεβούλ *[Beelzeboul]* könnte zurückgehen auf *ba'al zᵉbūl, Herr der Höhe*, dh des Himmels, also *Himmelsherr, Himmelsgott.* Am wahrscheinlichsten kommt Βεε(λ)ζεβούλ(β) *[Bee(l)zeboul(b)]* von *ba'al zibbūl* (von *zæbæl, Mist, Kot; zibbūl, Götzenopfer), Herr des Götzenopfers*, das mithin dem Dung gleichgestellt wird. Ferner bietet sich die Möglichkeit an, den Namen abzuleiten von einem hethitischen Hirschgott Zaparwa, welches Wort über *Zebaba* zum *ba'al zᵉbūb* der Philister von Ekron wurde. Herleitung aus dem Aram. würde auf *be'el dᵉbābā, Herr der Feindschaft, Feind*, oder auf *beʿēl dibabā, Herr der Fliegen* (vgl. galiläisch-aram. *dibabā, Fliege*) führen.

III 1) Im NT begegnet διάβολος *[diabolos]* 37mal, σατανᾶς *[satanas]* 36mal, Βεε(λ)ζεβούλ *[Bee(l)zeboul]* 7mal. Daneben finden sich noch die Bezeichnungen: der → *Feind* (ἐχθρός *[echthros]*), der → *Böse* (ὁ πονηρός *[ho ponæros]*), der *Fürst dieser Welt* (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου *[ho archōn tou kosmou toutou]*), der *Widersacher* (ἀντίδικος *[antidikos]*; wörtl. Übers. des at. *sātān;* 1Petr 5,8). Mk verwendet ausschließlich σατανᾶς *[satanas]*, Lk bevorzugt dieses Wort in seinem Sondergut. Ein inhaltlicher Unterschied zu διάβολος *[diabolos]* ist nicht festzustellen; letzteres wird freilich nie als Anrede gebraucht (vgl. Mt 4,10 mit Mt 4,1.5.8.11).

2) In Mt 25,41 (vgl. 2Kor 12,7) werden Engel des Teufels (τοῦ διαβόλου *[tou diabolou]*) erwähnt. Ebenfalls in Analogie zu Qumran maßt sich der διάβολος *[diabolos]* in der Versuchungsgeschichte (Mt 4,1ff par) die Stellung eines Herrn der Welt an, mit deren Übertragung er Jesus von seinem Weg abbringen will. Entsprechend heißt er »Fürst dieser Welt« (ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου *[archōn tou kosmou toutou]* Joh 12,31; 14,30; 16,11). Sitz des Teufels ist nicht die → Hölle, sondern wie im AT hat er Zugang zu Gott, um die Menschen zu verklagen (Lk 22,31; Joh 12,31; 16,11). Darum betet Jesus für den Glauben seines Jüngers und lehrt die Seinen beten um Erlösung vom Bösen (Mt 6,13).

Nach Lk 10,18 hat Jesus den Sturz des Satans (als Ankläger im Himmel!) geschaut (vgl. Joh 12,31). Offb 12,5.7–12 verbindet diesen Sturz Satans mit dem Auftreten Jesu; hier stehen V. 9 Διάβολος *[Diabolos]* und Σατανᾶς *[Satanas]* als gleichwertige und bedeutende Namen nebeneinander, während V. 8 dieselbe Gestalt als δράκων *[drakōn]*, → *Drache*, bzw. ὄφις *[ophis]*, *Schlange*, V. 10 als κατήγωρ *[katægōr]*, → *Ankläger*, bezeichnet wird. Damit ist zugleich die qumranische dualistische Weltschau durchbrochen: Jesus hat den Teufel besiegt und entwaffnet, so daß er ihm seinen Raub entreißen kann, dh: Jesus kann die Besessenen heilen (Mt 12,27–29).

Aber auch nachdem der Satan aus dem Himmel gestürzt ist, ist seine Möglichkeit zu wirken nicht aufgehoben: Petrus trifft die identifizierende Anrede »Satan«, weil er Jesus von seinem Gehorsams- und Leidensweg abzubringen versucht (Mt 16,23 par); es kann sogar heißen, der Satan sei in Judas gefahren, als dieser sich zum Verrat anschickt (Lk 22,3; Joh 13,27). Die Stunde der Finsternis ist seine Stunde (Lk 22,53; man beachte die dualistische Terminologie). Der Satan kann – aber muß nicht! – hinter der Krankheit stehen (Lk 13,16; vgl. 2Kor 12,7; Apg 10,38 διάβολος *[diabolos]*). Aber nicht nur im Blick auf den einzelnen, sondern auch im Blick auf die → Kirche gilt der διάβολος *[diabolos]* als derjenige, der Gottes Heilswort hindern will: Im Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen wird das Vorhandensein von »Bösen« in der Gemeinde – es gibt hier keine »Mittleren« wie etwa in der Theol. des Rabbinats! – mit einem Wirken des »Feindes« erklärt (Mt 13,28.39). Mt setzt sich damit zugleich implizit von der qumranischen Lösung der Probleme ab, in der die Gesetzesübertreter schon vor dem Endgericht aus der Gemeinde Gottes durch Maßnahmen der Gemeindezucht ausgeschlossen werden, so daß nur die reine Heilsgemeinde übrigbleibt, und zwar zugunsten einer Ecclesia mixta und einer Scheidung erst durch den eschatologischen Richter (→ Ziel, Ende).

3a) Im paulinischen Schrifttum findet sich διάβολος *[diabolos]* nur in Eph 4,27; 6,11 (und 6mal in den Pastoralbriefen), während sonst immer σατανᾶς *[satanas]* steht (in den Pastoralbriefen nur 1Tim 1,20; in Aufnahme der Redeweise von 1Kor 5,5 und 1Tim 5,15 für den Abfall von Christen in die → Nachfolge [vgl. Art. ὀπίσω] des Satans). Freilich ist der Begriff selten (8 Stellen). In 2Kor 6,15 benutzt Paulus die qumranische (Test XII!) Bezeichnung Βελίαρ *[Beliar]*, wie der ganze Abschnitt 2Kor 6,14ff überhaupt an qumranisches Gedankengut mit seinen gegensätzlichen Begriffspaaren wie Gerechtigkeit – Gesetzlosigkeit, Licht – Finsternis, Christus – Beliar, gläubig – ungläubig, Tempel Gottes – Götzen erinnert. Auf das Wirken des Satans führt der Apostel viele Übel und Beschwernisse zurück: der »Pfahl im Fleisch« ist ein »Satansengel, der ihn mit Fäusten schlägt« (2Kor 12,7); der Satan will Paulus überlisten (2Kor 2,11), ihn an einer Reise → hindern (1Thess 2,18): er kann sich in einen Engel des Lichts verwandeln und in dieser Maske durch seine Abgesandten libertinistische Gedanken ausstreuen (2Kor 11,14); er versucht die Gemeinden (1Kor 7,5; 2Kor 2,11; 1Thess 3,5); er hat – bei den folgenden Stellen ist διάβολος *[diabolos]* gebraucht – schlimme Ränke (Eph 6,11), stellt Fallen (1Tim 3,7; 2Tim 2,26) und stößt als der Machthaber der Luft in Unheil und Sünde (Eph 2,2).

b) In 1Kor 5,5 soll der Sünder aus der Gemeinde ausgeschlossen und dem Satan übergeben werden, damit er ihn töte; durch diesen Bann (→ Fluch) soll ermöglicht werden, daß das πνεῦμα *[pneuma]*, der → *Geist* (die → *Seele*?) dieses Menschen gerettet werden kann.

Entsprechend werden Hymenaeus und Alexander dem Satan übergeben, damit sie durch Züchtigungen von ihren Lästerungen abgebracht werden (1Tim 1,20), – sie sollen also nicht getötet werden! (Vgl. Apg 5,5ff). Hinter dieser Zuchtanweisung steht die jüd. Vorstellung vom Satan als dem Herrn über Tod und Verderben, dem Vollstrecker des göttlichen Zornes, aus dessen Machtbereich die Zugehörigkeit zur Gemeinde (kraft des Aktes der → Taufe?) befreit hatte und in den jetzt der Schuldige zurückgestoßen wird.

4) Wirkungsgebiet des Teufels ist vor allem das Heidentum (Apg 26,18; vgl. 2Kor 6,16), und die Zauberei ist mit ihm verbunden (Apg 13,10). Eine wohl der AssMos entstammende apokalyptische Legende von einem Angriff des Teufels auf den Erzengel Michael ist in Jud 9 vorausgesetzt. Vom Kampf Satans gegen die Gemeinde reden auch Apg 5,3; Offb 2,9f; 20,7.

5) In der Endzeit schickt der Satan den → Antichristen (2Thess 2,3–12; vgl. das → Tier Offb 13,17). Von der endzeitlichen Vernichtung des Teufels reden Mt 25,41; Offb 20,10 (vgl. 1Joh 3,8; Hebr 2,14), wohl auch Röm 16,20. In großem Zorn erkennt er, daß er bis dahin nur wenig Zeit hat und wütet gegen die Gemeinde Gottes (Offb 12,12.16f).

6) Gegen seine Versuchungen helfen nur die Waffenrüstungen Gottes (Eph 6,11.16), die entschlossene Hinwendung zu Gott (Jak 4,7) und der Glaube in Nüchternheit und Wachsamkeit, durch die der Teufel, der wie ein brüllender Löwe – dh gereizt und darum von höchster Gefährlichkeit! – einhergeht, seine Gewalt verliert (1Petr 5,8f). Seine eigentliche Überwindung aber hat ihren Grund im Blut des Lammes (Offb 12,11), dh in Jesu Sieg durch seinen Tod am → Kreuz.

7) Nirgendwo im NT finden sich Spekulationen über Ursprung und Wesen des Teufels. Er wird auch nicht mit dem bösen Trieb oder mit dem Todesengel gleichgesetzt. → Tod und Teufel werden unterschieden (Offb 20,10.14); der Teufel hat Macht über den Tod (Hebr 2,14).

8) Innerhalb des johanneischen Schrifttums wird gelegentlich an die Rolle des Teufels, als den die jüd. Auslegung die Schlange deutete, in der Urgeschichte (Gen 3) erinnert (Offb 12,9; wohl auch Joh 8,44; 1Joh 3,8): der Teufel sündigt von Urbeginn an bzw. ist ein Mörder; er hat keinen Teil an der Wahrheit, sondern lügt und redet dann aus einem Eigensten heraus: Die Bibel redet geschichtlich, nicht metaphysisch. Bemerkenswert ist dabei aber, daß sich im Handeln und Entscheiden jene Abhängigkeit von dieser Kraft zeigen kann, deren Wirksamkeit johanneisch durch die Aussageformen der Abstammung und Verwandtschaft ausgedrückt werden. Wer Sünde tut, ist vom Teufel wie Kain (1Joh 3,8.12) oder ist selbst ein Teufel wie der Verräter Judas (Joh 6,70). Deshalb können die Kinder Gottes den Kindern des Teufels gegenüberstehen (1Joh 3,10; vgl. Qumran!), und werden die Feinde Jesu Kinder des Teufels genannt, dh solche, die sein Wesen und seine Art haben (Joh 8,44). Es ist Gabe des Christus (vgl. Joh 17,15), wenn es den jungen Leuten gelungen ist, den Bösen zu besiegen (1Joh 2,13f). (In Joh 8,44a dürfte nicht von einem Vater des Teufels die Rede sein; vielmehr ist τοῦ διαβόλου *(tou diabolou)* Apposition zu πατρός *(patros)*: des Vaters, nämlich des Teufels.)

9) Βεε(ι.)ζεβούλ *(Bee(l)zebul)* ist im NT der Name eines Obersten der Dämonen (Mk 3,22; Mt 12,27; Lk 11,18), der in Mt 10,25 dem Satan gleichgesetzt wird; nach Analogie der Qumranschriften wird ein einheitliches Reich der Dämonen vorausgesetzt. *H. Bietenhard*

V ZUR VERKÜNDIGUNG

Die Vorstellung vom Teufel (Satan) und der Glaube an seine personhafte Existenz gehören für den »aufgeklärten« und »mündigen« Menschen in die Welt des Mythos, des Märchens oder des primitiven Aberglaubens. Daß sie ihren Wirklichkeitsbezug verlor, dazu hat wohl auch die mittelalterliche Art seiner Darstellung beigetragen: furchterregend mit Hörnern, Schwanz, Pferde- oder Bocksfüßen und Fledermausflügeln. Dahinter stehen heidnische

Dämonenvorstellungen; immerhin: auch im NT ist Beelzebub der oberste der Dämonen! Seither schwingen solche Bilder bewußt oder unbewußt auch bei der biblischen Rede vom Teufel mit. Hatte man ihm im Rahmen des alten Weltbildes seinen Platz in der unterirdischen → Hölle angewiesen, von woher er als Gegenregent Gottes und Christi in die Welt hineinwirkte, leibhaftig und in wechselnder Gestalt erschien, so mußte (angeblich) mit diesem Weltbild auch die Vorstellung vom Teufel fallen.

Die moderne Ablehnung des Glaubens an den Teufel geht theologiegeschichtlich wohl auf die Aufklärung, die Neologie und den Idealismus zurück. Man lehnte es von daher überhaupt ab, von einem persönlichen Bösen zu reden: nicht der Teufel oder Satan als d e r → Böse im metaphysischen Verständnis ist oder sei das Thema, sondern d a s Böse, wie es sich als Phänomen finde.

Zudem wird darauf hingewiesen, daß religionsgeschichtlich die christl. Rede von einem Teufel auf außerbiblischer, heidnischer und vorchristl. Beeinflussung beruhe: Schon in den Jh.en vChr sei der persische Dualismus der zwei Weltprinzipien mit dem bösen Gott der Finsternis Angra Manyu in gewisse Kreise des Judentums eingedrungen (vgl. Buch Tobit und Qumran). Sicher sind in der Ausgestaltung der kirchlichen Lehre vom Teufel solche außerchristl. Einflüsse wirksam gewesen: gnostische Lehren wirken nach, wo nach Anschauung mittelalterlicher Katharer der Teufel als Weltschöpfer (Demiurg) gilt, und späte jüd. Legenden berichten, daß der Teufel den Antichristen erzeuge und auf die Welt sende (vgl. auch Offb 13). Judenchristl. Ebjonäer lehrten, daß es urspr. zwei Gottessöhne gab: den älteren Satanael und den jüngeren Jesus Christus (Epiphan. Haer. XXX). Nicht in der Bibel begründet ist auch der Mythos von Luzifer (in Gen 6; Jes 14 hineingelesen): der Satan urspr. ein lichter Engel Gottes, der sich gegen Gott empörte und zur Strafe dafür gestürzt wurde.

Leider hat die Kirche sich allzu bereitwillig dem spätantiken, aber gewiß so nicht biblisch fundierten D u a l i s m u s v o n S e e l e u n d L e i b geöffnet; von daher wurde und wird zT. bis heute alles Erdhafte, Irdische, Triebhafte und Biologische im Menschen oft als minderwertig, böse und darum »teuflisch« angesehen. Vor allem sind es immer wieder die sexuellen Triebe gewesen, die in der Gestalt und Personifikation des Teufels Asketen und andere Fromme bedrängt haben. Von hier aus kam es (in einer vom Mann her bestimmten Gesellschaftsordnung) zur Ablehnung und Verteufelung des Weiblichen, der Frau, wenn und insofern sie, abgesehen von ihrer Mutterschaftsrolle, ausschließlich von ihrer sexuellen Seite her gesehen wurde: An ihr erlebte der Mann seine eigene Triebnatur — und lehnte sie ab! Die Frau als Hexe, im Bunde und im Umgang mit dem Teufel! Dieser Hexenwahn trieb sein furchtbares Unwesen bis tief in die Neuzeit hinein. Zum Zürcher Prozeß gegen jene Teufelsaustreiber, die dabei ein angeblich vom Bösen besessenes Mädchen zu Tode geprügelt und gequält hatten, hieß es mit Recht in einem Zeitungskommentar: »Die Kirchen haben in ihrer Vergangenheit mit einem Teufelsaberglauben, mit Dämonenaustreibungen und Hexenwahn und dgl. Spukgeschichten Irreführung der Menschen betrieben und blutige Schuld auf sich geladen. Das kann nicht klar genug bekannt werden. Davon kann sich die europäische Christenheit nicht deutlich genug scheiden« (HRiniker).

Solche Überlegungen werden durch die moderne (Tiefen-) P s y c h o l o g i e bekräftigt. Sie erkennt in der Gestalt des Teufels eine individuelle oder auch kollektive Personifikation bzw. Projektion von seelischen Inhalten: dessen, was an negativen Bestrebungen in der Seele des Menschen wirkt, was der Mensch selbst als »böse«, als Abzulehnendes und zu Bekämpfendes oder als Verführerisches erlebt und in sich trägt; oder auch dessen, was an Bestrebungen, Gedanken, Wünschen vom Kollektiv bzw. von der Gesellschaft abgelehnt wird, weil es deren Wertsystem widerspricht. C. G. Jung kann schreiben: »Mephistopheles ist der diabolische Aspekt jeder psychischen Funktion, die sich aus der Hierarchie des Menschen bis zur Unabhängigkeit und absoluten Herrschaft befreit . . .« (Psychologie und Alchemie, 108). Er weist darauf hin, daß in der Alchemie der Teufel als »nachahmender Geist« be-

zeichnet wird, als böses Prinzip und Gegenspieler des Gottessohnes. Er ist der Geist der Finsternis, der sich im Leib des Menschen befindet und die Seele zwingt, alle sündigen Neigungen zu erfüllen (ebd. S. 504). Über frühchristl. Anachoreten kann der Psychologe sagen: »Der Teufel ist natürlich die Stimme des eigenen Unbewußten des Anachoreten, das sich empört gegen die gewaltsame Unterdrückung der individuellen Natur« (Jung, Psychologische Typen, S. 78). Das Unbewußte mit seinen Inhalten wird verworfen mit Hilfe des allg. bewußten Glaubens, macht sich aber Luft, indem es die Gestalt des Teufels produziert (vgl. dazu die — unter umgekehrten Vorzeichen — ganz entsprechende Feuerbach'sche Erklärung des Gottesglaubens in: Das Wesen der Religion, 1845).

Auch wenn man alle die genannten psychologischen und religionsgeschichtlichen Überlegungen anstellt und ihnen recht gibt, bleiben F r a g e n . Sie brechen schon an der Terminologie auf: der Teufel wird als »nur« psychische Tatsache angesehen; als Personifikation des individuellen oder kollektiven Bösen und dessen Projektion nach innen und außen. Was aber bedeutet — ganz abgesehen von dem darin enthaltenen abwertenden Urteil — »nur psychisch«? Wie weit reicht Psychisches, dh bis in welche Tiefen des menschlichen Seins? Reicht es vielleicht sogar über das menschliche Sein hinaus in andere Bereiche des Seins? Gibt es neutrale Räume zwischen der Herrschaft Gottes und der Anfechtung, dem Herrschaftsanspruch des Teufels? Weiter: Setzt der Gebrauch des Ausdrucks »nur psychisch« nicht voraus, der Mensch wisse Bescheid über den vollen Umfang und die ganze Tiefe seiner eigenen Seele und deren Inhalte? Muß aber nicht eine solche Behauptung als völlig unbegründet, als eine naive Anmaßung erscheinen, die gerade der weitgehenden Unbewußtheit in bezug auf psychische Inhalte und Tatsachen entspringt? Sie ist recht eigentlich ein — wenn nicht d e r — moderne Aberglaube, und als solcher um nichts besser als der mittelalterliche Teufels- und Hexenglaube. Er hat auch — dank der durch die Unbewußtheit ermöglichten Projektionsvorgänge — mindestens so viele, wenn nicht mehr, Greuel aller Art auf dem Gewissen wie jener. Die Abschaffung des Teufels als Person oder als »böse Macht« hat die Welt und die Menschheit nicht menschlicher gemacht (→ Macht, Zur Verkündigung). Die Psychologie redet dann auch mit Grund vom »Unbewußten« des Menschen, und gerade bei diesem Begriff erhebt sich die Frage mit erneuter Dringlichkeit, bis in welche Tiefen hinein dieses reicht. In welche Tiefen hinein kommen wir erst mit dem Begriff des »kollektiven Unbewußten«? Das Individuum, das Subjekt des Menschen, sein Ich, ist eingebettet in einen transsubjektiven, überindividuellen Bereich, in dem es an die Tiefe der Welt und des Seins grenzt, von der her es auch beeinflußt wird (vgl. Eph 6,12ff). Was aber ist »dort«, in jenem Bereich, möglich und wirklich? Zweifellos hat auch das Böse überindividuelle Züge und Bezüge, hat es archetypische Strukturen. Und in diesen Bereichen dürfte mit wissenschaftlicher Sicherheit die Behauptung weder zu beweisen noch zu widerlegen sein, daß ihm jenseits des Individuell- oder Kollektiv-Menschlichen eine Wirklichkeit entspreche.

Bezeichnend mag sein, was HThielicke unter dem frischen Eindruck des zweiten Weltkrieges sagen konnte:

»Wir sind in unserer Zeit viel zu sehr mit dämonischen Mächten in Berührung gekommen, wir haben viel zu deutlich gespürt und gesehen, wie Menschen und ganze Bewegungen verführt und gesteuert wurden von geheimnisvollen, abgründigen Mächten . . . wir haben allzuoft beobachtet, wie ein fremder Geist in manche Menschen fahren und sie . . . bis in die Substanz hinein verwandeln konnte, wie er sie zu Grausamkeiten, Machträuschen und Wahnsinnsausbrüchen zu bringen vermochte, deren sie vorher niemals fähig zu sein schienen; wir sahen außerdem, wie sich von Jahr zu Jahr mehr eine Atmosphäre der Vergiftung um unseren Erdball legte, wie wirklich etwas spürbar wurde von den bösen Geistern in der Luft, und wie eine unsichtbare Hand einen unsichtbaren Taumelkelch von Volk zu Volk reichte und die Nationen bis in die Tiefe verwirrte; ich sage: wir haben das alles viel zu sehr gesehen, wir sind viel zu sehr von alledem erschreckt worden, als daß ich euer und mein Gehirn erst präparieren müßte, damit es, ohne sich zu genieren, die Frage nach dem Teufel überhaupt zu stellen wagt . . . So lassen wir die Frage, ob es einen Teufel gebe, dahingestellt und fragen lieber gleich, wer er ist, um dann sein biblisches Porträt mit dem zu vergleichen, was uns in unserer apokalyptischen Zeit entgegentritt« (HThielicke, Das Gebet, S. 145f).

Für die katholische Lehre liegen die Dinge hier theoretisch klarer als für den Protestanten: In ihr gehört die Existenz außermenschlicher böser Mächte und ihre Wirksamkeit in der Welt zur offenbarten Wahrheit. Von da aus erscheint auch heute noch teuflische Besessenheit als möglich und — wenn auch sehr selten — tatsächlich gegeben. Dennoch lassen sich immer häufiger auch katholische Theologen dahin vernehmen, daß der Teufel eine mythische oder symbolische Figur sei, die Personifikation des Bösen in der Welt und im Menschen, dem aber keine eigene personhafte Realität oder Existenz zukomme. Das ist um so auffallender, als noch vor wenigen Jahrzehnten »jede theol. Behandlung des Teufels . . . auf das trinitarische Gottesbewußtsein bezogen« und dem Teufel Persönlichkeit und absolute (!) Freiheit zugesprochen wurde, kraft derer er Widerpart Christi sein könne: ». . . im Geheimnis des dreipersönlichen Gottes erschließt sich eine neue göttliche Freiheit in ihren Wesenstiefen, die auch den Gedanken an einen persönlichen Teufel neben und gegen Gott möglich macht« (GKoepgen, Die Gnosis des Christentums, 1939, zitiert bei C. G. Jung, Psychologie und Religion, S. 109). Solchen Ausführungen gegenüber, die allerdings nur die Ansicht des betr. Autors wiedergeben und nicht diejenigen seiner Kirche, ist freilich die Frage dringend, ob man es noch mit der Trinität und nicht vielmehr mit einer Quaternität (»Viereinigkeit«) zu tun habe. Jedenfalls zeigt der theol. Umschwung in der Beurteilung des Teufels schlagend, wie sehr man auch in der Theol. von den Ereignissen der eigenen Zeit abhängig ist und bestätigt das Urteil von Jung: »Der Teufel ist ohne Zweifel eine mißliche Gestalt: er steht irgendwie schief zur christl. Weltordnung. Deshalb vermindert man seine Bedeutung gern durch euphemistische Verkleidung oder gar durch konsequentes Wegsehen von seiner Existenz; eher noch schreibt man ihn auf das Schuldkonto des Menschen . . .« (CGJung, Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas, S. 406).

Auch wenn das Zeugnis der Bibel mit der Existenz des Teufels rechnet, hat die christl. Verkündigung nicht über Ursprung und Wesen des Satans zu spekulieren — die Bibel selbst tut dies ja auch nicht. Der Teufel ist kein selbständiges Thema der christl. Predigt. Teufels- und Höllenpredigten dienen — wenn nicht bloß scheinfrommem Sensationsbedürfnis und Nervenkitzel — nur der Verbreitung von Unsicherheit, Angst und Furcht. Sie legen Lasten auf, statt Lasten von den Menschen wegzunehmen. Die Kirche hat aber den Sieg Christi zu predigen; sie hat den Menschen einzuladen, an diesem Sieg Christi Anteil zu nehmen. Sie wird den Menschen in die Entscheidung rufen, indem sie ihn zum Glauben, zur Liebe und zum Gehorsam ruft. Dazu wird freilich immer gehören, daß der Mensch »alle Werke der Finsternis« ablege, daß er alles Böse mit den — geistlichen! — Waffen des Lichts bekämpfe, — und mit dem Gebet. Weil der Christ in diesem Kampf der Hilfe Gottes bedarf, ohne die er unterliegt, darum betet er im Vaterunser um Erlösung von dem Bösen; denn er weiß, daß das oder der Böse eine Wirklichkeit ist, die sich nicht wegdiskutieren läßt.

Die Kirche wird aber in ihrer Predigt nicht Hand dazu bieten dürfen, daß der Mensch seine Entscheidung, seine Freiheit und seine Verantwortung von sich selbst wegschiebt auf irgendwelche »Mächte und Gewalten« — weder auf einen im mittelalterlichen Sinne personal verstandenen Teufel, noch auf moderne »Ismen« aller Art, seien es Ideologien, falsche Heilslehren, Propaganda, Schlagwörter, Reklame, auch nicht auf den Staat, die Parteien, irgendwelche Apparate der modernen Gesellschaft. Begibt sich der Mensch unter die Herrschaft solcher Mächte, verliert er seine Freiheit und wird anfällig für kollektive Wahnideen. Ideologisierungen, Dämonisierungen und Verteufelungen aller Art sind aber bis heute an der Tagesordnung (auch wenn die Vokabeln »Dämon« oder »Teufel« nicht fallen!) — man lese die politische Presse und verfolge die Propaganda von großen und kleinen Mächten! Man braucht nicht einmal hinzuweisen auf moderne Teufelsbündnisse und -messen in Geheimzirkeln, um hinter die vielberufene »Mündigkeit« des modernen Menschen ein Fragezeichen zu setzen. Es ist offensichtlich mit der bloßen »Abschaffung des Teufels« in der menschlichen

ratio bzw. mit der Ablehnung der biblischen Redeweise vom Teufel nichts gewonnen. Entscheidend ist vielmehr, ob wir uns der Herrschaft Christi, seinem Sieg und seiner Wahrheit unterstellen.

H. Bietenhard

Lit.: GvRad/WFoerster, Art. διαβάλλω etc., ThWb II, 1935, 69ff – CGJung, Psychologische Typen, 1937 – ders., Psychologie und Religion, 1940 – HThielicke, Das Gebet, das die Welt umspannt. Reden über das Vaterunser, 1945 (1961[10]) – CGJung, Psychologie und Alchemie, 1946 – ders., Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas; Symbolik des Geistes, 1948 – EFascher, Jesus und der Satan, Hallische Monogr. 11, 1949 – JKönn, Gott und Satan, 1949 – KBarth, Kirchliche Dogmatik III/3, 1950 (1961[2]), 608ff – HBietenhard, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum, 1951, 209ff – CGJung, Aion. Unters. z. Symbolgeschichte, 1951 – KLSchmidt, Lucifer als gefallene Engelmacht, ThZ 7, 1951, 161ff – HLStrack/PBillerbeck, Kommentar zum NT I.136ff; IV,501ff, 1954ff – JMRobinson, Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums, ATHANT 30, 1956 – PJacobs, Art. Teufel, Teufelsglaube, EKL III, 1959, 1336ff – KLüthi, Gott und das Böse, 1961 – LGaston, Beelzebub, ThZ 18, 1962, 247ff – GMensching/FHorst/AAdam/WPhilipp, Art. Teufel, RGG VI, 1962[3], 704ff – NADahl, Der Erstgeborene Satans und der Vater des Teufels (Polyc. 7,1 und Joh 8,44), in: Apophoreta, Festschr. EHaenchen, 1964, 70ff – WFoerster/KSchäferdiek, Art. σατανᾶς, ThWb VII, 1964, 151ff – HBraun, Qumran und das Neue Testament, I/II, 1965 66 – HRiniker, Die theologische Frage nach dem Zürcher Hexenprozeß, Kirchenbl. f. d. ref. Schweiz, 125, Nr. 10, 1969.

Satzung → Gebot; → Gesetz

Schaf → Lamm

Scham, Schande

Die Scham gehört ebenso zu den elementaren Verhaltensweisen des menschlichen Lebens wie zB die Angst (→ Furcht). Scham verweist als allg. Scheu auf die von übermenschlichen Mächten (Schicksal, Götter, Dämonen) bedrohte menschliche Existenz im Ganzen, während das individuelle Sich-Schämen Ausdruck für die Bedrohung der leiblich-geistigen Einheit des erwachsenen Menschen ist, deren Integrität dadurch geschützt werden soll. Den erstgenannten Aspekt bringt αἰδώς *[aidōs]* zum Ausdruck, das die Ehrfurcht vor den lebensbeherrschenden Mächten bezeichnet und in inhaltlicher Nähe zur εὐσέβεια *[eusebeia]* (→ Frömmigkeit, Art. σέβομαι) steht. Die gebräuchlichere Wortgruppe αἰσχύνομαι *[aischynomai]* hat es demgegenüber mit der innermenschlichen Sphäre des Häßlichen und Schändlichen zu tun. Sie bedeutet objektiv das Zuschandenwerden bzw. die Schande, subjektiv das Sich-Schämen bzw. die Scham, durch die man der ungeschützten Auslieferung an die Verachtung anderer zu entgehen sucht. Bei der nt. Verwendung dieser Wortgruppe steht der objektiv-ereignishafte Aspekt gegenüber dem subjektiv-psychologischen im Vordergrund.

αἰδώς

αἰδώς *[aidōs]* Scheu, Ehrfurcht, Schamhaftigkeit · αἰδέομαι *[aideomai]* ehrfürchtige Scheu haben, Rücksicht nehmen

I Während αἰδέομαι *[aideomai]* (seit Hom.), *ehrfürchtige Scheu haben, Rücksicht nehmen*, ein geläufiges Wort der griech. Sprache ist und bleibt, wird das dazugehörige Subst. αἰδώς *[aidōs]* (ebenfalls seit Hom.) mit den Bedeutungen a) *Scheu, Ehrfurcht* (Pindar, Plut.); b) *Schamhaftigkeit* (Hdt. I,8) selten gebraucht. Der Begriff bezeichnet urspr. die Scheu vor dem δεινόν *[deinon]*, das in Gestalt

von Göttern, Schicksal, Recht und Gesetzen den Griechen als Ehrfurcht gebietende Macht entgegentritt (Hes. Op. 197ff). Im Gegensatz zur ὕβρις *[hybris]* (→ Hochmut), die das Ideal der goldenen Mitte, das μέτρον *[metron]*, frevelhaft überschreitet, respektiert die religiöse αἰδώς *[aidōs]* die gesetzten heiligen Ordnungen (zB Haus, Ehe, Gastrecht) oder die Privilegien bestimmter Personen (zB König, Priester, Redner etc.) im Sinne der εὐσέβεια *[eusebeia]*, der → *Frömmigkeit* (Plato, Prot. 322bff); sie vermeidet ängstlich im Sinne von φόβος *[phobos]*, → *Furcht*, jede Verletzung oder Veränderung bestehender Verhältnisse (Aristot. Eth. Nic. IV 15p 1128b 10ff).

In späterer Zeit wird αἰδώς *[aidōs]*, urspr. Grundbegriff des griech. Selbstverständnisses, aus den umgreifenden Bindungen gelöst und zu einem selbständigen Begriff der Individualethik gemacht, der die *Selbstachtung*, das *Ehr-* und *Schamgefühl* des Griechen bezeichnet (Stoa, Epict. etc.). In dieser Bedeutung kann αἰδώς *[aidōs]* als »Haltung des würdigen Mannes« (Bultmann, ThWb I,169) mit σωφροσύνη *[sōphrosynæ]*, *Besonnenheit*, → *Zucht*, und ἐλευθερία *[eleutheria]*, → *Freiheit*, verbunden werden. Damit hängt es zusammen, daß das Wort – anders als → αἰσχύνη *[ais·chynæ]* – dem Sprachgebrauch der Vornehmen und der Adelsethik der ständisch gegliederten Gesellschaft vorbehalten bleibt.

Das Hebr. besitzt für αἰδώς *[aidōs]* kein Äquivalent. Bezeichnenderweise begegnet in der LXX die II
Vokabel lediglich 3Makk 1,19 im Sinn von *Schamhaftigkeit* (lat. *pudor*) und 3Makk 4,5 als *Ehrfurcht* vor dem Alter. Ez 23,20 wird hebr. *tsirma*, das Glied eines Hengstes, mit αἰδοῖον *[aidoion]* übers. αἰδέομαι *[aideomai]* kommt gelegentlich in den Makk vor in der Bedeutung *Scheu haben* (2Makk 4,34) oder *achten, Respekt erzeigen* (4Makk 5,6).

Im NT begegnet αἰδέομαι *[aideomai]* überhaupt nicht; αἰδώς *[aidōs]* nur in einigen Varian- III
ten zu Hebr 12,28 und in 1Tim 2,9. Die Koine-Versionen von Hebr 12,28 gebrauchen αἰδώς *[aidōs]* in seiner ursprünglichen Bedeutung als *Gottesscheu* parallel zu εὐλάβεια *[eulabeia]*, *Gottesfurcht:* »Durch die Dankbarkeit dienen wir Gott wohlgefällig mit Furcht und Scheu«. – 1Tim 2,9 beschreibt die würdige Haltung der Frau als μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης *[meta aidous kai sōphrosynæs]*, *mit vornehmer Zurückhaltung und maßvoller Sittsamkeit*. Der Hintergrund griech.-stoischer Ethik ist unverkennbar, und der Zusammenhang mit V. 10 macht deutlich, daß der Akzent nicht so sehr auf der maßvollen Kleidung liegt als vielmehr auf den »guten Werken«, die als wahrer Schmuck einer Frau gelten (vgl. Dibelius, HNT 13,38).

αἰδώς *[aidōs]* und σωφροσύνη *[sōphrosynæ]* spielen im NT keine nennenswerte Rolle. Das liegt in ihrem autonomen stoischen Tugendcharakter begründet, der das Verhältnis zum Mitmenschen im Sinn von Achtung und Zurückhaltung regelt. »Das Sein der Gläubigen ist aber nicht ein Verhältnis zu sich selbst, eine ἕξις *[hexis]* oder ἀρετή *[aretæ]* (→ Tugend), sondern ein Sein vor Gott und zum Nächsten« (Bultmann, ThWb I,171). Christl. Verhalten ist nicht an eigenen Tugendmaßstäben, sondern an der Not des anderen orientiert. An die Stelle der griech. αἰδώς *[aidōs]* ist im NT die ἀγάπη *[agapæ]*, → *Liebe*, getreten.

H.-G. Link / E. Tiedtke

αἰσχύνη

αἰσχύνω *[ais·chynō]* sich schämen, zuschanden werden · ἐπαισχύνομαι *[epais·chynomai]* sich schämen · καταισχύνω *[katais·chynō]* schänden; pass.: zuschanden werden · αἰσχύνη *[ais·chynæ]* Scham, Schande · αἰσχρός *[ais·chros]* schmutzig, schändlich · αἰσχρότης *[ais·chrotæs]* Häßlichkeit

1) Der Stamm αἰσχ- *[ais·ch-]* bezeichnet urspr. die Sphäre des Häßlichen und Schändlichen. αἰσχύνω I
[ais·chynō] (seit Hom.) heißt daher urspr. *entstellen, häßlich machen*. Es begegnet in der griech. Lit. fast ausschließlich medial bzw. pass. mit den Bedeutungen *sich scheuen, sich schämen* bzw. *zuschanden werden, beschämt werden*. ἐπαισχύνομαι *[epais·chynomai]* (seit Aischyl.) verstärkt die mediale, καταισχύνω *[katais·chynō]* (seit Hom.) die akt. und pass. Bedeutung von αἰσχύνω *[ais·chynō]*. Das Subst. αἰσχύνη *[ais·chynæ]* (seit Aischyl.) ist eine Rückbildung aus αἰσχύνεσθαι *[ais·chynesthai]* und hat urspr. den Sinn von τὸ αἰσχύνεσθαι *[to ais·chynesthai]*, das *Sich-Schämen, Zuschanden-Werden*. Subjektiv bedeutet αἰσχύνη *[ais·chynæ]* die *Scham* als Furcht vor dem αἰσχρόν

[ais·chron], dem *Häßlichen* (Aristoxenos Frg 42a), objektiv die *Schande*, die aus dem αἰσχρόν *[ais·chron]*, der *Schandtat*, folgt (Diod S 2,23,2). Im Unterschied zur religiösen Götterbeziehung von → αἰδώς *[aidōs]* handelt es sich bei αἰσχύνη *[ais·chynæ]* vorwiegend um einen soziologisch orientierten Begriff: Schande liefert dem Spott der Gesellschaft aus, dem man durch das Sich-Schämen zu entgehen sucht.

2) αἰσχρός *[ais·chros]* (seit Hom.) wird wörtlich und übertragen in der Bedeutung *schmutzig* verwendet (zB schmutziger Gewinn, vgl. Polyb. 6,46,3). αἰσχρότης *[ais·chrotæs]* bezeichnet die *Häßlichkeit* (Plato Gorg. 525a).

II 1) Die LXX übers. mit αἰσχύνω *[ais·chynō]* in den weitaus meisten Fällen das hebr. *bōsch, in Schande bringen* (65mal); mit αἰσχύνη *[ais·chynæ]* die Nomina *bōsch, bōschāh* bzw. *bōschæt, Schande* (31mal). Nur 8mal wird *ʿærwā, Scham*, mit αἰσχύνη *[ais·chynæ]* wiedergegeben. Im Vergleich zum griech. Gebrauch finden sich die medialen Bedeutungen *sich schämen* bzw. *Scham* nur selten; am häufigsten belegt ist die Wortgruppe bei Jes, Jer und in den Pss; das Gewicht liegt nicht auf dem soziologischen, sondern auf dem theol. Bezug von αἰσχύνω *[ais·chynō]*. Häufig ist Jahwe das gedachte oder ausgesprochene Subj. zu αἰσχύνω *[ais·chynō]*, wie die pass. Formulierung (meist pass. Fut. II) als Umschreibung Gottes zu erkennen gibt (Jes 1,19; 20,5; Jer 2,26 etc.). Die Psalmbeter erbitten (Ps 6,10; 35,26; 40,15 u. ö.) und die Propheten verkündigen das Zuschandenwerden der Feinde und Gottlosen als Jahwes Gericht (Jes 1,29; DtJes 41,11; Jer 2,26). Daher bezeichnet αἰσχύνω *[ais·chynō]* im AT in erster Linie das objektive Zuschandenwerden der Existenz des Frevlers bzw. des ganzen Volkes (vgl. Ps 69,3–8.20f). Jahwes Gerichtshandeln wird seine Feinde zwingen, sich schämen zu müssen (Ps 40,15; 83,17–19). Diese objektive Bedeutung wird auch dadurch bestätigt, daß parallel zu αἰσχύνω *[ais·chynō]* Verben wie ταραχθῆναι *[tarachthænai], in Schrecken geraten* (Ps 6,10; 83,17); ἐντραπῆναι *[entrapænai], beschämt werden* (Ps 35,26; 70,2; 71,24); καταγελάω *[katagelaō], verspotten* (Ps 25,2) gebraucht werden.

2) In sexuellem Sinn begegnet αἰσχύνω *[ais·chynō]* häufiger bei Ez (16,36.38; 23,10.18 u. ö.) sowie in der programmatischen Stelle Gen 2,25: »Sie waren nackt und schämten sich nicht«. Für den Jahwisten ist leibliche Scham die elementarste Regung eines Schuldgefühls; das Zeichen eines Bruches, der durch die Leiblichkeit des Menschen geht und die Einheit von Geist und Leib in Frage stellt. Diese Störung wird durch einen Akt des Ungehorsams gegenüber Jahwe hervorgerufen (Gen 3,7), und auf diese objektiv verlorene Unschuld, diese innerste Störung im Gottesverhältnis, reagiert der Mensch mit dem Schamgefühl (vgl. v. Rad, ATD 2, S. 69. 73).

III Im NT begegnet die Wortgruppe viel seltener als in LXX: Subst. und Verb zusammen nur 11mal, αἰσχρός *[ais·chros]* 4mal, die Kompos. 11mal (ἐπ- *[ep-]*) bzw. 13mal (κατ- *[kat-]*); in den Evgg. nur bei Lk und Mk. Ein gewisser Akzent liegt auf der paulinischen Verwendung von καταισχύνω *[katais·chynō]*. Der Sprachgebrauch schließt sich stärker der LXX als der Profangräzität an.

1a) Mk 8,38 par verwendet ἐπαισχύνομαι *[epais·chynomai]* im Sinn von *sich schämen;* Bezugspunkt ist aber nicht eine Tugend bzw. Untugend, sondern das Christusbekenntnis: Das Sich-Schämen, die Furcht vor dem Spott der Menschen, wird als ein der eschatologischen und universalen Macht des Menschensohnes widersprechendes Verhalten abgewiesen (vgl. 1Petr 4,16; 2Tim 1,8.16).

b) Der prophetischen Verkündigung entsprechend (vgl. Jer 8,9) spricht Paulus 1Kor 1,27 aktivisch davon, daß Gott die weisen und starken Menschen zuschanden, dh zunichte gemacht hat, während er das Törichte und Schwache der Welt erwählt, dh zu Stand und Wesen gebracht hat. Ehre und Schande haben durch das Kreuz Christi eine Umwertung erfahren. Analog formuliert Paulus Röm 5,5 positiv: Hoffnung macht nicht zuschanden, dh sie ist nicht auf das Nichtige, sondern auf die Zukunft Gottes gerichtet (vgl. Röm 8,24f). Röm 1,16 wird ἐπαισχύνομαι *[epais·chynomai]* als Terminus urchristl. Bekenntnissprache verwendet: Die negative Formulierung »Ich schäme mich nicht . . .« meint positiv: »Ich bekenne . . .« (vgl. Stuhlmacher, 78). Der Satz hat keinen psychologischen, vielmehr juristischen Charakter: Ich werde mit dem Evangelium nicht zuschanden. Den gleichen Gedanken nimmt Paulus in pass. Formulierung Röm 9,33 als Zitat aus Jes 28,16 auf: Der Glaubende wird nicht zuschanden, dh seine Existenz gewinnt Bestand (vgl. auch 1Petr 2,6). Mit seiner Missionsarbeit nicht zu scheitern (2Kor 7,14; 9,4), dh nicht vergeblich zu arbeiten (vgl. die

parallele Formulierung μὴ εἰς κενόν *(mæ eis kenon)* Gal 2,2; Phil 2,16; 1Thess 3,5), ist die ständige Sorge des Apostels. Wie im AT so handelt es sich auch beim paulinischen Gebrauch von καταισχύνω *(katais·chynō)* in erster Linie um ein objektives Zuschandenwerden; das Sich-Schämen-Müssen der Menschen ist nur dessen subjektive Kehrseite.

c) Der Hebr bezieht ἐπαισχύνομαι *(epais·chynomai)* auf das göttliche Heilshandeln: Christus schämt sich nicht, die Menschen Brüder zu nennen (2,11) und ihr Gott genannt zu werden (11,16), er nimmt sogar die öffentliche *Schande* (αἰσχύνη *(ais·chynæ)*) des Kreuzestodes auf sich (12,2).

2) Bei αἰσχύνομαι *(ais·chynomai)* und καταισχύνω *(katais·chynō)* überwiegt die Bedeutung *zuschanden machen* bzw. *werden*, bei ἐπαισχύνομαι *(epais·chynomai)* *sich schämen*. αἰσχύνη *(ais·chynæ)* bezeichnet im NT die erlittene bzw. selbst verursachte *Schande* (Jud 13; 2Kor 4,2). Phil 3,19 und Offb 3,18 gebrauchen αἰσχύνη *(ais·chynæ)* in sexuellem Sinn. αἰσχρός *(ais·chros)*, das *Schimpfliche*, begegnet im NT hauptsächlich in der Redensart αἰσχρόν ἐστιν *(ais·chron estin)*, *es ist eine Schande* (1Kor 11,6; 14,35; Eph 5,12). αἰσχρολογία *(ais·chrologia)*, *Schmährede* (Kol 3,8), und αἰσχροκερδής *(ais·chrokerdæs)*, *schmutzige Gewinnsucht* (1Tim 3,8; Tit 1,7; 1Petr 3,2), gehören zu den Aufzählungen in den Lasterkatalogen.

H.-G. Link

Lit.: RSchultz, ΑΙΔΩΣ, 1910 (Diss.) – RBultmann, Art. αἰδώς etc., ThWb I, 1933, 168ff – ders., Art. αἰσχύνω etc., ThWb I, 1933, 188ff – DBonhoeffer, Ethik, 1949 (1966⁷), 131ff – KELøgstrup, Art. Scham, RGG V, 1961³, 1383ff.

Schatten

σκιά

σκιά *(skiạ)* Schatten · ἐπισκιάζω *(episkiạzō)* überschatten, bedecken · ἀποσκίασμα *(aposkiasma)* Verfinsterung

1) Das Subst. σκιά *(skiạ)* (ionisch: σκιή *(skiæ)*), *Schatten*, begegnet im klassischen Griech. seit Homer (Od. 10,495; 11,206). An Verbformen dieses Stammes findet sich im NT nur das hell. ἐπισκιάζω *(episkiạzō)*, *überschatten, bedecken* (seit Hdt. I,209), das ein Intensivum des schon bei Homer vorkommenden σκιάζω *(skiạzō)*, *beschatten*, ist (vgl. auch σκιάω *(skiaō)*, *schattig, dunkel werden*). I

Weiter gehört zu dieser Wortgruppe, soweit sie im NT verwendet wird, das vorchristl. außerbiblisch gar nicht, im NT nur Jak 1,17 belegte Subst. ἀποσκίασμα *(aposkiasma)*, das eine durch die wechselnde Stellung der Gestirne eintretende *Verfinsterung* bezeichnet.

2) σκιά *(skiạ)* hat im klassischen Griech. sowohl eine eigentliche als auch eine übertragene Bedeutung. Einmal bezeichnet es den *Schatten*, den eine Sache (zB ein Baum oder ein Felsen) oder eine Person wirft. Zum anderen kann es den Bedeutungsgehalt von σκότος *(skotos)* haben und den Bereich der → *Finsternis* anzeigen. In diesen Zusammenhang gehört vor allem die Wendung σκιὰ θανάτου *(skiạ thanatou)*, *Todesschatten*. σκιά *(skiạ)* unterstreicht hier den schon vom Begriff des → Todes her gegebenen Hinweis auf die Vergänglichkeit. Aber auch außerhalb dieser Begriffsverbindung kann σκιά *(skiạ)* einfach die Nichtigkeit (→ Leer, Art. μάταιος) von menschlichem Tun (zB Luc. Hermot. 79: einem Schatten, einer Fiktion nachjagen) und vom Menschen überhaupt (zB Pind. Pyth. 8,95f: der Mensch ist der Traum eines Schattens) bezeichnen. Bisweilen läßt sich σκιά *(skiạ)* mit *Schattenbild, Spiegelbild* übers.; bei Plato tritt es geradezu als Synonym zu εἰκών *(eikōn)* neben diesen Begriff, der wie σκιά *(skiạ)* dann das bloße Abbild der wahren und ewigen Wesenheiten beschreibt (vgl. Resp. VI,510e; VII,517d).

3) Diese platonische Antithetik von schattenhaftem Abbild und wesenhaftem Urbild, die letztlich die von Schein und Sein ist, spielt eine wichtige Rolle in der Religionsphilosophie Philos von Alexandrien. Im Rahmen seines Versuches, dem Menschen einen Analogieschluß vom sichtbaren auf den unsichtbaren Gott zu ermöglichen, bezeichnet er Gottes Schöpfungswerke als σκιά *(skiạ)* (Leg. All. III,99f). Aber auch der ebenfalls eine Mittlerfunktion innehabende Logos kann εἰκών

[eikōn] und σκιά *[skia]* genannt werden – in bezug auf Gott; denn für den Menschen wird er bereits zum Archetyp und Paradigma, also zur Markierung des eigentlichen Seins. Interessant ist, daß Philo die außergewöhnliche Mittlerrolle Moses in bewußter Abgrenzung gegenüber den Propheten so beschreibt, daß er bei Mose eine Gotteserkenntnis ἐν εἴδει *[en eidei]*, *in bildhafter Vorstellung*, feststellt, während er den Propheten nur eine ἐν σκιᾷ *[en skia]* zubilligt (Leg. All. III,103f). εἶδος *[eidos]* steht dabei bedeutungsmäßig auf der gleichen Stufe wie ἀρχέτυπος *[archetypos]*, *Urbild*, *Wesen*. In ähnlichem Verhältnis findet sich bei Philo auch σῶμα *[sōma]*, → *Leib*, als Gegenbegriff zu σκιά *[skia]*.

II 1) Im AT hat der Begriff *Schatten* große Variationsbreite. LXX übers. mit σκιά *[skia]* stets das hebr. *tsēl*, dessen Derivat *tsalmāwæt* gelegentlich mit σκιὰ θανάτου *[skia thanatou]*, *Todesschatten*. Meist findet sich die konkrete Bedeutung: Schatten von Bergen (Ri 9,36) und Pflanzen (Ez 17,23; 31,6; Jon 4,6), einer Hütte (Jon 4,5) und einer Sonnenuhr (2Kön 20,9ff, Text im einzelnen unklar; Jes 38,8 davon abhängig). Der schwierige Zusatz in Jes 25,5 vom Wolkenschatten hat in LXX keine Entsprechung.

2) Von menschlichem Schatten wird (zufällig?) nicht geredet; doch steht der Vergleich im Hintergrund, wenn Jes 51,16 vom Schatten der Hand Gottes spricht (vgl. Jes 49,2 LXX: σκέπη *[skepæ]*) oder wo von dem »Schatten des Allmächtigen« die Rede ist (Ps 57,2; vgl. Ps 17,8). Ähnlich wie von den Flügeln kann auch von der Wolke gesprochen werden, deren Schatten-Werfen ein Machterweis Gottes ist (Ex 40,34f). Paradoxerweise gewinnt die Wortgruppe somit eine ähnlich positive Bedeutung wie φῶς *[phōs]*, → *Licht*, an den Stellen, wo sie den Bereich des bergenden göttlichen Schutzes anzeigt. Das ist deshalb erstaunlich, weil σκιά *[skia]* ja zunächst der → Finsternis-Metaphorik zuzugehören scheint.

3) Gewahrt bleibt diese negative Bedeutung überall, wo in poetischer Literatur σκιά *[skia]* mit θάνατος *[thanatos]* zusammengestellt ist: Hi 3,5; 12,22; 16,16 (A); 24,17; 28,3; Ps 23,4; 44,19; 88,6 (nur LXX); 107,10.14; Jes 9,1. An diesen Stellen wird mit σκιά *[skia]* der Bereich lebenbedrohenden Dunkels gekennzeichnet. So wird verständlich, daß gerade der Schatten bevorzugt als Vergleich für die Vergänglichkeit und Kurzlebigkeit des Menschen herangezogen wird. Denn »der Mensch gleicht einem Hauch, seine Tage sind wie ein flüchtiger Schatten« (Ps 144,4 Z; vgl. 1Chr 29,15: καὶ οὐκ ἔστιν ὑπομονή *[kai ouk estin hypomonæ]*, *ohne Hoffnung*; Hi 14,2).

4) Zur Veranschaulichung der Nichtigkeit menschlichen Lebens (vgl. Weish 2,5; 5,9) und Strebens (vgl. Sir 34,2: »Wer auf Träume hält, greift nach dem Schatten«) dient der Begriff des Schattens in erster Linie auch in der Lit. des Spätjudentums. Daneben findet sich aber auch die eigentliche Bedeutung (vgl. Weish 19,7: Wolke; Bar 5,8: Pflanze), und so kann *Schatten* auch einen (irdischen) Machtbereich bezeichnen (vgl. Bar 1,12).

III Im NT kommt die Wortgruppe relativ selten vor: σκιά *[skia]* 7mal; das Verb ἐπισκιάζω *[episkiazō]* 5mal und ἀποσκίασμα *[aposkiasma]* 1mal. Bei Paulus wie in den johanneischen Schriften fehlt die Wortgruppe ganz.

1) Mk 4,32 findet sich die eigentliche Bedeutung: im *Schatten* des groß werdenden Senfbaumes sollen Vögel nisten können. Der Schatten »der den Vögeln Schutz gewährenden Staude« (JJeremias, Gleichnisse, 128), bezeichnet also einen Ort der Geborgenheit, wie die Natur ihn zu bieten vermag.

2) Den Herrschaftsbereich Gottes kennzeichnen die Synopt. (Mt 17,5 par) mit Hilfe des at. Bildes von der lichten Wolke, die Jesus und seine Jünger auf dem »Berg der Verklärung« überschattet. Hier versinnbildlicht der Wolkenschatten die wirkkräftige Nähe Gottes: »Die lichte Wolke, die über ihnen steht, bezeichnet die Gnadengegenwart Gottes« (GDehn, Gottessohn, 176). In Lk 1,35 fehlt das konkrete Bild der schattenwerfenden Wolke. An dieser Stelle ist abstrakter und zugleich direkter von dem göttlichen Subjekt des ἐπισκιάζειν *[episkiazein]*, des *Überschattens*, die Rede, wenn Maria angekündigt wird: »Der heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten« (Z). Auch die Stelle, an der von den Kranken berichtet wird, die auf die Straße hinausgetragen werden, »damit wenigstens der Schatten des vorbeigehenden Petrus auf einen von ihnen fiele« (Apg 5,15), soll die Heilkraft Gottes beschreiben, deren situationsbedingter Wirkungsbereich in diesem Fall mit dem des Petrus identifiziert wird. So ist bei allen 5 Belegen von ἐπισκιάζω *[episkiazō]* letztlich Gott der Urheber einer Überschattung des Menschen, die der Veranschaulichung von Gottes Kraft und Herrlichkeit dient.

3) Wie im AT kann σκιά *(skia)* aber auch im NT den Bereich der *Finsternis* bezeichnen, in dem die Menschen sich befinden, bevor sie zum Licht gelangen. Denn von Natur aus lebt der Mensch im Lande und Schatten des Todes, dh seine Existenz ist vom Tod her bestimmt, ein »Sein zum Tode« (vgl. das Zitat von Jes 9,1 in Mt 4,16 und die Joh den Täufer hervorhebende Stelle Lk 1,79). Dabei sind Tod und Finsternis letztlich vertieft als Gottesfinsternis verstanden, derart, »daß die Wendung ›Todesschatten‹ . . . die Sphäre der Verdammnis, die vom Messias und Gottessohn getrennten Heiden charakterisiert« (SSchulz, ThWb VII, 400).

4) Aber nicht nur die Vergänglichkeit des vom Tode bedrohten Menschen kann σκιά *(skia)* zum Ausdruck bringen. Ähnlich wie bei Philo spielt das Wort eine wichtige Rolle bei der Unterscheidung zwischen eigentlichem und uneigentlichem Sein in Kol und Hebr. Dabei steht σκιά *(skia)* neben ὑπόδειγμα *(hypodeigma)*, *Nachbild* (Hebr 8,5), und παραβολή *(parabolæ)*, *Gleichnis* (Hebr 9,9), in schroffem Gegensatz zu τύπος *(typos)*, *Vorbild* (Hebr 8,5), und εἰκών *(eikōn)*, *Bild* (Hebr 10,1). Dieser Gegensatz wird freilich gegenüber Philo christologisch verstanden: verglichen mit dem hohepriesterlichen Dienst Jesu Christi, der »in den Himmeln« ist, kann allem irdischen Kult, wie er in der Stiftshütte verrichtet wurde, nur sekundäre Bedeutung zukommen. So darf auch das mosaische Gesetz nicht verabsolutiert werden, denn es gehört zu den »Schatten der himmlischen Dinge« (Hebr 10,1; vgl. 8,5). Als praktische Konsequenz, die sich aus dieser Anschauung ergibt, wird Kol 2,17 betont, daß derjenige, der dem Wesensträger Christus angehört (als Gegenbegriff zu σκιά *(skia)* erscheint, wie bei Philo, σῶμα *(sōma)*), sich in Fragen der Speisen »oder in Sachen eines Festes« nicht gesetzlich richten zu lassen braucht. Nicht daß die Ordnung dadurch aufgehoben würde, aber es wird klargestellt, daß der unmittelbare Glaubensbezug auf Christus — in der Dimension eschatologischer Hoffnung — den Vorrang hat, weil er den Menschen mit dem eigentlichen Sein verbindet, mit Gott in Christus. Diesem Gott gegenüber muß alles Irdische, auch bestimmte religiöse und kultische Formen, als vorläufig erscheinen. Dem Irdischen haften die Wesensmerkmale des Schattens an: die Veränderlichkeit und Verdunkelung. Bei Gott jedoch, dem Vater der Lichter, ist »keine Veränderung . . . noch ein Schatten (ἀποσκίασμα *(aposkiasma)*) infolge von Wechsel« (Jak 1,17); dh »Veränderungen und Verdunkelungen, wie sie für die Gestirne in Betracht kommen, sind bei Gott ausgeschlossen« (FHauck, NTD 10,11). Er behält unveränderlich sein die Menschen »überschattendes« Wesen.

H. Chr. Hahn

Lit.: SSchulz, Art. σκιά etc., ThWb VII, 1964, 396ff.

Schlaf → Tod

Schlange → Drache

Schmähen, Lästern

In der Anwendung von Sprache werden Gegenstände geistig verfügbar. Das Wort erzeugt eine Vorstellung von der gemeinten Wirklichkeit und kann damit Einfluß auf diese Wirklichkeit nehmen. Im Denken früher Völker hatte daher das Wort magische Kraft, da es den benannten Gegenstand gleichsam »herbeizaubern« oder verändern konnte. Von diesem

Sachverhalt her wird die urspr. Bedeutung und Funktion der Schmähung, der Verleumdung oder der Lästerung (→ Fluch) verständlich. Im NT finden sich eine ganze Reihe Begriffe, die zT. synonym zu sein scheinen, aber bei näherer Betrachtung doch verschiedene Akzente setzen. Die stärkste Form der Lästerung, die dem Fluch schon sehr nahekommt, wird mit der Wortgruppe βλασφημέω *[blasphæmẹō]* bezeichnet. Die βλασφημέω *[blasphæmẹō]*-Gruppe gibt im NT fast immer eine direkte oder indirekte Haltung gegenüber Gott wieder. Dagegen beschreibt καταλαλέω *[katalalẹō]* das *böse Reden*, dh die feindliche Haltung gegenüber dem Nächsten. Die Wortgruppe λοιδορέω *[loidorẹō]* ist urspr. nicht religiös und meint mehr das uns geläufige *Schelten* (urspr. wohl: *sein Spiel treiben mit*). An einigen Stellen aber kommt es in die Nähe von βλασφημέω *[blasphæmẹō]*.

Erwähnt seien noch einige Begriffe, die in diesen Zusammenhang gehören, aber nicht in gesonderten Artikeln behandelt werden: ὀνειδίζω *[oneidịzō]* und ὀνειδισμός *[oneidismọs]* bezeichnen das Erheben einer (urspr. gegen die Götter gerichteten!) Anklage: im NT zB durch Jesus in seinen »Feldworten« gegen die Städte Galiläas (Mt 11,20); als Schmähung aber auch gegen ihn (Mk 15,32) und seine Jünger (Mt 5,11; Lk 6,22). Hier rückt ὀνειδίζω *[oneidịzō]* in die Nähe von ἐμπαίζω *[empaịzō]* (urspr.: *sich kindlich verhalten, mit jemandem sein Spiel treiben*, dann *spotten*), das nur in den synopt. Evgg. vorkommt und von den 13 Stellen 11mal die Verspottung Jesu in der Passion meint (Mt 20,19 par; 27,29.31.41; Mk 15,20 u. ö.). Lk verwendet dafür (16,14; 23,35) ἐκμυκτηρίζω *[ekmyktærịzō]*. Spott ist hier die in törichter Überheblichkeit geschehende Ablehnung des Offenbarungsträgers.

βλασφημέω

βλασφημέω *[blasphæmẹō]* schmähen, verleugnen, lästern · βλασφημία *[blasphæmịa]* Lästerung, Schmähredе

I βλασφημέω *[blasphæmẹō]*, aus der Wurzel μλας *[mlas]* (*vergeblich, unglücklich*) und φημί *[phæmi]* gebildet und seit Plato belegt, bedeutet allg. *in üblen Ruf bringen, verleumden, lästern*. βλασφημία *[blasphæmịa]* (nomen actionis) ist das *Lästerwort*, die *Schmähredе* oder auch die *Schmähung* bzw. *Lästerung*, durch die ein anderer geschädigt wird, während βλάσφημος *[blạsphæmos]* die Eigenschaft des Tuns oder des Täters ausdrückt. Wie ἐμπαίζω *[empaịzō]*, λοιδορέω *[loidoreō]*, μυκτηρίζω *[myktærịzō]* und ὀνειδίζω *[oneidịzō]* gibt auch βλασφημέω *[blasphæmẹō]* das *Schmähen einer Person* wieder und ist der stärkste Ausdruck persönlicher Verleumdung.

Im Profangriech. können falsche Darstellungen der Gottheit, etwa anthropomorpher Art, als Lästerung bezeichnet werden (zB bei Plato Resp. II,381; Vettius Valens I,22; II,2); ebenfalls Zweifel an der Macht der Gottheit.

II Die Wortgruppe kommt in LXX verhältnismäßig selten vor (22mal; überwiegend 2Makk) und – soweit der MT zugrunde liegt – ohne festes hebr. Äquivalent. βλασφημέω *[blasphæmẹō]*, βλασφημία *[blasphæmịa]* und βλάσφημος *[blạsphæmos]* richten sich in LXX direkt oder indirekt immer gegen die Majestät Gottes; und bis auf wenige Ausnahmen (Jes 66,3; Weish 1,6; Sir 3,16) bezeichnen sie dabei die Schmähung durch die heidnischen Feinde des Volkes Israel: In einem Vergleich mit dem König von Assur wird Jahwe als machtlos herabgesetzt, »klein gemacht« (2Kön 19,4.6.22); vor dem Angriff gegen Israel wird Jahwe gelästert (Tob 1,18; 2Makk 8,4; 9,28; 10,34); über den Untergang freuen sich die Edomiter und schmähen damit Jahwe (Ez 35,12f). Schon weil für die Heiden in der Regel der Gott Israels nicht Quelle der Hoffnung und Hilfe oder auch der Furcht ist, werden die Heiden allg. als Gotteslästerer bezeichnet (vgl. Dan 3,96 LXX [L: V. 29]). »Wer den Namen des Herrn lästert (ὀνομάζων τὸ ὄνομα κυρίου *[onomazōn to ọnoma kyriou]*), ist des Todes schuldig« (Lev 24,16; diese Stelle ist von LXX offensichtlich im »spätjüd. Sinn« umgedeutet worden. Schon das Nennen des Jahwe-Namens ist Lästerung, weil der Jahwe-Name überhaupt nicht ausgesprochen werden darf). Das gilt nicht nur für die Gotteslästerung durch Israeliten (diese wird durch die verschiedensten Wendungen umschrieben), sondern es wird auch berichtet, daß Gotteslästerungen durch Heiden von Gott mit dem Tode geahndet werden (2Kön 19,7; 2Makk 9,28 u. a.).

Im Judentum wird die religiöse Verwendung der LXX im wesentlichen beibehalten.

Die Wortgruppe βλασφημέω *(blasphæmẹō)* findet sich im NT insges. 56mal (das Verb allein 34mal) ohne bes. Schwerpunkt in einer der nt. Schriften. Wie im AT und im Spätjudentum (vgl. St.-B. I,1009f) werden die Begriffe auch im NT religiös, dh mittelbar oder unmittelbar in Bezug auf Gott gebraucht (Ausnahme Jud 9). Lästerungen gegen Gott sind Worte oder Verhaltensweisen, die Gottes Ehre und Heiligkeit verletzen. III

1) Dieses Vergehen gegen die Majestät Gottes kann nun geschehen, indem sich die Blasphemie richtet gegen Gott selbst (Apg 6,11; Offb 13,6; 16,11.21), gegen seinen Namen (Röm 2,24; 1Tim 6,1; Offb 16,9, wobei der → Name als Umschreibung für Gott selbst steht), gegen das Wort Gottes (Tit 2,5) oder gegen die Engel Gottes (2Petr 2,10ff).

Weil nun Jesus in seinem Reden und Tun messianische Vollmacht beansprucht und sich damit Rechte und Kräfte zuschreibt (zB Sündenvergebung Lk 5,21), die für den frommen und schriftgelehrten Juden allein Gott zustehen, ist er für jene Kreise ein Gotteslästerer (Mk 2,7 par; Joh 10,36). So wird das Todesurteil gegen ihn u. a. mit Gotteslästerung begründet (Mk 14,64 par; Mt 26,65). Gotteslästerung ist auch im Spätjudentum noch todeswürdiges Vergehen.

2) Aus der Sicht des NT lästern aber nun in Wirklichkeit diejenigen Gott, die die von Jesus beanspruchte Messianität leugnen und ihn deshalb schmähen und verhöhnen (Mk 15,29 par; Lk 22,65). Wer die Würde des Gesandten durch Lästerung antastet, vergeht sich an Gott selbst.

3) Weil aber die Gemeinde Christi und ihre Glieder in ihrer Existenz Christus selbst bezeugen, nehmen auch sie an den Schmähungen teil, die ihren Herrn treffen (1Petr 4,4; Offb 2,9). So muß Paulus in der Nachfolge Christi das erleiden (Apg 13,45; 18,6), was er vorher als Verfolger den Christen antat (1Tim 1,13). Lästerung der Gemeinde, die Christi Namen trägt, kann Verhöhnung Christi und damit indirekt Gotteslästerung sein.

4) Die Christen müssen jedoch darauf achtgeben, daß sie nicht durch ihr eigenes Verhalten zu Lästerungen gegen Gott oder gegen sein Wort Anlaß geben (1Tim 6,1; Tit 2,5). Gerade das Verhalten der Jünger Christi (auch untereinander) soll zur Verherrlichung des Vaters beitragen (Mt 5,16). Von daher sind wohl auch die Lasterkataloge zu verstehen, in denen sich immer wieder das Verbot der Lästerung findet (Eph 4,31; Kol 3,8; 1Tim 6,4; 2Tim 3,2 u. ö.). Der Jünger soll »nicht dem Da-Sein des Geistes . . . zuwider leben« (HConzelmann, NTD 8, 1962⁹, 82), deshalb erhält er in den sog. Lasterkatalogen konkrete Anweisungen für sein Verhalten. Die Blasphemie steht dabei als ein Charakteristikum des Heiden und des abgefallenen Christen.

5) Auch die Sünde der Lästerung kann vergeben werden (Mk 3,28 par). Nur die Lästerung des heiligen Geistes ist unvergebbar (3,29). Über dieses Wort ist viel gerätselt worden. Offensichtlich kann hier nicht das Nennen des heiligen Geistes in Zusammenhang mit einer Lästerung gemeint sein, zumal nach Mt 12,32 sogar das Lästern des Menschensohnes vergeben werden kann. Unter den vielen exegetischen Versuchen scheint am überzeugendsten die Vermutung, daß es sich bei den Menschen, die wider den heiligen Geist lästern, um jene handelt, die erkannt haben, daß Gott in den Taten Jesu durch den heiligen Geist wirkt, die aber nun vollbewußt »durch Lästerung den Glauben an Gott in den Glauben an den Teufel umlügen . . . So warnt unser Wort in letztem Ernst vor jener alleräußersten, kaum vorstellbaren dämonischen Möglichkeit des Menschen, Gott den Kampf anzusagen, nicht in Schwachheit und Zweifel, sondern als ein vom heiligen Geist Überwundener, der genau weiß, wem er den Kampf ansagt« (ESchweizer, aaO, 47f). Dieser Lästerer kommt als Wissender aus der Begegnung mit dem gnädigen Gott. »Darum redet der, der den Geist lästert, nicht mehr gegen den fernen Gott, von dem er sich bloß törichte Gedanken macht, sondern gegen den, der ihm sein gnädiges Werk sichtbar macht und mit seinem offenbaren Gottessiegel bestätigt. Nun gilt es zu danken, nicht zu lästern« (ASchlatter, Erläuterungen zum NT, Mt 12,32).

6) Ebenfalls nicht sicher zu deuten ist jene merkwürdige Stelle Judas 9 (vgl. V. 8–11). Den Irrlehrern wird vorgeworfen, daß sie das Fleisch beflecken, die Herrschaft (κυριότητα *[kyriotæta]*) verachten und die Majestäten (δόξας *[doxas]*) lästern, während der Engel Michael nicht einmal den Teufel zu verlästern wagte. Wahrscheinlich waren jene Irrlehrer Libertinisten, die durch ihre Unsittlichkeit (Befleckung des Fleisches) gegen bestimmte rituelle und asketische Forderungen der δόξαι *[doxai]* (guter Engelmächte?) verstießen und darin diese guten Mächte lästerten, was sich indirekt wiederum gegen Gott selbst richtete. Interessant ist, daß Michael den Teufel nicht zu schmähen wagte. Steht hier noch jene Vorstellung im Hintergrund, daß der Mensch sich hüten soll, wie im → Fluch so auch in der Lästerung eine Macht herauszufordern, der er nicht mehr gewachsen ist? *H. Währisch*

καταλαλέω

καταλαλέω *[katalalẹō]* Übles reden, verleumden · καταλαλιά *[katalaliạ]* üble Nachrede, Verleumdung · κατάλαλος *[katạlalos]* Verleumder

I/II καταλαλέω *[katalalẹō]*, *Übles reden gegen, verleumden*, ist im profangriech. Gebrauch selten, jedoch seit Aristophanes (5. Jh. vChr) nachgewiesen. Das Subst. καταλαλιά *[katalaliạ]*, *Verleumdung*, findet sich nur in der Bibel (in LXX: Weish 1,11) bzw. in den von ihr abhängigen Texten. κατάλαλος *[katalalos]*, *Verleumder*, begegnet erstmalig Röm 1,30, sodann bei Hermas (Sim 6,5,5).

In der LXX drückt καταλαλέω *[katalalẹō]* die Feindseligkeit des Redens aus, das sich gegen Gott (Num 21,5.7; Ps 77[78],19; Hos 7,13 usw.), gegen seinen Diener Mose (Num 12,8; 21,7), aber auch sonst gegen Menschen wenden kann: So ist von den Schmähungen Hiobs durch seine Freunde (Hi 19,3) oder gegenüber dem Bruder oder dem Nächsten die Rede (Ps 49[50],20; 100[101],5). Die Wortgruppe findet sich auch mehrmals in Test XII und bes. bei den apostolischen Vätern (Test Gad 3,3; 5,4; 1Clem 30,1.3; Herm. mand. 2,2f; 8,3 usw.).

III Im NT werden Schmähungen gegen Gott nicht mit καταλαλέω *[katalalẹō]* bezeichnet (→ Art. βλασφημέω); dagegen werden *Verleumder* (κατάλαλοι *[katạlaloi]*) unter den Sündern genannt, die Paulus Röm 1,30 als typische Beispiele für heidnisches Wesen aufführt. Ebenso begegnen uns καταλαλιαί *[katalaliại]*, *Verleumdungen*, unter den Sünden, die Paulus bei der aufsässigen Korinthergemeinde anzutreffen fürchtet (2Kor 12,20); das Gemeinschaftsleben wird durch diese Sünde zerstört. Von solchem Übelreden werden aber auch die christl. Gemeinden getroffen; es ist die Folge der feindseligen Haltung, die die heidnische Umwelt den Christen gegenüber einnimmt. Um so mehr sollen die Christen ihrerseits bemüht sein, durch »einen guten Wandel in Christus« zu zeigen, daß die gegen sie vorgebrachten Schmähungen grundlos sind (1Petr 2,12; 3,16). Als die »neugeborenen Kindlein«, dh die Wiedergeborenen, die um die Freundlichkeit ihres Herrn wissen, sollen die Christen mit anderen Sünden auch solche gehässigen Schmähungen von sich abtun (1Petr 2,1–3). Auch der Jakobusbrief, der bes. die Zungensünden geißelt (3,3ff), verbietet den Christen nachdrücklich derartiges Übelreden; es ist nicht nur Ausdruck von Überheblichkeit und Mißachtung des Bruders, sondern auch des Gesetzes Gottes und Gottes selbst, der der e i n e Gesetzgeber und Richter über alle ist (Jak 4,11). So zeigen uns die apostolischen Mahnungen die Auswirkungen, die das Liebesgebot Jesu im Leben der christl. Gemeinden haben muß. *W. Mundle*

λοιδορέω

λοιδορέω *[loidorẹō]* beschimpfen, schmähen · λοιδορία *[loidoria]* Beschimpfung, Schmähung · λοίδορος *[lọidoros]* Lästerer · ἀντιλοιδορέω *[antiloidorẹō]* widerschmähen

I Die Wortgruppe λοιδορέω *[loidorẹō]* (wohl mit lat. *ludus*, *Spiel*, wurzelverwandt) ist im Profangriech. häufig belegt; sie wird im allg. nicht in religiöser Bedeutung verwendet. Der Schmähung, Beleidigung und Herabsetzung des Gegners kam vielmehr im politischen und gesellschaftlichen Leben der Griechen große Bedeutung zu, zB als Waffe des Redners im politischen Kampf oder der homerischen Helden.

In LXX begegnet die Wortgruppe verhältnismäßig selten (insgesamt 21mal); mehrfach als Übers. von hebr. *rib* (Ex 17,7; Dtn 33,8 u. ö.), *schmähen, mit Vorwürfen angreifen, streiten;* aber auch für hebr. *gā'ar* (Jer 36,27), *schelten; dibbāh* (Spr 10,18), *Schmähung,* oder ohne hebr. Äquivalent in den Apokryphen. Von einigen leichten Akzentverschiebungen durch das hebr. Äquivalent abgesehen, entspricht der LXX-Wortgebrauch dem der Profangräzität. II

Die Wortgruppe wird im NT (insges. nur 9mal, davon allein je drei Stellen im 1Kor und 1Petr) in der profangriech. Bedeutung übernommen, jedoch meist in religiösem Zusammenhang verwendet. Galt dem griech. Menschen das Schmähen bzw. Ertragen der Schmähreden als Lebenskunst, so wird für den Glaubenden im Erdulden von Schmähungen und Beschimpfungen christl. Existenz als Kreuzesnachfolge sichtbar (1Petr 2,23; auch 1Kor 4,12; vgl. Mk 14,65; 15,16–19; 15,29–32 par, aber auch Jes 53,7; → Kreuz; → Nachfolge). III

In dem 1Petr 2,23 zitierten Christushymnus geht es um mehr als um eine Imitatio Christi. Der Nachfolgende trifft als der zum Gehorsam Befreite immer wieder mit der Unerlöstheit der Welt zusammen und nimmt darin am Leidensschicksal seines Herrn teil. Daß es sich hier nicht nur um die Einhaltung einer Lebensnorm handelt, sondern vielmehr um die Bewährung des Glaubens als der Liebe auch zu den Feinden, zeigen auch 1Petr 3,9 und 1Kor 4,12 in ihrer formelhaften Ausprägung. Wo Schmähen mit Segnen (→ Segen) beantwortet wird, handelt es sich nicht nur um eine erlernbare Lebenskunst, sondern um das im Glauben zu verwirklichende Zeugnis von der weltüberwindenden Kraft Jesu Christi und des Evangeliums.

Darum steht λοίδορος *[loidoros]* auch zweimal in Lasterkatalogen als ein dem Christen nicht geziemendes Verhalten: 1Kor 5,11; 6,16.

Daß der Christ auch selbst jeden Anlaß zu böser Nachrede meiden soll (1Tim 5,14), liegt darin begründet, daß sein Leben Zeugnis für seinen Herrn sein soll. Um seines Herrn willen aber wird er Schmähungen ertragen müssen, vgl. schon Joh 9,23.

Anders verhält es sich Apg 23,4.5. λοιδορέω *[loidoreō]* entspricht hier dem Gebrauch von → βλασφημέω *[blasphæmeō]*. Paulus kündigt in einem prophetischen Fluchwort dem Hohenpriester das göttliche Gericht an, weil er die ihm von Gott anvertraute Vollmacht mißbraucht. Daß Paulus nicht gewußt habe, daß er den Hohenpriester vor sich hat, ist wohl eher ironisch zu verstehen: In der Ausübung seines Amtes war Ananias nicht als Hoherpriester zu erkennen. Hätte er sich seinem Amt entsprechend verhalten, wäre das Fluchwort eine Gotteslästerung gewesen.

H. Währisch

Lit.: HWBeyer, Art. βλασφημέω etc., ThWb I, 1933, 620ff – GBertram, Art. μυκτηρίζω etc., ThWb IV, 1942, 803ff – HHanse, Art. λοιδορέω etc., ThWb IV, 1942, 295ff – GKittel, Art. καταλαλέω etc., ThWb IV, 1942, 3ff – GBertram, Art. παίζω etc., ThWb V, 1954, 625ff – JSchneider, Art. ὄνειδος etc., ThWb V, 1954, 238ff – HLStrack/PBillerbeck, Kommentar zum NT I, 1954ff, 1009ff – HConzelmann, Der Epheserbrief, in: Die kleineren Briefe des Apostels Paulus, NTD 8, 1962 (1968⁹), 81f – ASchlatter, Das Evangelium nach Matthäus, Erläuterungen z. NT 1, 1962 – ESchweizer, Das Evangelium nach Markus, NTD 1, 1967, 47f.

Schöpfung

Der Begriff *Schöpfung* wird in der heutigen Sprache verschieden gefüllt; durchgängig aber meint er einen Akt, durch den etwas bisher in dieser Gestalt noch nicht Vorhandenes entsteht. Im Griech. finden sich in diesem Begriffsfeld zwei Wortgruppen, deren Vokabeln aber je nach Verwendung ebenfalls eine Vielfalt von Bedeutungsnuancen zeigen: καταβολή *[katabolæ]* meint vor allem das grundlegende Ereignis und insofern auch den *Anfang,* der einer

Sache Richtung und Bestimmung gibt. κτίσις *[ktịsis]*, urspr. *Gründung*, bezeichnet in einem umfassenden Sinn mehr den *Vorgang* des aus einer Willensentscheidung veranlaßten Werdens und Entstehens, dann aber auch — über καταβολή *[katabolæ]* hinausgreifend — das Ergebnis eines solchen Aktes, das *Geschaffene* als Gesamterscheinung. Obwohl sich im NT beide Wortgruppen finden, ist die κτίζω *[ktịzō]*-Gruppe bei weitem stärker zum Träger biblischer Aussagen über Gottes neu-setzendes Wirken hinsichtlich der Existenz im allgemeinen wie des Glaubens im besonderen geworden.

καταβολή

καταβολή *[katabolæ]* Grundlegung · καταβάλλω *[katabạllō]* niederwerfen, (be-)gründen

I Das Verb καταβάλλω *[katabạllō]*, seit Hom. (8. Jh. vChr), meint von der Grundbedeutung seiner beiden Wortwurzeln κατά *[katạ]*, *nieder*, und βάλλειν *[bạllein]*, *werfen*, her: *aus der Vertikale in die Horizontale bringen* (zB *hinabwerfen, zu Boden strecken, töten, wegwerfen* oder im übertragenen Sinne: *herabsetzen, geringer darstellen, zurückweisen, von sich aus niederlegen*). Der in unserem Zusammenhang wichtige Wortgehalt *einen Grund legen, begründen, Urheber sein* bildet davon keine Ausnahme. Er stammt aus uralter Bautechnik und hat das Hineinwerfen (bzw. Schichten) der Steine in die Fundamentgruben oder bei felsigem Gelände das Zurechtrollen, -rücken, -kanten der maßgeblichen Ecksteine des Baues vor Augen, eine im Unterschied zur Gegenwart mehr als symbolische Tat der Grundsteinlegung. — Das seltenere und späte Subst. καταβολή *[katabolæ]* (seit Hippokrates, 5.–4. Jh. vChr), wörtlich *Niederlegung*, nimmt vornehmlich die übertragene Bedeutung auf, es kann die *Bezahlung* (*Niederlegung*) bestimmter Geldsummen oder den dafür gesetzten Termin bezeichnen, aber auch den *Anfangstermin* eines Baus, ferner medizinisch einen *Anfall* von Fieber (πυρετοῦ *[pyretọu]*) oder biologisch das *Einsenken des Samens* (τοῦ σπέρματος *[tou spermatos]*) in die Erde oder in die Mutter, also die *Aussaat* (Aristot. Probl. 20,12) bzw. die *Befruchtung*.

καταβολή *[katabolæ]* kennzeichnet aber auch einen geschichtlichen Anfangstermin, zB in der Wendung καταβολὴν τῆς στάσεως ποιεῖν *[katabolæn tæs staseōs poiein]*, *den Zwist anfangen*. — Seit Polybios, 2. Jh. vChr, begegnet die Zeitangabe ἀπὸ *[apọ]* bzw. ἐκ καταβολῆς κόσμου *[ek katabolæs kọsmou]*, *von Anfang der Welt an*. Der Aristeasbrief (vor 100 vChr, V. 129) verwendet καταβολή *[katabolæ]* dann bereits absolut für das *Ergebnis der Schöpfung*, die *Gesamtheit des Geschaffenen*.

II 1) Die hebr. Äquivalente des Verbs καταβάλλω *[katabạllō]* — 15 von 42 Stellen in LXX sind allerdings ohne ein solches — sind für den Begriff der Schöpfung ohne Belang. Sie bewegen sich vorwiegend in der militärischen Sprache (durchs Schwert *fällen*, Stadtmauern *zu Fall bringen* o. ä.); so auch der Wortsinn an den nicht kanonischen Stellen. Nur 2Makk 2,13 wird von Nehemia berichtet, daß er durch Sammeln der alten Schriften Israels eine Bibliothek *eingerichtet, angelegt*, also einen Gründungsakt vollzogen hat.

2) Das Subst. καταβολή *[katabolæ]* findet sich in der LXX nur 2Makk 2,29 in einer pars-pro-toto-Verwendung: ἀρχιτέκτονι τῆς ὅλης καταβολῆς φροντιστέον *[architẹktoni tæs họlæs katabolæs phrontistẹon]*, wie nämlich *der Baumeister die ganze Bauausführung besorgen* muß.

3) In den jüd. Schriften findet sich Arist. 129 (s. o. I) der erwähnte absolute Gebrauch des Subst., und Philo (Op. Mund. 132) spricht von der *Zeugung der Individuen* als τῇ πρώτῃ καταβολῇ τῶν ἀνθρώπων *[tæ prōtæ katabolæ tōn anthrōpōn]*. Josephus verwendet das Subst. zur historischen Datumsangabe (s. o.): *Anfang* des Aufruhrs (Bell. 2,260).

III 1) Im NT begegnet nur das Subst., und zwar 2mal in Mt, je 3mal in Hebr und den johann. Schriften, sowie je 1mal in Lk, Eph und 1Petr. *Grundlegung der Welt* (καταβολὴ κόσμου *[katabolæ kọsmou]*; ohne Art.) oder nur absolut *Grundlegung* (so Mt 13,35 t.r.; im Zitat von Ps 78,2 καταβολή *[katabolæ]* für ἀρχή *[archæ]*) sind feststehende Redeweise geworden für den Zeitpunkt, von dem an die Geschichte zählt (vgl. die jüd. Zeitrechnung); wenn die freie Tat Gottes vor diesen Zeitpunkt (πρὸ καταβολῆς κόσμου *[pro katabolæs kọsmou]*) datiert wird (Joh 17,24, Objekt: Jesus; Eph 1,4, Objekt: uns), so, um Gottes vorsorgende Unabhängigkeit von dem durch ihn selbst gesetzten absoluten Anfang und von der Geschichte zu bezeugen. Diese Unabhängigkeit dient seinem liebenden Hineinwirken in die Geschichte und seinem liebenden Vollenden des Geschichtsablaufs (so auch die rabb. Lit.; → Art. κτίσις II,7).

2) Auffallend ist bei allen Erwähnungen dieses Grunddatums einerseits die Verbindung mit einer Bestimmungsaussage über den Menschen, andererseits die darin ausgedrückte Einheit von → Vorsehung und Vorherbestimmung Gottes. Im einzelnen reden Mt 25,34 (»seit . . .«) und Eph 1,4 (»vor . . .«) von der → Erwählung, Offb 13,8 und 17,8 von der Verwerfung, Lk 11,50 (ein Weheruf Jesu) sowie Hebr 4,3a im Hinblick auf 4,3b vom geschichtlichen Versagen, für das Rechenschaft gefordert wird, und endlich Mt 13,35 (Schriftbeweis des Evangelisten) sowie Hebr 9,26 und 1Petr 1,20 (vgl. Joh 17,24) von der heilsgeschichtlich einmaligen zentralen Stellung Jesu Christi, die das seit Grundlegung der Welt Verborgene in der Mitte der Zeit erschließt — und damit das Ende der Zeiten setzt. Wahrscheinlich ist in Eph 1,4; 1Petr 1,20; Joh 17,24 die Wendung »v o r Grundlegung der Welt« ein dem at. Denken fremder, hell. orientierter Versuch, die Freiheit des Schöpfers von seiner Schöpfung auszudrücken und dadurch seine Heilstaten nur bei ihm selbst zu sichern.

3) In der textlich unsicheren Stelle Hebr 11,11 wird καταβολή *[katabolæ]* im Sinne des philonischen Wortgebrauchs verwandt (s. o. II,2). In Verbindung mit σπέρματος *[spermatos]* bedeutet es *Grundlegung, Einsenkung des Samens = Zeugung*. Mit OMichel (Der Brief an die Hebräer, KEK XIII,10, zSt.) ist V. 11a zu übersetzen: ». . . empfing er auch mit Sara Kraft zur *Zeugung*« (vgl. auch ThWb III,623). *H. H. Eßer*

κτίσις

κτίζω *[ktizō]* gründen, (zuerst) schaffen, erschaffen · κτίσις *[ktisis]* Schöpfung, Geschöpf · κτίσμα *[ktisma]* Geschaffenes, Geschöpf · κτίστης *[ktistæs]* Stifter, Begründer, Schöpfer

Die Wurzel *kti* (nach Hofmann *kpei;* vgl. lat. *situs;* dt. *siedeln*) ist schon im myken. Griech. bezeugt und hat die Bedeutung *bebauen, gründen*. Das Verb κτίζω *[ktizō]* (seit Hom.) hat urspr. den wurzelhaften Sinn, dann den übertragenen *zuerst schaffen, ins Werk setzen, kolonisieren* (daher das subst. Part. οἱ κτίσαντες *[hoi ktisantes], das Stammvolk*). Von den subst.en Derivaten bezeichnet ἡ κτίσις *[hæ ktisis]* (seit Pindar) sowohl a) den *Akt des Schaffens* als auch b) *das Geschaffene* als *Ergebnis dieses Aktes* (vgl. die *Schöpfung*) und c) seltener das *Ergebnis des Aktes einer Behörde*, meist eine *Stiftung*. Zu τὸ κτίσμα *[to ktisma]* (seit Polyb.) vgl. Bedeutung b). In diesem Charakter des Ergebnisses ist τὸ κτίσμα *[to ktisma]* erst seit LXX bezeugt und meist mit κτίσις *[ktisis]* synonym. Ferner steht es im Plur. für die *einzelnen Bestandteile der Schöpfung*. ὁ κτίστης *[ho ktistæs]* (seit Aristot.) benennt vor allem Herrscher in ihrer *Stifter-* und *Begründer*tätigkeit, bes. Wiederhersteller der alten Ordnung (Plut. Cim. 10,22); im Blick auf die Gottheit bedeutet es *Schöpfer*. In der biblischen Lit. ist die gesamte Wortgruppe fast ausschließlich dem unvergleichlichen Schöpfungshandeln Gottes und dessen Ergebnis vorbehalten. I

1) Die LXX hat von den beiden Begriffen für *schaffen* — δημιουργεῖν *[dæmiourgein], arbeiten an* und *mit einem Stoff, anfertigen*, und κτίζειν *[ktizein]*, das den *entscheidenden grundlegenden Willensakt zur Errichtung, Gründung, Stiftung* ausdrückt — letzterem für die Kennzeichnung des Schaffens Gottes bewußt den Vorzug gegeben (vgl. WFoerster, ThWb III,1022ff). Allerdings ist bei der LXX-Übers. des Pentateuch und auch des DtJes die Ausschließlichkeitsbedeutung des hebr. *bārā'* (s. u.) weithin noch verborgen geblieben und das allg. ποιεῖν *[poiein], machen*, statt κτίζειν *[ktizein]* verwandt worden (eine Tatsache, die Einblicke in die lange Entstehungszeit der LXX und in das sich vertiefende theol. Bewußtsein der Übersetzer zuläßt, s. WFoerster, aaO, 1026). II

66mal findet sich κτίζειν *[ktizein]* in der LXX, davon 39mal ohne Äquivalent. Die folgende Übersicht zeigt die quantitative Reihenfolge der hebr. Äquivalente.

a) *bārā'* (16mal mit κτίζω *[ktizō]* übers.) ist theol. Terminus, dessen ausschließliches Subjekt Gott ist. Es wird zu einem Begriff, der den zZt des DtJes und der entstehenden Priesterschrift geprägten expliziten Schöpfungsglauben trägt. Durch *bārā'* wird das unvergleichliche Schaffen Gottes ausgedrückt, bei dem Schöpfungs w o r t und Schöpfungs t a t eins sind (vgl. Gen 1; Ps 148,5 u. ö.). Mit *bārā'* wird sowohl das die Welt und die einzelnen Geschöpfe ins Dasein rufende Handeln Gottes als auch sein geschichtliches Eingreifen benannt, dem Erwählung, zeitliche Bestimmung und menschlicher Wandel, ja, Rechtfertigung zu verdanken sind. Bei dieser bloß statistischen Überschau zeigt sich schon der enge Zusammenhang zwischen geschichtlich-heilsgeschichtlichem Glauben und Schöpfungsglauben (wie für DtJes RRendtorff, aaO, und GvRad, Die Priesterschrift im Hexa-

teuch, aaO, für diese Quellenschicht nachgewiesen haben, ist dabei der explizite Schöpfungsglaube ein spätes Kind des geschichtlichen Heilsglaubens und wird in der Zeit höchster Gefährdung Israels im babyl. Exil entfaltet, in Abwehr und Angriff proklamiert und seitdem als unaufgebbare Glaubensgewißheit durchgehalten. Vgl. auch das entsprechende Verhältnis von 2. und 1. Artikel des christl. Credos seit der Abwehr Marcions).

α) Protologisch (dh zur Bezeichnung des urspr. Schaffens Gottes) ist *bārā'* (Ps 148,5) gebraucht für die Schöpfung der Himmel und der Wasser des Himmels (letztere nach Gen 1,7 nicht geschaffen, sondern nur ausgegrenzt), der Ausdehnung des Erdkreises, der Himmelsrichtungen Nord und Süd (Ps 89[88],13; parallel zu *jāsad*, den Erdkreis *gründen*), der Berge und des Windes (Am 4,13), der Menschen auf Erden (Dtn 4,32), der vergänglichen Menschen (Ps 89[88],48).

β) *bārā'* drückt auch Gottes in die Geschichte eingreifendes Neuschaffen bzw. die geschichtliche Fortsetzung seines Schöpfungswerkes aus. So heißt es Ps 104[103],30 im Anklang an Gen 2 »Du sendest deinen Geist aus, und sie werden geschaffen«. Es wird Pred 12,1 (»denke an den, der dich geschaffen hat«, so wörtlich – das Subst. »Schöpfer« ist dem MT fremd) auf die Erschaffung des einzelnen bezogen (vgl. die Erschaffung des Königs von Tyrus Ez 28,13.15). Ein neu geschaffenes Volk wird Gott loben (Ps 102,19 [101,18]). In der bekannten Stelle »Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz« (Ps 51[50],12) ist *bārā'* ebenfalls in diesem Sinn gebraucht. Gerade die beiden letztgenannten Psalmenstellen, ebenso wie die folgenden Prophetenworte, enthüllen den Bruch, der durch die urtümliche Schöpfung geht und Gottes heilendes Eingreifen auch an seinem erwählten Volk und am sündigen einzelnen notwendig macht.

γ) Die Verbindung von protologischer und geschichtlicher Aussage wird an den folgenden Stellen deutlich. Jahwe, der Licht bildet und Finsternis schafft (nach Gen 1,3–5 ist das Licht durch das Wort, die Finsternis aber nicht geschaffen), wirkt auch Heil und schafft Unheil (Jes 45,7f). Der den Schmied, den Hersteller der bedrohlichen Waffen, geschaffen hat, hat auch den Zerstörer dieser Waffen geschaffen (Jes 54,16). Das Volk, das Gott erschaffen hat, entweiht dennoch den Bund (Mal 2,10).

δ) Die Tochterübers.en der LXX – Theodotion (1. Jh. nChr), Aquila (2. Jh. nChr) und Symmachus (3. Jh. nChr) – ersetzten konsequent an ihnen wichtigen Stellen in Gen, Dtn, TritoJes und Jer die unscharfen Übers.en von *bārā'* in der LXX (s. o. 1) durch κτίζειν *[ktizein]* (Gen 1,1 – Himmel und Erde; 1,27 – der Mensch als Bild Gottes; Jes 40,26 – das Heer der Sterne; 41,20 – neues Pflanzenleben in der Wüste, als Bild für die geschichtliche Rettungskraft Jahwes; 43,7 – die Fremdvölker an den Enden der Erde; 65,17f – der neue Himmel, die neue Erde, das neue Jerusalem, das neue Volk; Jer 31[38],22 – ein Neues auf Erden).

b) *qānāh* (3mal mit κτίζω *[ktizō]* übers.) bedeutet *erschaffen, hervorbringen.* Gen 14,19.22 nennt in Segen und Gebet den höchsten Gott den, der Himmel und Erde erschaffen hat. – Die Weisheit (Spr 8,22), wohl verstanden als himmlisches Mittlerwesen, ist vor Gottes Weltschöpfung existent. (Jer 32[39],15 ist wahrscheinlich gegen Vaticanus und Sinaiticus zu übers.; Häuser . . . *kaufen*, κτᾶν *[ktan]*, statt *schaffen.*)

c) *jātsar* (dafür 2mal κτίζω *[ktizō]*) heißt *formen, bilden* (wie ein Töpfer), *planen,* und beschreibt jeweils das spontane geschichtliche Handeln Gottes: Er fügt die Geschicke (Jes 22,11); sein *Planen* und *Vollbringen* (ποιεῖν *[poiein]*) fallen zeitlich zusammen.

d) *kūn* (2mal als hebr. Äquivalent für κτίζω *[ktizō]*) wird protologisch und geschichtlich gebraucht: Die Edelsteine wurden bereitet (Ez 28,13; parallel zu *bārā'* s. o. β). Jahwe ist der, der Israel *bereitet, gegründet* hat (Dtn 32,6d).

e) Je einmal steht κτίζω *[ktizō]* für *jāsad* (nif.: *gegründet werden;* von Ägypten Ex 9,18), *'āmad, dastehen* auf das Schöpfungswort Gottes hin (Ps 33[32],9; vgl. o. 1a und den Exkurs bei HJKraus in BKAT, XV,263f zur Schöpfungsmächtigkeit des Wortes Gottes) und *schākan, sich befinden, erstellt worden sein* (Part.), von der »Stiftshütte«, dem Zelt der Begegnung (Lev 16,16), das nach dem geoffenbarten Modell (vgl. Ex 25,9) gebaut wurde.

2) In den Stellen ohne hebr. Äquivalent, die vorwiegend der späten Weisheits- und legendären Geschichtslit. angehören, spricht sich die zeitgenössische Vorrangstellung des Schöpfungsglaubens vor dem Erlösungsglauben aus. Vor allem in der letztgenannten literarischen Gruppe kann das Bekenntnis, der Lobgesang, das Gebet zum Schöpfer alleiniger Grund und Inhalt des Glaubens werden (1Esr 6,12; Jdt 13,18; Bel 5; 3Makk 2,3.9). – Mit Ausnahme von Hag 2,9 (einem LXX-Zusatz zum MT) und 1Esr 4,53, wo κτίζειν *[ktizein]* menschliche Gründungstaten bezeichnet, ist der Begriff überall göttlichem Handeln vorbehalten. Züge hell. und allg. spätantiken Denkens verbinden sich mit den bisherigen israelischen Schöpfungsvorstellungen: Gott hat alles zum Sein erschaffen (Weish 1,14) und die Welt aus gestaltlosem Stoff (11,17), den Menschen zur Unverweslichkeit (2,23) und zum Abbild seines Wesens (10,1). »Urheber der Schönheit«wird er im Blick auf das Schaffen der Gestirne genannt (13,3; während ja Gen 1,14ff eine kühle entmythologisierende Distanz bei der Erzählung von der Schöpfung der Himmelslichter zeigt, die auch der LXX-Zusatz zu Hos 13,4 nicht durchhält).

Auch die Betonung der Präexistenz der ersterschaffenen hypostatischen Weisheit zeigt die Entgeschichtlichung des Gottesverständnisses (Gott rückt in die absolute Jenseitigkeit und nimmt nur noch mittelbar Einfluß auf die gegenwärtige Geschichte) und des Schöpfungsglaubens (Weish 10,1; Sir 1,4.9f; 24,8f; hier auch Postexistenz der Weisheit in Ewigkeit). Umgekehrt wie zZt der Entstehung des expliziten Schöpfungsglaubens muß nun die Geschichte von der Schöpfung aus erkannt werden und in ihr vorsehungshaft angelegt sein: Von Anfang an ist das Gute den Guten bestimmt, sind Winde, Feuer, Hagel, Hunger und Pest zur Strafe geschaffen, Tod, Blut, Streit, Schwert, Verwüstung, Verderben, Hunger und Drangsal für die Gottlosen (vgl. Sir 23,20; 39,21–29; 40,10). – Die Kreaturgrenze bleibt gewahrt: Zorn und Überheblichkeit sind nicht für den Menschen geschaffen (Sir 10,18); der Mensch ist von Erde geschaffen (Sir 17,1; 33,10) und wird zur Erde zurückkehren (Sir 17,1). Auch die mögliche äußerste Gefährdung des Menschen durch Geschaffenes (das Auge) wird erkannt und als suggestiv fragende Mahnung ausgesprochen (Sir 31,13; »Was ist boshafter erschaffen als das Auge?« – Vgl. Mt 5,29f). – Zu den theol. Vorzügen der Weisheitslit. gehört die Ausdehnung des Schöpfungsglaubens auf die Freude an den Schöpfungsgütern (vgl. die Schöpfungshymnen und -lieder des Barockzeitalters!): Der Wein ist zum Frohsinn des Menschen geschaffen (Sir 31,27); der vom Allerhöchsten geschaffene Ackerbau soll nicht verachtet werden (Sir 7,15); Arzt und Heilmittel verdanken die Menschen Gott (Sir 38,1.4.12). – Nur einmal wird das direkte geschichtliche Schaffen Gottes bedacht, dem die Ehre der berühmten Männer zu verdanken ist (Sir 44,2).

3) Das Subst. κτίσις *[ktisis]* hat im MT nur je 2mal die hebr. Äquivalente *hōn* und *qinjān*, die beide *Besitz, Güter, Vermögen, Habe* bedeuten. – An 3 Stellen (Ps 105[104],21; Spr 1,13; 10,15) ist darum auch unter textkritischen Maßstäben eher die griech. Textform κτῆσις *[ktæsis]*, *Besitz*, anzunehmen. Nur im Schöpfungspsalm steht das zweite Äquivalent für *Geschöpfe* (104[103],24).

Aufschlußreicher sind die 15 LXX-Stellen, denen kein hebr. Äquivalent entspricht. Eine Reihe von ihnen bestätigt den Ausdruck des Schöpfungsglaubens im Gebet (s. o. 2) als für diese Zeit des Judentums charakteristisch (Tob 8,5.15; Jdt 9,12; 16,14; Ps 74[73],18; 3Makk 2,2.7; 6,2). – Weil Gott der Schöpfer ist, alles sich seinem Wort verdankt, kann er als der Herr der Schöpfung beim Wort genommen und angeredet werden (Jdt 16,14b und an den genannten Gebetsstellen). – Die Geschichtsmächtigkeit Gottes wird nicht mehr als unmittelbare, sondern als durch seine Schöpfung vermittelte verstanden und geglaubt. Das Vorsehungs- und das Erwählungsmoment seines Handelns werden damit eins. Er bewaffnet die κτίσις *[ktisis]*, *Schöpfung*, zur Rache an den Feinden, sie wird gesteigert zur Bestrafung der Sünder und gemäßigt, um den Vertrauenden wohlzutun (Weish 5,17; 16,24). Das Schilfmeerwunder wird so nicht als Einbruch Jahwes in seine Schöpfung und als freie Tat ihr gegenüber verstanden. Vielmehr schafft er besondere neue Schöpfungsbedingungen, die dann seinen besonderen Befehlen gehorchen, deren Ziel die Rettung der Erwählten ist (Weish 19,6). – Das angemessene Verhalten in der Schöpfung ist das Staunen über ihre Wunder (Sir 43,25), das Preisen des Schöpfers (Tob 8,5.15) und das Dienen der Geschöpfe (Jdt 16,14). – Verächtlich erscheint der Mißbrauch der Schöpfung zum bloßen Lustgewinn, zu dem sich die Gottlosen ermuntern (Weish 2,6). Versagt ist aber auch dem Frommen der Nihilismus angesichts seiner eigenen Winzigkeit in der unermeßlichen Schöpfung (Sir 16,17). Die Sinnfrage wird also nicht von der Schöpfung, sondern vom Schöpfer beantwortet. Die beiden wechselnden Wortbedeutungen *Schöpfung* bzw. *Geschöpfe* für κτίσις *[ktisis]* ergeben sich jeweils aus dem Zusammenhang.

4) Nur an Stellen ohne hebr. Äquivalent kommt das späte Subst. κτίσμα *[ktisma]* in den unter I genannten Bedeutungen vor (6mal, davon 2 Gebetstexte). Weish 9,2 bittet der Beter um die Weisheit, die auch als Schöpfungsmittlerin den Herrschaftsauftrag des Menschen bedingt. Sir 36,20 wird das Gebet um Gottes geschichtliches Eingreifen zur Befreiung Israels begründet mit dem bleibenden Interesse Gottes an seiner Erstschöpfung (es muß offenbleiben, ob Israel, die Patriarchen, die Weisheit, der Messias oder sein Reich, die nach jüd. Auslegung alle zu den vor der übrigen Schöpfung Erschaffenen gehören, gemeint sind. Der Schöpfungsbegründung entspricht im gleichen Zusammenhang die Endzeitbegründung für das heutige Handeln Gottes). – Als direkter Vorverweis auf Röm 1,20ff sind Weish 13,5; 14,11 zu verstehen: Die Größe und Schönheit der Geschöpfe erlaubt den Rückschluß auf deren Urheber, aber die Götzenbilder (→ Bild; → Mensch) werden innerhalb der Schöpfung zum Abscheu. – Sir 38,34 stellt mit leicht ironischem Unterton fest, die Praktiker erhielten die ewige Schöpfung in ihrem Bestand (Jerusalemer Bibel: »stützen das Werk der Welt«), aber zum Erwerb von Weisheit seien sie nicht in der Lage. Letztlich hält diese Abwertung den Gottesdienst im Alltag als Ausdruck des Schöpfungsglaubens für unmöglich und schafft jene Frömmigkeitshierarchie, der später Jesu scharfe Polemik gilt. – Auch Teile der ewigen guten Schöpfung werden mit κτίσμα *[ktisma]* bezeichnet, so zB der Schlaf (3Makk 5,11); Gott bleibt auch sein Herr, läßt ihn kommen und gehen.

5) Das Vorkommen des Subst. κτίστης *[ktistæs]*, *Schöpfer*, ist auf außerkanonische Texte beschränkt. Auch 2Sam 22,32, wo der MT »Fels« liest und nur LXX »Schöpfer« übers., und Jes 43,15,

wo Symmachus die Partizipialform »der ich geschaffen habe« mit »Schöpfer« übers. (vgl. auch Pred 12,1), während LXX »der ich dich entdeckt habe« liest, bilden keine Ausnahme.

Der geringe Gebrauch des Subst. (mit 2Sam 22,32; Jes 43,15 nach Symmachus nur 9mal) gibt dennoch Einblick in die zentrale Stellung des Schöpfungsglaubens in den beiden vorchristl. Jh.en: Im Bekenntnis (2Makk 7,23) und im Bekenntnis vor den Nichtjuden in der Verfolgungssituation wird der Schöpfer des Alls angerufen (4Makk 11,5). Ihm wird im Gebet die Rettung Israels (2Makk 1,24ff) und im Heiligen Krieg die Entscheidung anheimgestellt (2Makk 13,14). – Die hypostatische Weisheit steht in direkter Mittlerbeziehung zu ihm (Sir 24,8). Die geschichtliche Verbundenheit des Schöpfers mit Israel wird nicht mehr in Handlungskategorien (→ Bund; → Gnade), sondern in griech. Weise ontologisch ausgedrückt: Er ist der, der »seiner Natur nach mit uns empfindet« (4Makk 5,25).

6) Die Qumransekte trägt auch in die Schöpfungslehre einen dämonologischen und anthropologischen Dualismus ein: Die Geister des Lichts und der Finsternis hat Gott geschaffen und auf sie jedes Werk begründet (1QS 3,25); dem Menschen sind Geister der Wahrheit und des Frevels gleichzeitig mit seinem Herrschaftsauftrag über die Erde bestimmt (1QS 3,17f). Dem entspricht im Blick auf das geschichtliche Erschaffenwerden der Einzelmenschen die Lehre von der doppelten Prädestination, verbunden mit der Lehre von der Präscienz, dem Vorherwissen Gottes: Bevor er die Geschlechter der Ewigkeit schuf, kannte er ihre Werke für alle Ewigkeit (1QH 1,7f); er hat den Gerechten und den Gottlosen erschaffen (1QH 4,38), den einen bestimmt für die Zeit des Wohlgefallens, den anderen für den Schlachttag (1QH 15,14f.17). – Gott hat den Hauch der Zunge geschaffen, kennt ihre Worte und setzt die Frucht der Lippen fest, bevor sie entstanden (1QH 1,27f).

Im Gegensatz zu Gen 1 läßt dieses dualistische Denken auch Meere und Urfluten direkt geschaffen, nicht nur ausgegrenzt sein (1QH 1,13f). Mit der Priesterschrift betont 1QM 10,12, daß Gott gleichzeitig mit der Erde die Gesetze ihrer Einteilung schuf. – Die grundlegende und endgültige Herrschaft des Schöpfers über die dualistischen Mächte bleibt Gegenstand des Lobgesangs, in dem sich die Gerechten auf die Seite des Siegers stellen (daher auch die Mehrzahl der Schöpfungsaussagen in den Lobliedern, 1QH), denn den Namen Gottes zu preisen sind die Gerechten geschaffen (»Sammlung liturgischer Gebete«, 1Q 34,3,1.7). Der Gedanke der neuen, ewigen Schöpfung nach dem Zerbrechen der alten gehört konsequenterweise zum eschatologischen Vorstellungsgut der Gerechten (1QH 13,11f). –

In der Sekte wird übrigens die Ehe – polemisch gegen die Zweiweiberei des Lügenpropheten Zaw – mit dem singularischen Verständnis von Gen 1,27c (»als Mann und Weib hat er sie geschaffen«) begründet (CD 4,21).

7) Auch in der rabbinischen Literatur ist der Schöpfungsglaube mit der Providenz- und Präscienzlehre verbunden. Dabei kann die Vorsehung Gottes sowohl vom Anfang seines Schaffens an geschehen, wie auch vor dem Beginn der Schöpfung bei ihm selbst feststehen (Beispiele s. St.-B. I,982; → καταβολή, III,2).

8) Die Geschichte des at. Schöpfungsglaubens wird durch die bloße Begriffsbestimmung von κτίζω *[ktizō]* sowie dessen Derivaten und Äquivalenten nicht hinlänglich erschlossen. Sie ist markiert etwa durch die Stationen Gen 2 – Ps 104 – Ps 24 – Jes 40ff – Gen 1 – Ps 33 und die außerkanonische Geschichts- und Weisheitslit. Sie zeigt auf allen Stufen die Verbindung des Zeugnisses vom Gott Israels als Herrn der Schöpfung und als Herrn der Welt. Sie erweist die Fähigkeit Israels, jegliches Weltbild zu beschlagnahmen und der Bekundung der Schöpfermacht und Weltherrschaft seines Gottes dienstbar zu machen. Eine Entwicklung ist insofern festzustellen, als von der anthropozentrischen Sicht der Schöpfung, der die Begrenzung der Welt nur im Horizonte erscheint (Gen 2), die kosmische Gesamtansicht der Schöpfung über die vorexilischen Schöpfungs-Pss. zunimmt und dann kulminiert im apologetischen expliziten Schöpfungsglauben der Exilszeit (s. o. 1a), der später nur noch durch Ausdenken der existentialen Bezüge eine materiale Anreicherung erfährt.

Eine weitere, in der Endphase eher negativ zu wertende Linie läßt sich aufweisen, die von der engen Verbindung von Bundes-, geschichtlichem Heils- und Schöpfungsglauben (»Bund als innerer Grund der Schöpfung«, Gen 2, sowie »Schöpfung als äußerer Grund des Bundes«, Gen 1, zit. n. KBarth, KD III,1) in der außerkanonischen Lit. zu einer Isolierung und Alleinherrschaft des Schöpfungsglaubens führt, dessen Grund im Bunde nicht mehr erkennen läßt und die Ansicht der Allgemeineinsichtigkeit von Schöpfer und Schöpfung vertritt. Der in die Transzendenz gerückte Herr der Geschichte wird dann zu dem, der in der Schöpfung schon den gesamten Geschichtsablauf determiniert hat, der dann abrollt; er ist nicht mehr der, der für Israel auf dem Sprunge steht und da sein wird, dann, wenn und dort, wo er sich in seiner Freiheit erweisen will (vgl. Ex 3,14ff).

III 1) κτίζω *[ktizō]*, *schaffen, erschaffen*, und seine Derivate sind im NT 38mal vertreten, davon das Verb 14mal und das Subst. κτίσις *[ktisis]*, *Schöpfung*, 19mal in den unter I ge-

nannten Bedeutungen, wobei b) noch in *Gesamtheit der Schöpfung* und *Geschöpf* zu differenzieren ist. κτίσμα *[ktisma]*, *das Geschaffene*, kommt 4mal vor; κτίστης *[ktistæs]*, *Schöpfer*, nur 1Petr 4,19. Der letztgenannte Begriff wird allerdings entsprechend der hebr. verbalen Redeweise 8mal durch einen Relativsatz oder ein Partizip ausgedrückt.

Das Vorkommen der Schöpfungsterminologie ist jedoch nicht auf unsere Wortgruppe beschränkt; seltener begegnen ποιέω *[poiēō]*, *machen*, πλάσσω *[plassō]* *bilden*, sowie vereinzelt κατασκευάζω *[kataskeuazō]*, *bereiten* (Hebr 3,4), θεμελιόω *[themeliōō]*, *gründen*, und δημιουργός *[dæmiourgos]*, *Handwerker, Bildner*. – Auch andere Begriffe wie das *All*, τὰ πάντα *[ta panta]*, → *Anfang*, ἀρχή *[archæ]* (absolut gebraucht Joh 1,1) oder die Aufzählung der einzelnen Schöpfungsräume Himmel, Erde, Meer usw. und ihrer Bewohner signalisieren ebenso die Sprache des Schöpfungsglaubens wie Sätze, die unmittelbar auf Schöpfungsvorgänge Bezug nehmen (Röm 4,17) bzw. Wendungen der Schöpfungsberichte wiederholen (Mt 6,26a; 2Kor 4,6).

Der Gebrauch der Wortgruppe κτίζω *[ktizō]*, der ausschließlich dem göttlichen Handeln vorbehalten ist, verteilt sich folgendermaßen auf die einzelnen nt. Zeugen: Mt 1mal; Mk 4mal; paulinische Briefe und Deuteropaulinen 22mal (davon Röm 8mal; Eph und Kol 4- bzw. 5mal; 1Tim 2mal); Jak 1mal, Hebr 2mal; 1Petr 2mal; 2Petr 1mal; Offb 5mal.

2) Das NT setzt den at.-jüd. Schöpfungsglauben voraus. Insofern ist die christl. Gemeinde auf die protologischen Aussagen des AT angewiesen. Aber das NT gewinnt die geschichtliche Wirkkraft des Glaubens an Gott den Schöpfer neu unter der Proklamation der nahen und in Christus hereingebrochenen Königsherrschaft Gottes (eine Schlüsselperikope ist die Bergpredigtkomposition um das Thema des Sorgenverbots, Mt 6,24ff; vgl. bes. V. 33). Hier wird die urtümliche prophetische Reihenfolge und notwendige Verbindung von geschichtlichem Heilsglauben der Betroffenen (». . . am ersten . . .«) und konsequentem Schöpfungsglauben (». . . solches alles zufallen«) wiederhergestellt (vgl. auch die Reihenfolge der 1.–3. und 4. Bitte im Vaterunser!).

In der Verkündigung und im Handeln des irdischen Jesus – so sehr das Zeugnis von ihm im Licht des Osterglaubens steht – werden die Menschen in das ungebrochene, heilgemachte Vertrauen zum Schöpfer gestellt: Der Sabbat ist um des Menschen willen *gemacht* (ἐγένετο *[egeneto]*, Mk 2,27 par); Speisen verunreinigen den Menschen nicht (Mt 15, 11 par); Fasten ist der Gegenwart Jesu nicht gemäß (Mk 2,18ff par; Mt 11,19); in seinem Dienst gibt es keinen Mangel am Lebensnotwendigen (Lk 22,35); mit Danksagung bricht er das Brot und feiert er das Mahl (Speisungsgeschichten und Passahmahl). Die Ehe und ihre Unauflöslichkeit begründet Jesus ausdrücklich in der Schöpfungsbestimmung von Anfang an (Mk 10,6 κτίσις *[ktisis]*; die Par. Mt 19,4 κτίζω *[ktizō]*), welche gegen die Ehescheidungspraxis aus selbstsüchtiger Hartherzigkeit steht. Den Versuchungen, die Schöpfung gegen den Willen Gottes eigenmächtig zu verwenden, erliegt er nicht (Mt 4,1–11 par).

In den sog. Naturwundern (Speisungswunder, Seewandel, Sturmstillung) erweist Jesus seine Schöpfungsmacht. Sie provozieren die Frage: Wer ist der, daß . . .? (Mk 4,41 par). – In seinen Dämonenaustreibungen, Krankenheilungen und Totenerweckungen, in denen meist das neue Leben im befreienden Wort geschaffen wird, kommt Jesu Schöpfungsmacht den Menschen der gefallenen Schöpfung zugute. – So scheint nach dem (unechten) Mk-Schluß die ganze Schöpfung des Evangeliums von Christus bedürftig zu sein (Mk 16,15).

3) Es ist darum eine notwendige Konsequenz des in der Selbsterschließung Gottes in Jesus von Nazareth Geschehenen, wenn das nachösterliche Bekenntnis den Erhöhten und nun ganz an die Seite Gottes Gestellten als den ursprünglichen Schöpfungsmittler preist (zB 1Kor 8,6; Kol 1,16; Hebr 1,2.10; Joh 1,1ff). Die ganze Schöpfung ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen (Joh 1,3.9–12); sie hat in ihm ihren Grund (Offb 3,14) und ihr Ziel (Hebr 1,11f).

4) Die schöpfungstheol. Aussagen der paulinischen Briefe lassen sich gruppieren a) in solche, die das Wesen der ersten Schöpfung angehen, und b) solche, welche die in Christus begonnene *neue Schöpfung*, καινὴ κτίσις *[kainæ ktisis]*, zum Inhalt haben. Letztere überwiegen, und zwischen beiden Gruppen bestehen vielfache Bestimmungsbeziehungen (zB Röm 8,19ff; 2Kor 5,17; Gal 6,15 u. ö.).

a) Anbetung und Verehrung gebührt einzig dem Schöpfer. Das Geschöpf ist dadurch determiniert, daß es geschaffen ist. Die Kreaturgrenze ist vom Menschen aus unüberschreitbar. Wird dennoch den Geschöpfen Anbetung dargebracht, gibt Gott die Frevler an ihre eigene Verkehrtheit dahin (Röm 1,25). — Das unsichtbare Wesen Gottes ist seit der *Erschaffung* (κτίσις *[ktisis]*) der Welt an seinen Werken erkannt und deutlich zu sehen (vgl. Weish 13,5). Insofern sind alle menschlichen Geschöpfe unentschuldbar (Röm 1,20). Aber alle machen im Ungehorsam keinen Gebrauch von dieser Möglichkeit und sind deshalb auf die freie Zuwendung Gottes in der Erlösungstat Jesu Christi angewiesen (Röm 3,21ff). — Alles *Geschöpf* (κτίσμα *[ktisma]*) Gottes ist gut, und nichts ist verwerflich, was Gott geschaffen hat, so auch die Speisen, die mit Danksagung entgegengenommen werden (1Tim 4,3f, s. o. 1). Aber die *Schöpfung* (κτίσις *[ktisis]* hier: *Geschaffenheit)* steht durch die Überheblichkeit und Rebellionstendenz des Menschen in der Gefahr, dem Menschen zur Versuchung zu werden, ihn zu trennen von der in Christus feststehenden Liebe Gottes (Röm 8,39). Da der Mensch Ziel aller Schöpfung ist, entscheidet sich der Bestand der Schöpfung an ihm. Alle Blicke der nichtmenschlichen Schöpfung und damit alle sehnsüchtige Hoffnung alles *Geschaffenen* (κτίσις *[ktisis]*) richten sich auf den Menschen. Mit ihm, der sich das Geschaffene unterwarf, ist es der Nichtigkeit unterworfen und seufzt und ängstigt sich unter Schmerzen (Röm 8,19a.20.22).

Die Polemik des Paulus scheint 1Kor 11,9 — mit nur teilweise zutreffender Berufung auf Gen 2,18 — auch noch im angeblichen Sinne der alten Schöpfung die Unterordnung der Frau unter den Mann begründen zu wollen, während er an der zentralen Stelle Gal 3,28 die Gleichrangigkeit der Geschlechter in der Einheit der Christusgemeinschaft bekennt.

b) So sind um des Menschen willen alle Geschöpfe darauf angewiesen, daß Gottes Platzhalter in der Schöpfung mit Gott durch ein Eingreifen Gottes in Ordnung gebracht wird. Das meint Röm 8,19b mit dem Warten auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes. Weil ihnen die Annahme an Sohnes Statt schon zugesagt ist (V. 23c), sie aber noch im Leibe leben (V. 23d), ist die Hoffnung auf das endgültige Offenbarwerden der Söhne Gottes zugleich die Hoffnung auf die Befreiung aller Geschöpfe vom Sklavendienst der Vergänglichkeit (V. 21). Die endgültige Wirklichkeit der Sohnschaft steht außerhalb des Glaubenden schon fest in Christus. Er ist mit der Liebe Gottes identisch (Röm 8,39). Darum kann Paulus von der neuen Wirklichkeit hier und 2Kor 5,17 in äußerster Gewißheit reden: In der Christuszugehörigkeit ist neue Schöpfung wahr und das Alte, was bisher den Menschen bestimmte, vergangen.

In Christus sind auch die alten Privilegien ungültig geworden, mit denen Menschen Schranken gegeneinander aufrichten (Beschnittensein oder Nichtbeschnittensein); nur die Zugehörigkeit zu ihm gilt: die neue Schöpfung. Die Vergangenheit ist durch das Kreuz Christi so durchgestrichen, daß weder die Welt als Inbegriff der alten Schöpfung einen Anspruch auf den Christus erheben, noch umgekehrt der Christ aus ihr leben kann; beide sind füreinander tot (Gal 6,15f).

Ähnlich versteht Eph 2,15 die Beseitigung des grundlegenden Unterschiedes in der Menschheit — zwischen Volk Gottes und Nicht-Volk-Gottes, also Juden und Nichtjuden — durch Christus als d i e entscheidende Friedenstat und die Erschaffung e i n e s neuen Menschen in Christus, der nun vor Gott für alle steht. Damit ist in einem von den Deuteropaulinen bevorzugten Begriff das Ergebnis der neuen Schöpfung genannt; es ist der n e u e M e n s c h. Sein Wesen ist es, sich ganz und uneingeschränkt von Gottes Schöpfertat in Christus her zu verstehen als sein Werk (Eph 2,10). Der neue Mensch kann »angezogen« werden wie ein neues Ich, das mit dem alten nichts mehr zu tun hat. War das alte gekennzeichnet durch Taten, welche die Gemeinschaft mit Gott und die Mitmenschlichkeit zerstörten, so das neue durch die neue Erkenntnis, die es aus dem Willen Gottes gewinnt, die es nun in der Tat Bild seines Schöpfers (hier Relativsatzumschreibung) sein läßt in Taten der

Nächstenliebe (Kol 3,10–12). Das »Nach-Gott geschaffen-sein« (Eph 4,24) des neuen Menschen heißt darum: in Entsprechung zu ihm geschaffen sein, seinem gnädigen Urteil über uns Recht geben (in Gerechtigkeit), für seinen Dienst ausgesondert sein (in Heiligkeit) und lebend aus dem, der die Wahrheit ist, Christus (in Wahrheit). Das Selbstbehauptungsstreben des Menschen durch Leistung, auch durch fromme Leistung, gehört der Sphäre des alten Menschen an; aber dennoch oder gerade jetzt erst geschehen gute → Werke: Gott hat nicht nur den neuen Menschen geschaffen, sondern ihn zu guten Werken geschaffen, die er vorbereitet hat, daß wir in ihnen unser Leben führen sollen (Eph 2,10).

5) Die wenigen Aussagen der Katholischen Briefe zum Verständnis der alten und neuen Schöpfung unterscheiden sich in ihrem Tenor nicht von den paulinischen. Die Christen sind Erstlinge der Geschöpfe, weil sie »durch das Wort der Wahrheit geboren«, also wiedergeboren sind (Jak 1,18; die soteriologische Deutung ist der kosmologischen vorzuziehen). — Im Hebr findet sich sowohl die Betonung der ewigen Gültigkeit der Schöpfermacht Gottes, die uneingeschränkte Kenntnis aller Geschöpfe und deren Rechenschaftspflicht einschließt (Hebr 4,13; vgl. Röm 1,20b; Offb 4,11; 5,13), als auch die Hervorhebung der unendlichen Überlegenheit des neuen Bundes über den alten (Hebr 9,11: Die gottesdienstliche Stätte des alten Bundes gehört dieser, dh unserer jetzigen Schöpfung an, sie ist mit Händen gemacht. Der Dienstbereich des einen himmlischen Hohenpriesters Christus unterliegt solcher Bedingtheit nicht). — Der 1Petr begründet die Fähigkeit der Christen, auch im Leiden ihr Leben in Guttat Gott zur Verfügung zu stellen, in der Treue des Schöpfers (1Petr 4,19).

Umstritten ist die Auslegung von κτίσις *[ktisis]* in 1Petr 2,13. Um das anstößige Sichunterordnen »jedem menschlichen *Geschöpf*« gegenüber zu vermeiden, was ja einer Vergötzung der Kreatur gleichkäme, hat man die Übers. »jeder menschlichen *Ordnung*« vorgeschlagen oder statt κτίσει *[ktisei]* κρίσει *[krisei]*, *Gericht*, lesen wollen. Die Unterordnung ist aber dadurch relativiert, daß sie weder um des Geschöpfes, noch um ihrer selbst, sondern um des Herrn willen geschieht. So ist diese Unterordnung als Zeichen der Freiheit verstanden, die ihre Grenze daran hat, daß er Knecht Gottes bleibt.

2Petr 3,4 verteidigt die christl. Wiederkunftserwartung gegen Leute, die den ewigen Weiterlauf »von Anfang der Schöpfung an« zur Rechtfertigung ihrer Selbstsicherheit behaupten.

6) Die Sprache der Offenbarung sagt in seherischer Vorwegnahme des Eschaton durch Hymnen und Handlungen himmlischen Gottesdienstes an, was im Glauben jetzt schon gilt und dann objektiv für alle letztlich und ewig gelten wird: Der auf dem Throne Sitzende ist würdig, Preis, Ehre und Macht zu empfangen, weil er alle Dinge geschaffen hat und sie sich seinem Willen verdanken (4,11). Nicht nur ihm, sondern auch dem Lamm (Bild für den Gekreuzigten und Erhöhten) kommt diese Anbetung durch jedes *Geschöpf* (κτίσμα *[ktisma]*) zu (5,13). Der Lobpreis geht dabei vom Himmel aus und ergreift gleichsam in konzentrischen Kreisen die Erde, den Bereich unter der Erde und das Meer samt den Lebewesen dieser Bereiche (vgl. WFoerster, ThWb III,1030). Der Himmel ist hier, wie auch in 10,6, mit allen in ihm Lebenden geschaffen, aber als der zentrale Bereich der Anbetung Gottes deutlich abgehoben von Erde und Meer. — Erschreckend gegenwartsnah ist die Vision vom Sterben eines Drittels der *Geschöpfe* (κτίσματα *[ktismata]*) des Meeres durch einen ins Meer geworfenen Feuerberg (8,8f). — Die Offenbarung bezeugt Gottes neuschaffendes Handeln, das über das Individuum hinaus sich auf seine ganze Welt erstreckt (Neuschöpfung des Kosmos 21,1ff), verwendet dafür aber nicht κτίζω *[ktizō]*, sondern ποιέω *[poieō]*, *machen* (21,5; → Werk, Art. ποιέω). *H. H. Eßer*

ZUR VERKÜNDIGUNG V

Das Problem des Schöpfungsglaubens stellt sich seit der Aufklärung vordergründig als das Problem von Weltbildgebundenheit und Weltbildfreiheit dieses Glaubens. In letzter Di-

mension ist es jedoch ein anthropologisches, nämlich das der Anerkennung einer urtümlichen Bedingtheit des Menschen.

Die besondere Erschwernis der Verkündigung liegt im Bereich des Schöpfungsglaubens — wie in dem der Eschatologie — darin, daß die offiziellen Schultheologien in zunehmendem Maße, mit der Denkweise des Säkularismus konform, die Zuständigkeit für beide Bereiche an die Naturwissenschaftler bzw. die Futurologen abgetreten haben. Nach den erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen dieser Spezialisten wird selten gefragt, ihre für den Nichtspezialisten kaum nachprüfbaren Arbeitsergebnisse werden um so kräftiger geglaubt, weil als endgültig angesehen. Ja, je vorläufiger den bedeutenden Naturwissenschaftlern selbst jeder Versuch einer kosmogonischen und kosmologischen Weltbilderstellung erscheint (falls er überhaupt noch gewagt wird), um so mehr »unumstößliches« Weltbild scheint sich paradoxerweise als Weltanschauung im Säkularismus zu zeigen. Die Welt wird dargestellt als in sich selbst genug, »die Wirklichkeit« als empirisch-statistisch gesichert, darum in jeder Hinsicht erklärbar und manipulierbar, gleichsam abgedichtet gegen Überraschungen kontingenter Art — und damit auch gegen den lebendigen Gott (s. AELoen, aaO).

Angesichts eines solchen Verständnisses ist die Ausgangsfrage von Weltbildgebundenheit und Weltbildfreiheit des Schöpfungsglaubens 1. innerbiblisch, 2. von daher im Blick auf heutige Verkündigung, also hermeneutisch, anzugehen.

Bei der ersten Aufgabe wäre schon viel gewonnen, wenn an biblischen Texten deutlich gemacht werden könnte, daß der biblische Glaube an Gott den Schöpfer nicht an ein bestimmtes Weltbild gekoppelt ist, vielmehr eingehen kann in jeweilige Weltbildhaftigkeit und dabei zugleich Weltbildbeschlagnahme übt (zB im Abstand von 500 Jahren sowohl in die Weltbildvorstellung des kanaanäischen Steppenlandes [Gen 2], wie dann in die des babyl. Überschwemmungslandes, das um beste zeitgenössische Wissenschaftlichkeit und religiöse Verbindlichkeit bemüht ist [Gen 1]. Gerade letztgenannte Verbindlichkeit muß sich von den Schreibern der Priesterschrift konsequente Entmythologisierung gefallen lassen, zB Gen 1,14). Auch die Tatsache, daß die Endredaktoren die Verschiedenheit der Weltbildverhaftung von Aussagen des Schöpfungsglaubens nicht als wechselseitig sich ausschließend empfinden, sie vielmehr nebeneinander stehen lassen, verdient Beachtung. Daraus resultiert zweierlei: Einmal, keiner Zeit des Zeugnisses den materialen Weltbildgehalt, den ein *früherer* Ausdruck des Schöpfungsglaubens hatte, als *heute* kanonisch überzustülpen; zum andern die Freiheit und Verpflichtung, jedes nach bestem Vermögen geprüfte Weltbild für die jeweils gebotene Bezeugung des Gottes der Bibel als des Schöpfers aller Dinge in Dienst zu nehmen. In sich unwandelbar bleibt das Kontinuum des Bekennens: »Ich glaube, d a ß mich Gott geschaffen hat samt allen übrigen bekannten und unbekannten Geschöpfen.« Das W i e auszudrücken, bleibt weltbildbezogen wandelbar. (Diese Erkenntnis scheint bei der jüngeren durch evangelische Unterweisung hindurchgegangenen Generation schon Allgemeingut geworden zu sein, ohne daß sie allerdings über einen allgemeinen Erkenntnisrelativismus hinausgeführt hätte.)

Damit wäre die zweite Aufgabe ins Auge gefaßt: heutige Weltbilderkenntnis in den Dienst des Schöpfungsglaubens zu stellen. Es bedarf dazu der Zusammenarbeit von Naturwissenschaftlern und Theologen, von Weltbildbemühten und Glaubenden, auch und gerade in Personalunion, auf allen Ebenen ihres Zusammenwirkens und -lebens. Nur so wird die Gemeinde Jesu Christi dem weltanschaulich bedrohten, wahrlich »eindimensionalen« Menschen von heute innerhalb und außerhalb der Gemeinde gegenwärtig sein können. — Urknall-, Weltausdehnungs- und wissenschaftlich bleibende Evolutionstheorie sind dabei keine Hindernisse, sondern M i t t e l des Zeugnisses und Bekennens. Naturwissenschaft wird den Glaubens- und Denkweg hin zu dem, der den Urknall bedingte, nicht weisen können; sie sollte ihn auch nicht behindern. Christl. Glaube wird Rechenschaft darüber ablegen

müssen, daß er den Zugang zur Erkenntnis des Schöpfers nicht mit den Mitteln der Naturwissenschaft gewonnen hat. Dennoch heißt der beruhigende gemeinsame Nenner für beide keineswegs »Nichtobjektivierbarkeit« der äußersten Erkenntnisspitze, vielmehr Austausch und Angebot ihrer Erkenntnisse auf Einsicht und Glauben hin, damit Leben sich als bedingtes und geschenktes versteht und sich als verdanktes bewährt. Insofern ist jeder christl. Gottesdienst »Information« über die Überlegenheit und Solidarität des Vaters Jesu Christi, des Schöpfers aller Dinge; aber er bedarf auch der Information über alle bei der Weltbemächtigung uns zugefallene Erkenntnis, gleichsam als des konkreten Anlasses unseres ehrfürchtigen Staunens und des aktuellen Anstoßes unserer verantwortlichen Mandataraufgabe in der Schöpfung.

Das Bekenntnis zu Gott als dem Schöpfer hält gegenüber allen menschlichen Geschöpfen die Frage wach nach den letztlichen Voraussetzungen ihres Handelns, was ihre eigene Begabung und Fähigkeit, wie auch, was das gehandhabte Material ihres Gestaltens angeht. Solcher Schöpfungsglaube entsteht heute wie früher an der geschichtlichen Selbstzuwendung Gottes in Jesus Christus durch sein Wort und seinen Geist. Allein in dieser freien Selbstzuwendung ist die urmenschliche Frage nach dem Woher und Wohin aufgehoben und kann in Freiheit ausgedacht werden. So sieht der Glaubende sich nicht der Eigengesetzlichkeit von »Natur« und Geschichte sinnlos ausgeliefert, sondern hat die Gewißheit, an seinem Anfang und seinem Ende keinem andern zu begegnen als dem, der ihn in der Mitte der Geschichte ohne Maßen liebt. So ist der Schöpfungsglaube wie der Glaube an die Zukunft Jesu Christi Ausdruck gewährter Freiheit und ermöglichter Hoffnung. *H. H. Eßer*

Lit.: FGogarten, Der Glaube an Gott den Schöpfer, ZdZ 4, 1926, 451ff – DBonhoeffer, Schöpfung und Fall, 1933 (1958[4]) – GvRad, Die Priesterschrift im Hexateuch, BWAT 65, 1934 – RBultmann, Der Glaube an Gott den Schöpfer, EvTh 1, 1934/35, 177ff – WLink, Schöpfung und Versöhnung, EvTh 1, 1934/35, 345ff – GvRad, Das theologische Problem des Schöpfungsglaubens, BZAW 66, 1936, 138ff (= Ges. Studien z. AT, ThB 8, 1965[3], 136ff) – WFoerster, Art. κτίζω etc., ThWb III, 1938, 999ff – FHauck, Art. καταβολή, ThWb III, 1938, 623 – WZimmerli, 1. Mose 1–11. Die Urgeschichte, 1943 – KBarth, Kirchliche Dogmatik III/1, 1945 (1957[3]) – PHumbert, Emploi et portée du verbe bârâ (créer) dans l'Ancien Testament, ThZ 3, 1947, 401ff – CFvWeizsäcker, Die Geschichte der Natur, 1948 (1964[6]) – GvRad, Das erste Buch Mose, ATD 2, 1949 (1967[8]) –KGalling, Der Charakter der Chaosschilderung in Gen 1,2, ZThK 47, 1950, 145ff – GLindeskog, Studien zum neutestamentlichen Schöpfungsgedanken I, 1952 – RRendtorff, Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens bei Deuterojesaja, ZThK 51, 1954, 3ff – VvWeizsäcker, Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde, 1954 (1963[6]) – OWeber, Grundlagen der Dogmatik I, 1955, 510ff – Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie (mit Beitr. von GvRad, GBornkamm, HvCampenhausen, APortmann u. a.), o. J. – CAKeller, »Existentielle« und »heilsgeschichtliche« Deutung der Schöpfungsgeschichte, ThZ 11, 1956, 10ff – GJacob, Himmel ohne Gott, 1959 (1960[2]) – OPlöger/WKasch/EKinder, Art. Schöpfung, EKL III, 1959, 831ff – HBenckert, Schöpfung und Geschichte, EvTh 20, 1960, 433ff – KHBernhardt, Zur Bedeutung der Schöpfungsvorstellung für die Religion Israels in vorexilischer Zeit, ThLZ 85, 1960, 821ff – PBrunner, Gott, das Nichts und die Kreatur, KuD 6, 1960, 172ff – WKreck, Schöpfung und Gesetz, KidZ 15, 1960, 369ff – Mensch und Kosmos (Ringvorlesung Theol. Fak. Zürich), 1960 – CMEdsman u. a., Art. Schöpfung, RGG V, 1961[3], 1469ff – SHerrmann, Die Naturlehre des Schöpfungsberichtes, ThLZ 86, 1961, 413ff – FMerkel, Die biblische Urgeschichte im kirchlichen Unterricht, in: Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen, Festschr. GvRad, 1961, 141ff – GGloege, Schöpfungsglaube und Weltbild, in: Vom Herrengeheimnis der Wahrheit, Festschr. HVogel, 1962, 158ff – FLämmli, Vom Chaos zum Kosmos, I/II, 1962 – FLau, Theologie der Schöpfung gleich Theologie überhaupt?, in: Luther Jahrbuch 29, 1962, 44ff – WAndersen, Jesus Christus und der Kosmos, EvTh 23, 1963, 471ff – FBuri, Gott und seine Schöpfung, ThZ 19, 1963, 273ff – HJonas, Zwischen Nichts und Ewigkeit, 1963 – KHMiskotte, Wenn die Götter schweigen, 1963 (1966[2]; Stichwort »Schöpfung«) – HSchwantes, Schöpfung der Endzeit. Ein Beitrag zum Verständnis der Auferweckung bei Paulus, 1963 – HJKraus, Schöpfung und Weltvollendung, EvTh 24, 1964, 462ff – WHSchmidt, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, WMANT 17, 1964 (1967[2]) – EWürthwein, Chaos und Schöpfung im mythischen Denken und in der biblischen Urgeschichte, in: Zeit und Geschichte, Dankesgabe an RBultmann, hrsg. v. EDinkler, 1964, 317ff – GAltner, Schöpfungsglaube und Entwicklungsgedanke in der protestantischen Theologie zwischen Ernst Haeckel und Teilhard de Chardin, 1965 – WDantine, Schöpfung und Erlösung, KuD 11, 1965, 33ff – GWHLampe, Die neutestamentliche Lehre von der Ktisis, KuD 11, 1965, 21ff – AELoen, Säkularisation. Von der wahren Voraussetzung und angeblichen Gottlosigkeit der Wissenschaft, 1965 – HWildberger, Das Abbild Gottes, Gen 1,26–30, ThZ 21, 1965, 245ff; 481ff – GAltner, Charles Darwin und Ernst Haeckel, Theol. Stud. 84, 1966 – CWestermann, Genesis, BKAT I, 1966ff –

SMDaecke, Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie, 1967 – GEder/HOepen/APortmann/GvRad, Naturwissenschaften und biblische Welterkenntnis, 1. Folge, 1967 (Weltgespräch 3) – HRohrbach, Naturwissenschaft, Weltbild, Glaube, 1967 – PStuhlmacher, Erwägungen zum ontologischen Charakter der καινὴ κτίσις bei Paulus, EvTh 27, 1967, 1ff – CWestermann, Zum hermeneutischen Problem des Redens von Schöpfer und Schöpfung, ThLZ 92, 1967, 243ff – KHSchelkle, Theologie des NT I (Schöpfung, Welt, Zeit, Mensch), 1968 – WDMarsch, Zukunft, 1969, 57ff, 69ff, 139ff – CWestermann, Neuere Arbeiten zur Schöpfung, 1969 (= Verkündigung und Forschung, 1) – PSchoonenberg, Bund und Schöpfung, 1970 – CWestermann, Schöpfung, 1970 – HWBeck, Weltformel contra Schöpfungsglaube, 1972.

Schrift

γραφή

γράφω *[graphō]* schreiben · γράμμα *[gramma]* Buchstabe, Dokument · γραφή *[graphæ]* Schrift, Inschrift, Urkunde · ἐγγράφω *[engraphō]* eintragen · ὑπογράφω *[hypographō]* unterschreiben, vorzeichnen

I 1) Die Wurzel γραφ- *[graph-]* hat die Grundbedeutung *einritzen, eingraben* (verwandt mit dt. *kerben*) und zwar als Ornament, Nachricht, Brief, Liste, Vorschrift. Das Material kann verschiedenartig sein: Stein, Holz, Metall, Wachs, Haut. In seiner urspr. Bedeutung findet sich γράφω *[graphō]* bei Homer (Il. 17,599). Bei Herodot (4,36) erscheint das Wort für das *Zeichnen* von Linien auf Karten, bei den Gelehrten des 3. Jh. vChr für das Zeichnen mathematischer Figuren. Schon Homer gebraucht γράφω *[graphō]* vom *Einritzen* von Zeichen auf ein Täfelchen als eine Art Brief (Il. 6,169); als *Schreiben* im eigentlichen Sinn kommt es seit Hdt. allg. vor, in der abgeleiteten Bedeutung *vorschreiben, anordnen* seit Pindar. Durch die Praxis, eine schriftliche Anklage einzureichen, kommt γράφω *[graphō]* in der Gerichtssprache zu der Bedeutung *anklagen* (Plato Eutyphro 2b).

2) γέγραπται *[gegraptai]*, γεγραμμένον *[gegrammenon]* ist das *schriftlich Fixierte*, die *geltende Norm*, vor allem im Rechtsbereich (Demosth. 58,24; Plato Leg. VI,754c). Das Kompos. ἐγγράφω *[engraphō]* meint bes. das feierliche *Eintragen* in Urkunden oder öffentliche Listen. ὑπογράφω *[hypographō]* bedeutet *unterschreiben*, dann *vorzeichnen;* nach Plato (Prot. 326d) zieht ein Lehrer die Linien für die Buchstaben der Kinder vor.

3) Das Nomen γραφή *[graphæ]* hat zunächst die verbal-abstrakte Bedeutung des *Schreibens, Zeichnens, Malens*, dann auch die konkrete: *Schrift, Inschrift, Brief* (seit dem 4. Jh. vChr allg.), *Erlaß;* in Papyri des 3. Jh. auch *Liste;* bei Plato meint es das geschriebene *Gesetz* (Leg. XI,934c). γράμμα *[gramma]* bezeichnet a) das Ergebnis der Tätigkeit, bes. da, wo der Gegensatz zum gesprochenen Wort betont werden soll; gelegentlich b) die Tätigkeit selbst, dann aber auch c) die Fähigkeit des Schreibens. Es kann stehen für den einzelnen *Buchstaben* (Hdt. V,58f), aber auch für *Schriften, Briefe, Dokumente*. Der Plur. γράμματα *[grammata]* wird zur Bezeichnung von *Elementarkenntnissen*, dann *Literatur* und *Wissenschaften*. In der hell. Zeit wird der Begriff der »heiligen Schriften« wichtig: Tempelurkunden, Zauberbücher und hermetische Lit., auch kaiserliche Briefe und Erlasse, die als göttlich gelten. Die Autorität von Geschriebenem führt schon in klassischer Zeit zur Abfassung von erklärenden Scholien, bes. bei den Schriften Homers.

II Das in LXX gegen 300mal belegte Verb γράφω *[graphō]* ist fast durchweg für das hebr. *kātab, schreiben*, eingetreten. Spuren der urspr. Bedeutung zeigen sich noch in der Verwendung für Siegelstecherarbeit am Kultgewand des Hohenpriesters (Ex 39,30) und dem heidnischen Brauch, sich Zeichen in die Haut zu ritzen (Lev 19,28; dazu Ez 9,4); grundsätzlich ist aber die Bedeutung *schreiben* vorauszusetzen. γραφή *[graphæ]* (etwa 40mal) steht immer für Formen von *kātab* im Sinne von (*heilige*) *Schrift, geschriebener Erlaß, Schriftarten* (verschiedener Sprachen), *Brief;* nur einmal (2Chr 24,27) für *midrasch, Erklärung*. γράμμα *[gramma]* (26mal) entspricht meist dem hebr. *spr*, seltener *ktb* oder *dbr*. Es hat den Sinn von *Schrift, Schriftstück, Brief, Buch*.

1) Die 22 Buchstaben der altkanaanäischen Schrift (ausschließlich Konsonanten), die Israel schon im Lande vorfand, wurden auf Steine gemeißelt (Ex 32,16; Meša-Stein um 840 vChr; Siloa-Inschrift um 700 vChr) oder gemalt (Dtn 27,3.8; Jos 8,32), auf Tonscherben geritzt oder mit Tinte geschrieben (Ostraka von Lachisch, Samaria, Arad), auf Holz gekerbt oder gemalt (Dtn 6,9; Jes 8,1; Ez 37,16), später vor allem auf Leder oder Papyrus geschrieben; sie wurden in Schulen gelehrt (dazu Jes 28,9ff). Zwischen dem 4. und 2. Jh. drang mit der aram. Sprache allmählich auch die aram. Schrift, die sog. Quadratschrift, in Israel vor. ZZt des zweiten Tempels scheint sie sich allg. durchgesetzt zu haben (nur in ihr ist Jod der kleinste Buchstabe: Mt 5,18), jedoch wurde auch bei in Quadratschrift ausgefertigten Texten die altkanaanäische Schrift zur Schrei-

bung des (nicht gesprochenen) Gottesnamens verwendet (in Bibelzitaten des Hab-Kommentars von Qumran: 1QpHab 6,14; 10,7.14; 11,10). Erhalten ist sie ferner auf Münzen der Makkabäerzeit und der Aufstände von 66 und 132 nChr, ein Zeichen messianischer Erfüllung, Wiederkehr der Urzeit.

Der Zweck des Schreibens kann sehr verschieden sein. So werden in der Bibel erwähnt: Losstäbe (Num 17,17f), Briefe (2Sam 11,14f; 2Kön 10,1.6; Schmähbrief Sanheribs 2Chr 32,17), Listen (Landaufzeichnung Jos 18,8f), Kaufverträge (Jer 32,10ff), Scheidebriefe (Dtn 24,1.3), Rechtssätze und Erlasse (Ps 149,9; 1Sam 10,25; Est 8,8; 9,23), göttliche Gebote (Dtn 17,18; 27,3; 31,9). Die Aussprüche Jeremias wurden von seinem Schüler Baruch nach des Meisters Diktat aufgeschrieben (Jer 36,4).

2a) Theol. Beobachtungen. Das wichtigste Schreiben der Bibel gilt den Geboten Gottes. Der Kern dieses Gebotes, das Zehnwort, wurde nach biblischem Bericht von Gott selbst in die auch von ihm gefertigten Steintafeln gegraben (Elohistischer Bericht: Ex 24,12; 31,18; 32,16; so auch im Dtn: 4,13; 5,22; 9,10). Neben und in diesen Bericht schiebt sich aber ein zweiter (Jahwistische Überlieferung), nach dem → Mose auf Geheiß Gottes schreibt (Ex 34,1a.4.27f). Diese beiden Berichte hat das Dtn harmonisiert (10,1ff; Ex 34,1b scheint von daher eingedrungen). Weiterhin heißt es, daß Mose (Ex 24,4) die gesamten Rechtssatzungen des Gottesbundes in ein Buch (Bundesbuch: Ex 20,22 bis 23,33) schreibt. Die hier erkennbare Abstufung der Dignität setzt sich darin fort, daß die übrigen Bestimmungen über das heilige Zelt und den Priesterdienst (Ex 25–31) Mose von Gott nur mündlich überliefert werden. → Gebot; → Gesetz.

Außer in diesem zentralen Komplex von der Gebotsübergabe wird freilich auch an anderen Stellen von Gott gesagt, daß er selber schreibe: Er führt ein Buch, in das er die Bewährten einschreibt und aus dem er ihre Namen wieder tilgen kann (Ex 32,32). Er schreibt – in bildhafter Verwendung – sein Gebot in die Herzen der Menschen (Jer 31,33; dazu Dtn 6,6).

Das Schreiben des Gebotes ist so wichtig, daß Israel befohlen wird, es nicht nur mündlich weiterzusagen und zu lehren, sondern es nun auch selbst konkret an die Türpfosten der Häuser und als Denkzettel zu schreiben, die an Stirn und Arm gebunden werden (Dtn 6,8f; dazu Spr 3,3). So dient das Geschriebene zum Gedächtnis und Zeugnis (Ex 17,14; Hab 2,2; Dtn 6,8). Die Kraftgeladenheit des Schriftwortes kann sogar magisch wirken (Fluchwasser: Num 5,23f). Geschriebenes Wort, das übertreten wird, kann zukünftigen Tages zum Zeugnis wider die Frevler (Jes 30,8; ähnlich Dtn 31,19), aber da, wo es erfüllt wird, auch zum Bürgen werden (Dtn 27,3).

b) Überlieferung und Auslegung. Geschriebenes hat hohe Autorität, die von Späteren ehrfürchtig zitiert wird (2Kön 14,6; 2Chr 23,18; Esr 3,2; Neh 10,34f; 2Makk 10,26). Selbst auf außerkanonische Bücher wird in der Bibel verwiesen (2Sam 1,18; häufig in Kön und Chr). In weiteren Zitaten und Anspielungen innerhalb der Bibel können die Anfänge einer Schrifterklärung wahrgenommen werden. So ist das Dtn zT. eine Wiederaufnahme der vorhergegangenen Bücher in neuer Aussageform (ähnlich werden Kön in Chr wieder aufgenommen); hier spricht nicht mehr Gott direkt, sondern durch Mose zu Israel. Eine Art Schriftbeweis findet sich für das Bilderverbot (Ex 20,4 in Dtn 4,9–24, bes. V. 15). Auch die Propheten reden Gottes Wort zu Israel, indem sie sich auf seine überlieferten Verheißungen und Geheiße beziehen und sie für eine veränderte Gegenwart neu deuten (Jer 7,4).

c) Durch die Reform Josias 621 vChr wurde das Dtn heilige Schrift. Nach Tempelzerstörung und Exil hat Esra in der Mitte des 5. Jh. das »Gesetz des Himmelsgottes«, das wohl mit dem Pentateuch identisch ist, im Judentum in Kraft gesetzt. Er trug den Titel *Sopher, Schreiber*, als Kanzleisekretär am persischen Hof; später wurde dies als »Schriftgelehrter« gedeutet, weil er als Begründer der Schriftgelehrsamkeit galt. In der folgenden Zeit fand die Sammlung, Anordnung und Schlußredaktion der ges. heiligen Schriften statt, jedoch setzten sich die Streitigkeiten um die Kanonizität einiger Bücher (Ez, Hhld, Spr, Pred, Est) bis ins 1. Jh. nChr fort. Um 80 wurde im Lehrhaus zu Jawne die Zahl der Bücher auf 24 festgelegt, gruppiert in die drei Abteilungen *torā, Weisung; n°wiim, Propheten; k°tuwim, Schriften* (abgekürzt *tanach*, jüd. Bezeichnung der hebr. Bibel). Josephus (Ap. 1,8) und Talmud (BB 14b) stimmen sachlich darin überein.

Die kanonisierte Schrift wurde nun aktualisiert, da ihre Lesung (→ Buch, Art. ἀναγινώσκω) neben dem Gebet seit Esra Hauptbestandteil des Gottesdienstes war. Ja, es scheint, daß die Verlesung der Weisung Anlaß zu den ersten Versammlungen eines Wortgottesdienstes gewesen ist (Neh 8). Neben *katūw* (*Geschriebenes*) ist *mikra* (*Gelesenes*) daher ein häufiger Name für die Bibel. Für die Lesung des Pentateuch gab es einen Zyklus von 7, dann von 3 Jahren; schließlich wurde der einjährige babylonische Zyklus allg. Brauch. Schon in vorchristl. Zeit wurde diese Lesung mit einem Abschnitt aus den prophetischen Büchern abgeschlossen (Megillā 4,4 und dazugehörige Gemarā; vgl. Lk 4,17; Apg 13,15). Diese *Haphtarā* sollte eine Beziehung zum Schriftabschnitt oder zur Bedeutung des Tages haben. Schon früh schloß sich eine Auslegung an, eine Art Predigt, die bei allen jüd. Gruppen im Gottesdienst eine wichtige Funktion hatte.

d) Mit der Verdrängung des Hebr. durch das Aram. in der Umgangssprache ergab sich die Notwendigkeit, die verlesenen Abschnitte zu übersetzen. Entsprechend mußte in der hell.

Diaspora ins Griech. übertragen werden. Neben dem Vorleser stand der *Meturgemān*, der eine freie, erklärende Übers. vortrug. Dadurch entstanden Targume in vielen Sprachen, in deren Gebieten jüd. Gemeinden lebten. Die innere Verwandtschaft solcher Targume zeigt sich etwa in der Ähnlichkeit der Methode der griech. Übertragung des Aquila mit dem etwas späteren bedeutendsten aram. Targum des Onkelos, das auch dessen Namen trägt.

Die bedeutendste all dieser Übersetzungen ist die LXX, die seit dem 3. Jh. vChr in Alexandria mit der Übers. des Pentateuch begonnen und wohl im 2. Jh. abgeschlossen wurde – teils wortgetreu, teils in freier, targumartiger Wiedergabe. In ihr wurde der hebr. Text in die Vorstellungsformen des Griechentums übertragen, wobei oft konkret gegenwärtig Gemeintes als Verheißung in die Zukunft transponiert wurde. Die LXX ist dann zur Bibel der Christen geworden (zu den weiteren Bibelübers.en vgl. die Artikel in den Sachlexika). Alle jüd. Gruppen hatten die gleiche Bibel und die gleiche Geschichtssituation zur Grundlage; aber je von ihrer bestimmten Dogmatik und Erfahrung her haben sie verschiedene Folgerungen daraus gezogen. Damit ergaben sich nebeneinander viele legitime Möglichkeiten für Geschichtsvollzug und Bibelverständnis innerhalb Gesamt-Israels.

3) Judentum nach dem Abschluß des at. Kanons

a) Bei Philo und Josephus, den wichtigsten Schriftstellern der jüd.-hell. Symbiose, zeigt sich ebenfalls die ganze Bedeutungsbreite der Wortgruppe. γραφή *[graphæ]* wird sowohl im urspr. Sinn (Philo Vit. Mos. 1,287), dann als *Inschrift* (Jos. Ant. 15,417), als *Gemälde* (Philo Vit. Mos. 1,158), endlich auch in juristischer Bedeutung gebraucht (Philo Vit. Mos. 2,203). ἐγγράφω *[engraphō]* in urkundlichem Gebrauch haben ebenfalls beide Schriftsteller (Philo Conf. Ling. 109; Op. Mund. 143; Jos. Ant. 17,226; Bell. 1,625). »Heilige Schrift« (Sing. und Plur.) für die Bibel ist bes. bei Philo häufig (Congr. 34.90); γράμμα *[gramma]* ist parallel gebraucht (Vit. Mos. 2,290.292). Philo sucht in seinen großen Kommentaren die jüd. Bibel mit der griech. Philosophie in Einklang zu bringen. Für Anfänger behält er zwar eine wörtliche Auslegung bei, die aber nur die Grundlage bildet für die allegorische Auslegung, die den eigentlichen Sinn der Schrift aufdeckt. Die Methode dieser Überhöhung ist in der griech. Mytheninterpretation und in der essenischen Auslegung vorgebildet, berührt sich aber auch mit dem Midrasch derselben Zeit im Land Israel. Philo hat mit seinen Schriften weniger auf das spätere Judentum als auf die Kirchenväter gewirkt. Im Geschichtswerk des Josephus (in Ant.) ist für den biblischen Zeitraum der altüberlieferte Text paraphrasiert.

b) In der Gemeinde der Essener, die eine verhältnismäßig große Bibliothek hinterlassen hat, ist das Schreiben, das Geschriebene bes. wichtig. Einen breiten Raum nehmen die verschiedenen Anlässe ein, aus denen in der Schreibstube von Qumran, die durch Ausgrabungen bekannt geworden ist, Buch geführt wurde. Aufschlußreich für die endzeitliche Naherwartung sind die symbolischen Inschriften auf den Kriegsgeräten (1QM 3,2ff.13ff; 5,1; 6,2f; 9,14f). Wie schon die Väter als Teilhaber am ewigen Bund *eingeschrieben* waren (CD 3,3f; ähnlich Jub 30,19ff), so werden die Bewahrten der Gemeinde entsprechend ihrem Gehorsam vor Gott *eingeschrieben* in ein »Buch des Gedächtnisses« (CD 20,19). Konkret werden die Mitglieder *eingeschrieben* nach ihrer Abstammung (CD 14,4ff) und nach einem jährlich neu festgesetzten Rang (1QS 5,23f); sie können daher geradezu als *Eingeschriebene* bezeichnet werden (1QS 6,10f.26).

In Qumran ist als heilige Schrift ein Kanon vorausgesetzt, der als Fundament des Neuen Bundes gilt (1QS 7,1; CD 5,2f; 7,15ff) und dessen Studium auch in der Nacht, in der sich die Forschenden wachenweise ablösten, weitergeführt wurde (dazu 1QS 6,7f). Der Umfang dessen, was als heilige Schrift galt, war hier weiter als der etwas später von Pharisäern festgelegte Kanon. Die essenische Überlieferung weicht zT. von der pharisäischen ab und hat (wohl auf Grund gemeinsamer exilszadokidischer Tradition) Ähnlichkeit mit samaritanischer Tradition und mit der LXX. Außer der Bibel wird in Test XII als γραφή *[graphæ]* auch das Buch Henoch zitiert (dazu Lev 14,1; Naph 4,1; Seb 3,4, wo das Mose-Wort Dtn 24,9 als Ausspruch Henochs angeführt wird). Als heilige Schrift galten hier auch ein »Buch der Einteilungen der Zeiten nach ihren Jubiläen und (Jahr-)Wochen« (CD 16,3f; wohl das Jubiläenbuch), ein »Buch der Betrachtung für Priester und Richter« (CD 10,6; 13,2) und ein »Buch der Bestimmung« (1QM 15,5).

Durch das Leben mit der Bibel sahen die Glieder der Essener-Gemeinden die Ereignisse ihrer Zeit schon in der Schrift vorgezeichnet und vorhergesagt, weshalb sich häufig der Beweis findet: »wie geschrieben steht« (1QS 5,15; 8,14; CD 1,13; 5,1f; 7,18ff). Noch deutlicher ist dies in ihren Bibelkommentaren. Dabei wird jeweils eine Stelle aus der als inspiriert geltenden Bibel zitiert, es folgt die Formel *pischro (die Auslegung dessen ist)*, dann die Auslegung, nicht in wörtlichem oder geschichtlichem Verstand, sondern den geheimnisvoll-gegenwärtigen Sinn ergründend, der sich nur Forschenden erschließt, die heiligen Geistes teilhaftig sind (1QH 14,12f; 16,1ff). Es finden sich aber auch targum- bzw. midraschartige Paraphrasen wie das Genesis-Apokryphon oder die Florilegien, in denen Bibeltexte verschiedener Herkunft mit verbindenden Worten zu einer thematischen Einheit gefügt werden, während die gemeindeeigenen Psalmen (Hodajot) von Anklängen der Bibel durchwoben sind. Die Auslegungsmethoden der Essener entwickelten sich aus der täglichen gottesdienstlichen Schriftlesung, die Stück für Stück von einem Kundigen erklärt wurde (dazu Philo Q. P. L. 81f).

c) In der Lit. des pharisäischen Judentums wird *kātab* mit seinen Nebenformen häufig für das *Schreiben* von Testamenten, Scheidebriefen und sonstigen Urkunden gebraucht, vor allem aber für das Schreiben von Bibelrollen und Phylakterien (Pergamentstreifen mit Bibeltexten – Dtn 6,4–9; 11,13–21; Ex 13,1–10.11–16 – für die Gebetskapseln), das große Sorgfalt erforderte. Zur Einführung von Zitaten wird auch in hebr. Texten häufig der aram. Ausdruck *ktiw* verwendet; das aram. *dikhtiw* entspricht dem griech. γέγραπται γάρ *[gegraptai gar], denn es steht geschrieben;* häufig wird auch *schænnæ·æmar, wie gesagt ist,* gebraucht, bei weiteren Zitaten wechselweise mit *dikhtiw*. *Kᵉtiw* bedeutet auch die *überlieferte Schreibung* eines Wortes im Gegensatz zu seiner Lesung (*Kᵉrē*), die eine neue Deutung der Stelle ermöglicht. *Katūw*, das aus dem part. pass. entstandene Subst., bedeutet die einzelne Bibelstelle oder die Schrift als Ganze, verbunden mit verschiedenen Verben, bes. solchen des Aussagens. Die Schrift kann nun sogar personifiziert sein; sie kommt, spricht, lehrt, verkündet. Der Plur. *Kᵉtuwim, Schriften,* wird wie *katūw* für die ganze heilige Schrift gebraucht, ist aber häufig auch Bezeichnung für deren dritte Abteilung im Unterschied zu den beiden ersten (Weisung und Propheten). *Kᵉtāw* bedeutet real das *Geschriebene*, die *Schrift* selber, aber auch das *Schriftstück* oder *Buch. Heilige Schriften, kit·wē-hakōdesch,* wird parallel zum einfachen *kᵉtuwīm* verwendet; es entspricht weithin den ἱερὰ γράμματα *[hierą grąmmata]* und γραφαὶ ἅγιαι *[graphai hagiai]* im NT (2Tim 3,15; Röm 1,2).

Wichtig ist, daß Gott an Neujahr die Menschen zum Leben oder Tod in sein Buch schreibt (Rosch Haschana 16b), worauf der traditionelle jüd. Neujahrswunsch für eine gute Einschreibung zurückgeht.

Von großem Interesse war für die Gelehrten des Pharisäertums die Schrift auf den Gebotstafeln. So heißt es Genr 1[2b], die Weisung sei vor der Welt, also ohne Mitwirkung von Menschen, erschaffen worden. Im einzelnen machte Gott (nach Pesachim 54a) Schriftform, Schreibzeug und Tafeln dafür am Vorabend des Schabbat. Rabbi Chisda legte (Schabbat 104a) das Wort »die Schrift war eingegraben« (Ex 32,16) so aus, daß die Tafeln auf der Vorder- und Rückseite lesbar waren, weil die Schrift ganz durchgegraben war; Samech und Schluß-Mem, durch ein Wunder gehalten, fielen trotzdem nicht heraus. Das Wort *eingegraben* (*charūt*) konnte, anders vokalisiert, auch *Freiheit* (*cherūt*) gelesen werden: das Zehnwort (der Gebote) ist und bewirkt Freiheit. Dem entspricht, was Rabbi Jehoschua, Levis Sohn, folgert: »Es gibt für dich keinen Freien, außer dem, der sich mit dem Studium der Weisung beschäftigt« (Abot 6,2).

Schriftliche Weisung, *torā schæbbikhtāw*, wird im Pharisäismus unterschieden von der mündlichen Weisung, *torā schæbbᵉal-pæ* (Schabbat 31a). Es gilt das Gebot (Gittin 60b): »Die Worte der Schrift darfst du nicht auswendig hersagen, und die mündliche Lehre darfst du nicht der Schrift übergeben«. Nachdem die Bibel durch Übers. an die Völker der Welt preisgegeben war, hüteten die pharisäischen Meister die mündliche Weisung als das eigentlich Jüdische. In dieser Gleichbewertung der mündlichen Tradition mit der schriftlichen, die zusammen als die eine Weisung galten, bestand nach Josephus (Ant. 13,297f) der Hauptunterschied in der Lehre zwischen Pharisäern und Sadduzäern. Trotzdem wurde schon relativ früh auch die mündliche Lehre aufgeschrieben; die Mischna Rabbi Jehudas, des Fürsten, ging ihrerseits auf schriftliche Mischna-Sammlungen zurück.

In den Schulen der Pharisäer wurde Wert darauf gelegt, daß schon die kleinen Kinder begannen, die Schrift zu lernen, dann den Bibeltext und endlich seine Auslegung: den *pschat*, die wörtliche Bedeutung einer Stelle, und den *drasch*, der aus dem Verlangen entstand, für bestehende Gebräuche und Gebote eine biblische Autorisation zu finden, wofür im 1. und 2. Jh. Regeln entwickelt wurden. Dem Bibeltext entlang wird in der ausgedehnten Midrasch-Lit. der Sinn für die Gegenwart entfaltet. Die Bedeutung einer Stelle wurde in lehrhafter demokratischer Diskussion gesucht und – soweit es die Normierung des Lebens betraf – nach jeweiliger Mehrheit festgelegt.

Die im ganzen frühjüd. Schrifttum wahrzunehmende scheinbare Unbekümmertheit des Zitierens der Schrift hat ihren Grund einmal in der Variationsbreite der Textüberlieferung, zum anderen in der Freiheit, einen Text gemäß dem Grund und Ziel der Theol. der jeweiligen Gemeinde umzubilden, eine Freiheit, für die jede Gemeinde mit gleichem Recht den heiligen Geist in Anspruch nahm. Die Verschiedenheit der Auslegung innerhalb des Gesamtjudentums führte zu einer Konkurrenz, die vom partnerschaftlichen Gespräch bis zur feindlichen Polemik reichte. Auch das NT hat an der ganzen Weite dieses Prozesses Anteil.

III 1a) Im NT kommt das Verbum γράφω *[graphō]* mit seinen verschiedenen Formen etwa 180mal vor, wovon knapp die Hälfte auf die Bibel Bezug nimmt. In rund 70 Fällen handelt es sich um eine Einführungsformel, der dann jeweils ein Bibelzitat als »Beweis« folgt. In der Reihe der Variationen der Verbformen, Partikel und Adverbien lassen sich einige Besonderheiten feststellen: häufig wird durch die Formel καθὼς γέγραπται *[kathōs gegraptai], wie geschrieben steht,* die aus der LXX übernommen ist (so bei Synopt., in Röm, 1/2Kor), die Norm zur Geltung gebracht. Lukas hat eine Vorliebe für γεγραμμένον *[gegram-*

mẹnon] und bes. für πάντα τὰ γεγραμμένα *[pạnta ta gegrammẹna], alles was geschrieben ist,* (Lk 18,31; 21,22; Apg 13,29; je mit »erfüllen« bzw. »vollenden« verbunden, → Fülle, Art. πληρόω; dazu Joh 15,25). Johannes bevorzugt das part. perf. γεγραμμένον ἐστίν *[gegrammẹnon estịn], geschrieben ist,* womit er das Bleibende des geschriebenen Wortes betont. Mit γράφω *[grạphō]* verbunden ist manchmal der Name der schreibenden Person oder des betreffenden Buches (Joh 1,45; Lk 24,44).

Parallel zu γράφω *[grạphō]* wird im NT oft λέγω *[lẹgō], sagen,* gebraucht, was, wie im pharisäischen Judentum, ein direktes Angesprochensein durch die Schrift zum Ausdruck bringen kann. Bes. Matthäus hat bei seiner typischen Formel ἵνα πληρωθῇ *[hịna plærōthæ], damit erfüllt werde,* stets ergänzt τὸ ῥηθὲν *[to rhæthẹn], das Gesagte,* (ὑπό- *[hypọ]* oder διά *[dịa], von* bzw. *durch*). Auch Johannes verbindet πληρόω *[plærọō], erfüllen,* mit λόγος *[lọgos], Wort,* bzw. γραφή *[graphæ], Schrift.* Im Hebr werden die Schriftzitate meist mit Verben des Sagens eingeleitet oder ohne Übergang in den Kontext eingestellt; die Offb hat neben solch letzteren Zitaten viele bloße Anklänge.

In weiteren 17 Fällen folgt kein ausdrückliches Zitat, sondern wird nur allg. auf die Schrift (fast immer als ganze) verwiesen. Mehr als die Hälfte davon sind Stellen in den Synopt. (dazu Apg 13,29), die (ausgenommen Lk 21,22) Leiden, Sterben und Auferstehen des Menschensohnes bzw. seines Vorläufers (Mk 9,13) als in der Bibel vorausgesagt hinstellen. Johannes läßt die Schrift direkt auf Jesus hinweisen (1,45; 5,46). Die betreffenden Stellen bei Paulus (Röm 4,23f; 15,4; 1Kor 9,10; 10,11; dazu 4,6) betonen — in genauer Entsprechung zum exegetischen Verfahren in Qumran — den Bezug der alten Schriften auf die Gemeinde der Gegenwart.

Im profanen Sinne wird γράφω *[grạphō]* nur vereinzelt gebraucht: Jesus *zeichnete* in den Sand (Joh 8,6.8); Paulus *schrieb* Sätze mit eigener Hand, bes. am Schluß der Briefe, um deren Inhalt dadurch zu bekräftigen (Gal 6,11; 2Thess 3,17; Phlm 19; dazu 1Kor 16,21; Kol 4,18). Der stumme Zacharias *kritzelte* den Namen seines Sohnes auf ein Täfelchen (Lk 1,63). Im Gleichnis wird der Schuldschein *umgeschrieben* (Lk 16,6f). Ein *Empfehlungsschreiben* ist erwähnt, ein *Brief* an den Statthalter und ein geplanter *Brief* an den Kaiser (Apg 18,27; 23,25; 25,26). Das Kompositum ἐπιγράφω *[epigrạphō]* erscheint im Bericht von einer Altaraufschrift in Athen, dann von einer Kaisermünze und schließlich von der Kreuzesinschrift (Apg 17,23; Mk 12,16; 15,26).

b) Indem die kanonisierte heilige Schrift mit ausdrücklichen Zitaten, Anspielungen oder allg. Hinweisen und Umschreibungen zur Erbauung und Belehrung herangezogen und ausgelegt worden ist, formte sich eine selbständige T r a d i t i o n , die — vollends durch schriftliche Fixierung — zur neuen Autorität werden konnte (nach Kol 4,16 und 1Thess 5,27 wurden auch christl. Schriften im Gottesdienst verlesen). Daher wurde der Akt des Schreibens gelegentlich betont; manche Autoren bezogen sich auf ihr eigenes Schreiben, etwa um die Gemeinde der Liebe zu versichern (2Kor 2,4), um die Wahrheit der Botschaft zu verbürgen (Lk 1,3f; Phil 3,1; 1Joh 2,21; 5,13; Offb 19,9), um zu erinnern (Röm 15,15; 2Petr 3,1), zu ermahnen (1Kor 4,14; 5,9.11; 1Petr 5,12), zu bezeugen (Joh 21,24; 1Petr 5,12) und um Glauben zu wecken (Joh 20,30f).

Häufig und belangreich ist γράφω *[grạphō]* im Buch der Offenbarung; wie sonst in der Apokalyptik, so erhält auch hier das Geschriebene einen geradezu s a k r a m e n t a l e n C h a r a k t e r . Darum muß, wer seiner Verheißung nicht verlustig gehen will, diese Schrift ohne Zutun und Abstrich (ver)lesen und hören (1,3; 22,18f), diktierte doch der Menschensohn selbst dem Seher die Sendschreiben an die sieben Gemeinden (1,10ff; Kap. 2 und 3). Die siebenfach versiegelte Apokalypse ist innen und außen beschrieben (5,1); das Lebensbuch des Lammes enthält die Namen derer, die gerettet werden (13,8; 20,15; 21,27). Der auf dem weißen Pferde reitende Messias trägt einen geheimnisvollen Namen, auch den Königs- und Herrentitel an sich geschrieben (19,12.16). Der großen Hure ist ebenfalls ein solch geheimnisvoller Name angeschrieben (17,5). Die beiden Hauptgestalten — Lamm und

Tier – kennzeichnen ihre Nachfolger an Stirn und Hand, wo Juden die Gebetsriemen anlegen, die das Bekenntnis der Einzigkeit Gottes beinhalten (14,1; 13,16; 22,4; dazu Dtn 6,4.8). Die Bewährten nehmen die Unheilszeichen nicht an, vielmehr erhalten sie einen Stein, auf dem ein neuer Name geschrieben ist (20,4; 2,17). Wie die Tore der Stadt als Aufschrift die Namen der zwölf Stämme tragen, so stehen auf den Tempelpfeilern (das sind eben die Bewährten) der Name Gottes, des Menschensohnes und der heiligen Stadt (21,12; 3,12). – Neben dem eigenen und neuen Schreiben bleibt jedoch für alle Apokalyptik (Qumran, Mk 13 par, Offb) das Zitieren altgeheiligter Schriften wichtig, so daß weitere Partien durchwoben und bestimmt sind von Leitworten. Gerade weil hier geschichtliche Erfahrung fehlt, bedarf es einer Bindung, wie sie Vision und Audition immer in der Entfaltung der Tradition gefunden haben.

In Verbindung mit ἐγγράφω *[engraphō]* begegnet die gesamtjüd. Vorstellung vom Himmelsbuch, in das die Namen der Bewährten eingetragen worden sind (Lk 10,20; → Buch, Art. βίβλος), dann auch das Bild einer von Gott an Menschenherzen zur Beteuerung seiner Liebe verfertigten Inschrift; entsprechend sieht Paulus die Gemeinde als einen Christus-Brief, nicht mit Tinte geschrieben (2Kor 3,2; → Buch, Art. ἐπιστολή). Das Wort von den Geboten, die in Herz und Sinn geschrieben sind (Jer 31,33), war allen Juden wichtig (im NT bes. in Hebr 8,10 und 10,16 zitiert: v. l. γράψω *[grapsō]*; ἐπιγράψω *[epigrapsō]*; dazu Röm 2,15: γραπτός *[graptos]*). *Öffentlich ausgeschrieben, amtlich bekanntgemacht* (eine andere Deutung für προγράφω *[prographō]* ist *vor Augen malen*) hat Paulus Jesus als den Gekreuzigten (Gal 3,1). Dieser Leidende gilt als ὑπογραμμός *[hypogrammos]* (1Petr 2,21), *Vorbild*, dem nachgefolgt werden soll.

c) Das Nomen γραφή *[graphæ]* wird im NT 51mal – fast durchweg absolut, wechselweise im Sing. und Plur. – gebraucht und meint entweder eine Einzelstelle, die dann meist zitiert ist, oder einen thematisch begrenzten (aber nicht näher bestimmten) Teil der Schrift (1Kor 15,3f; Apg 17,2.11; 18,28) oder auch die Schrift als ganze (Apg 18,24; Röm 15,4; 2Tim 3,15). Gelegentlich wird γραφή *[graphæ]* näher bestimmt: heilige, prophetische, inspirierte und übrige Schrift (Röm 1,2; 16,26; 2Tim 3,16; 2Petr 3,16).

2) Die »Schrift« im NT ist weithin identisch mit der jüd.-griech. Bibel. Gelegentlich ist der Begriff aber weiter gefaßt, indem bekannte Pseudepigraphen (Jud 14f zitiert äthHen 1,9, Jud 9 vielleicht AssMos) und unbekannte Stellen zitiert werden (Joh 7,38 und Jak 4,5 mit γραφή *[graphæ]*; ähnlich 1Kor 2,9 mit γέγραπται *[gegraptai]*, vielleicht 1Kor 9,10 mit ἐγράφη *[egraphæ]*; dazu Eph 5,14; Lk 11,49), die den Verfassern als heilige Schriften galten.

a) Neben solcher weiten, allg. jüd. Lit. wächst spezifisch Christliches als gleichwertige Autorität heran: zu den alten prophetischen Schriften ist in der Heilszeit die neue Offenbarung getreten (Röm 16,26; ähnlich in Qumran 1QpHab 2,7ff; 7,1ff). In 1Tim 5,18 wird zuerst Dtn 25,4 als »Schrift« zitiert, woran sich, nur durch καί *[kai]*, *und*, verbunden, ein Spruch anschließt, der als Jesuswort bekannt ist (Lk 10,7). Selbst wenn das zweite Zitat nicht mehr unter den Begriff der Schrift gefaßt wäre, drückt sich in der unmittelbaren Nachstellung doch ein dazugehöriges Neues aus. Hier bahnt sich eine Entwicklung an, in deren Verlauf das Wort Jesu (Joh 2,22 als γραφή *[graphæ]* in 2Clem 2,4 zitiert), dann auch die Paulusbriefe (2Petr 3,16) als selbständige Autorität neben die alten heiligen Schriften traten.

b) In den heiligen Schriften hat Gott durch seine Propheten die Frohbotschaft vorhergesagt (Röm 1,2); jetzt, in der Zeit des Heils, werden bzw. sind sie erfüllt (etwa Mt 26, 54.56; Lk 4,21; Joh 13,18; 19,24.36), letztgültig erfüllt (Joh 19,28). Die Schrift kann nicht aufgelöst werden (Joh 10,35; dazu Mt 5,17). Wie im pharisäischen Judentum wird die Schrift oft als Person begriffen, die gleichsam an Gottes Statt spricht (Joh 7,42; Röm 9,17; Gal 4,30; Jak 2,23; 4,5) und befragt wird (Apg 17,11); sie sieht voraus und weissagt (Gal 3,8; 2Petr 1,20), richtet und tröstet (Gal 3,22; Röm 15,4), ihr wird Glauben ge-

schenkt (Joh 2,22). Die Schrift wird selbst zum Mittel, Menschen zu vervollkommnen (2Tim 3,16f). Sie ist Gegenstand der Forschung, wird gelesen und ausgelegt (Mt 21,42 par; Joh 5,39; Lk 24,27.32); auf Grund ihrer kann ein Dialog entstehen (dazu Apg 17,2); mit ihr kann bewiesen und widerlegt werden (Apg 18,28), sie kann aber auch verdreht werden (2Petr 3,16); die einen kennen und verstehen sie, die anderen nicht (Apg 18,24; Mt 22,29 par; Lk 24,25; Joh 20,9), ein Vorwurf, der freilich auf Gegenseitigkeit beruhte.

c) γράμμα *[gramma]* wird an 8 Stellen (im Plur.) konkret gebraucht mit deutlicher Tendenz zum Profanen und Rechtlichen. Es bedeutet *Buchstaben* (Gal 6,11; Lk 23,38 v. l.), *schriftlichen Bescheid* (Apg 28,21) und *Schuldschein* (Lk 16,6); ferner *Gelehrsamkeit* (Joh 7,15; Apg 26,24), die bei Juden *Schriftkundigkeit* meint, schließlich die *Schriften Moses* (Joh 5,47) und allg. die *heiligen Schriften* (2Tim 3,15). Die restlichen 6 Stellen zeigen, daß Paulus den Begriff vor allem übertragen gebraucht – parallel zu νόμος *[nomos]*, → *Gesetz*, und antithetisch zu πνεῦμα *[pneuma]*, → *Geist*. Wohl in formaler Angleichung an πνεῦμα *[pneuma]* wird γράμμα *[gramma]* darum in diesen Zusammenhängen (mit Ausnahme von 2Kor 3,7) im Sing. verwendet. Die Tendenz, γράμμα *[gramma]* und πνεῦμα *[pneuma]* einander gegenüberzustellen – im Profangriech. und bei Jeremia (31,31–33) angelegt –, wurde von Paulus in ein System gebracht (weshalb Röm 2,27.29; 7,6; 2Kor 3,3.6 und 17 als innere Einheit zu fassen sind):

γράμμα *[gramma]*	πνεῦμα *[pneuma]*
Buchstabe	Geist
in Stein gelassen	ins Herz geschrieben
mit Tinte auf steinerne Tafeln	mit Geist auf fleischerne Tafeln
→ Gesetz	→ Freiheit
Beschneidung (konkret)	Beschneidung des Herzens
→ alt	→ neu
→ Tod	→ Leben

Die konsequente Durchführung des Gegensatzes zeigt deutlich, daß es sich hier um ein polemisches Schema handelt (dazu weiter unten).

3a) Schriftverständnis

Die ersten Christen waren Juden unter Juden; darum war für sie die Bibel wie für alle anderen Juden »heilige Schrift«: Grund, Norm und Ziel des Glaubens und Lebens. In ihr begegnete das lebendige Gotteswort, das – durch Interpretation als personhafte Anrede erfahren – in dieser Gestalt zunächst mündlich weitergegeben und mit erstaunlicher Gedächtniskraft festgehalten worden ist. Zu verschiedenen Zeiten und aus verschiedenen Anlässen wurde mündliche Tradition gesammelt und schriftlich fixiert. Was immer auch der Grad an Geformtheit war – vom Augenblick der Schriftwerdung an ist Überlieferung (→ Lehre) ein bleibend gegenständliches, Menschen überdauerndes Zeichen und Zeugnis, das von jeder Generation neu erfahren werden kann. Der Prozeß der steten Aneignung der Schrift verläuft in einer starken Spannung einerseits zwischen Schrift und Leben, andererseits zwischen den verschiedenartigen Deutungen durch einzelne Gruppen, denn die Schrift wurde nach der jeweiligen Geschichtserfahrung betrachtet, zugleich aber das Erleben der Geschichte nach dem Wort der Bibel geformt. Da diese Interpretation nach dem Glauben aller jüd. Gemeinden im Geiste Gottes geschah, stand das in der Deutung Erschaffene als Geoffenbartes in gleicher Dignität neben dem Alten: so entstand neben der hebr. Bibel einerseits die Mischna, andererseits das NT, das mit seiner Christologie eine Analogie und zugleich eine Überbietung des »Alten Testamentes« sein sollte.

b) Die Methoden der Interpretation können an den Bibelzitaten verfolgt werden, deren Abweichungen kaum zufällig sind, obwohl häufig mündlich zitiert wurde: Textvarianten stehen im Dienste der Deutung, so wenn Texte im Wortlaut verän-

dert, verkürzt oder midrasch-artig erweitert, wenn Zitate aus verschiedenen Zusammenhängen unter einem Stichwort verbunden oder ineinander verschmolzen, andere sogar ins Gegenteil verkehrt sind. Hinweise gibt auch die verwendete Textform, war doch die Gestalt des Textes damals noch fließend. So zeigen nt. Zitate manchmal Verwandtschaft mit Textformen, wie sie später dann den Übers.en Theodotions, Aquilas und Lucians zugrundelagen; aram. Targume kommen Texten nahe, die Paulus und Matthäus gebrauchten (letzterer vergleicht gelegentlich mit dem hebr. Text; dem LXX-Text am nächsten scheinen die Zitate in Lk-Apg und Hebr zu stehen).

4) Theologie der Schrift

Die vielfältigen Bibelzitate des NT sind nicht schmückende Zutat, sondern Fundament. Auf Leitworten der hebr. Bibel baut sich das NT auf. Der Übergang von Anspielung zu Zitat ist oft fließend, wie auch Zitate ohne Einführungsworte neben anderen sich finden, die formelhaft eingeleitet werden. Die Formeln (wie etwa: die Schrift sagt; auch: Mose, David, Jesaja sagte, schrieb, prophezeite, mahnte, rief) sind weithin allg. jüd. Gut; das Besondere christl. Bestimmtheit zeigt sich vor allem in den Sätzen, die auf »Erfüllung« der Schrift, also auf eine Verwirklichung des Verheißenen weisen. Solche Hervorhebung des biblischen Textes war für die missionarische Anknüpfung bei Juden wichtig und wurde dann auch von Christen für die Mission unter den Heiden übernommen.

a) Bes. jedoch in der Auseinandersetzung mit dem Judentum hat der »Schriftbeweis« seine Kraft und Ausdehnung erhalten. Er ist das hauptsächlichste Mittel der Apologie. Jüd. Gegnerschaft der christl. Verkündigung veranlaßte bes. Matthäus zur Erweiterung des überlieferten Stoffes durch ausdrückliche Schriftzitate. Vor allem die Leidensgeschichte wurde mit alter jüd. Tradition verbunden, weil sich zumeist an ihr die Geister schieden. Nach innen, aber vor allem nach außen hin, war die Art des Leidens und Sterbens Jesu das große Problem; durch den Schriftbeweis konnte aber der Verzagtheit und den Zweifeln gewehrt und zugleich der gegnerische Angriff abgewehrt werden: was hier geschah, war für Christen weder Zufall noch Katastrophe, sondern — wie bes. die Psalmen zeigen — Gottes längst gefaßter Plan. An der Häufung von Zitaten werden als weitere Schwerpunkte der innerjüd. Auseinandersetzung die Fragen nach Herkunft und Autorität Jesu sichtbar. Bei Matthäus durchziehen die Hinweise, daß die Schrift erfüllt sei, schließlich leitmotivartig das ganze Buch.

b) Dieser eigentliche Schriftbeweis mit seinem Zeugnis von der Erfüllung der Verheißung betont aber nicht nur die Kontinuität, sondern zugleich die Zäsur zwischen der alten und der neuen Ära. Ähnlich einschneidend empfanden die Essener die Geschichte des »Lehrers der Gerechtigkeit«, während bei den hillelitischen Pharisäern selbst die Katastrophe der Tempelzerstörung die Kontinuität ihres Schriftverständnisses kaum berührte. Die Erscheinung Jesu bewirkte bei Christen, daß die Schrift für sie neue Wichtigkeit erhielt, indem sie einen bisher unbekannten Sinn offenbarte: Matthäus, Paulus und Johannes, aber auch die anderen nt. Schriftsteller sahen den Weg Jesu in der Bibel vorausdargestellt. Wie weit auch immer Jesus sich selbst so von der Schrift her bestimmt wußte, — jedenfalls hat die glaubende Gemeinde ihr »Leben Jesu« nicht nur nach mündlicher Überlieferung, sondern auch »gemäß den Schriften« konzipiert, die doch als seinet- und ihretwegen geschrieben verstanden worden sind.

c) Je tiefer die Zäsur empfunden wurde, desto mehr konnte der Schriftbeweis auch zur Waffe der Polemik werden, was die Trennung vom übrigen Judentum wiederum verschärfte. Wenn sich Paulus etwa (2Kor 3) auf Ex 34 bezog, dann besteht zwar eine formale Gemeinsamkeit, inhaltlich aber eine Abgrenzung vom Gegner, wie die Gegensatzpaare γράμμα *[gramma]* — πνεῦμα *[pneuma]* (dazu oben) zeigen: Zusammengehöriges wird auseinandergerissen, die gegnerische Position bewußt ins Negative gewendet und dadurch verächtlich gemacht. In einer Polemik ähnlich wie in Qumran (Licht — Finsternis) wird hier den Andersgläubigen auf dem Boden derselben Schrift aller Wert abgesprochen. Es kann sogar

so aussehen, als ob den Gegnern der nun entleerte gemeinsame Ursprung allein überlassen bliebe.

So steht das NT in einer dauernden Spannung: einerseits hebt es die Autorität der hebr. Bibel (bzw. der LXX) stark hervor und läßt sie andererseits vor dem Anspruch des neuen Evangeliums nahezu verschwinden. Diese in der geschichtlichen Situation bedingten und von ihr notwendig hervorgerufenen Spannungen ließen jedoch eine Synthese entstehen. Das Wissen um die Einheit in der Spannung kommt bes. in der Typologie zum Ausdruck, bei der (ähnlich wie bei Essenern und Pharisäern) in der Erfüllung einer Verheißung wiederum die Verheißung einer noch größeren Erfüllung gesehen wird. Der geschichtliche Wert der Vorbilder wie Adam, Abraham, Mose, Elia, Tempel, Opfer muß nicht aufgelöst werden, wenn diese von Christus überboten werden. Ein neues Ziel wird durch ihn gesetzt, das den alten Weg der Geschichte Gottes mit seinem Volk weiterführt. *R. Mayer*

Lit.: WBacher, Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur, 1899 (Nachdruck 1965) – OMichel, Paulus und seine Bibel, 1929 – GSchrenk, Art. γράφω etc., ThWb I, 1933, 742ff – OSchmitz, Das Alte Testament im Neuen Testament, in: Wort und Geist, Festgabe KHeim, 1934, 49ff – LGoppelt, Typos. Die typologische Deutung des Alten Testamentes im Neuen, 1939 – JWDoeve, Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts, 1954 – HJKraus/HWSurkau, Art. Bibelkritik, EKL I, 1956, 454ff – HJKraus/ChrMaurer, Art. Bibelwissenschaft, EKL I, 1956, 489ff – HJStoebe/ENestle/WWiesner, Art. Bibelkanon, EKL I, 1956, 448ff – EEEllis, Paul's Use of the Old Testament, 1957 – GBauer jun., Art. Schriftbeweis, EKL III, 1959, 846ff – OBetz, Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte, WUNT 6, 1960 – FFBruce, Biblical Exegesis in the Qumran Texts, 1960 – GvRad, Theologie des Alten Testaments II, 1960 (1968[5]), 329ff – CWestermann (Hrsg.), Probleme alttestamentlicher Hermeneutik, ThB 11, 1960 (1968[3]) – BGerhardsson, Memory and Manuscript, 1961 – FHesse u. a., Art. Schriftauslegung, RGG V, 1961[3], 1513ff – EStauffer, Jesus und seine Bibel, in: Abraham, unser Vater, Festschr. OMichel, 1963, 440ff – MKähler, Aufsätze zur Bibelfrage, ThB 37, 1967 – MRese, Die Rolle des AT im NT, Verkündigung u. Forschung 2, 1967, 287ff – RMayer, Geschichtserfahrung und Schriftauslegung, in: Die hermeneutische Frage in der Theologie, hrsg. v. OLoretz und WStrolz, 1968, 290ff – IChristiansen, Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien, 1969 – KKünkel, Ist die Schrift mehr als die Summe ihrer Texte?, ZThK 66, 1969, 481ff – FMildenberger, Texte – oder die Schrift?, ZThK 66, 1969, 192ff – FHahn, Das Problem »Schrift und Tradition« im Urchristentum, EvTh 30, 1970, 449ff – JWirsching, Was ist schriftgemäß?, 1971 – PBrunner, Schrift und Tradition nach evangelischer Lehre, Zeitwende 44, 1973, 248ff.

Schuld

Im Unterschied zu dem aktivischen Charakter der → Sünde handelt es sich bei der Schuld mehr um ein passivisches Verfallensein an die übergeordnete Instanz eines Gerichtshofes menschlicher oder göttlicher Art. Schuld ist also ein juristisch-forensischer Begriff. Das wird am deutlichsten bei ἔνοχος *(ęnochos)*, dem term. techn. der Gerichtssprache, der das *Schuldigsein* eines Angeklagten vor Gericht feststellt. αἰτία *(aitia)* legt den Akzent auf den Grund bzw. die Ursache, die zur Beschuldigung führt. Die Bedeutungsbreite der Wortgruppe ἐλέγχω *(elęngchō)* reicht dagegen weit über den juristischen Bereich hinaus: vom logischen Beweis über das gerichtliche Überführen bis zum allg. Zurechtweisen. Im AT und NT hat der allg. antike Schuldbegriff durch die Beziehung zu Jahwe bzw. dem Vater Jesu Christi eine Personalisierung und Radikalisierung erfahren.

→ Gerechtigkeit; → Vergebung; → Versöhnung.

αἰτία

αἰτία *(aitia)* Grund, Ursache, Schuld · αἴτιος *(aitios)* verantwortlich, schuldig · αἴτίωμα *(aitiōma)* Beschuldigung · ἀναπολόγητος *(anapologętos)* unentschuldbar

I αἰτία *(aitia)* meint den *Grund* als *Beweggrund* eines Gedankens oder einer Handlung, kausal zu verstehende *Ursache* oder *Veranlassung* einer Sache, eines Ereignisses oder Phänomens. In der

griech. Philosophie taucht das Wort erstmalig in Berichten über die Gedanken Anaximanders (Mitte des 6. Jh. vChr) auf. Seit dem 5. Jh. (zB Aristot.) wird es auch zum feststehenden Begriff für den *Ursprung*, die *Ursache* von Naturphänomenen.

Jedoch wird αἰτία *[aitia]* nur selten im guten oder neutralen Sinne gebraucht (vgl. schon Pape, Gr.-dt. Wörterbuch, 1849). Meist hat die Vokabel den Sinn von *Beschuldigung, Anklage* oder *Vorwurf* (Aischyl., Plut. u. a.), indem der Hergang eines Geschehens samt der es auslösenden *Schuld* dargestellt wird. Ebenso hat αἰτίωμα *[aitiōma]*, das sich erst seit Apg findet und im klassischen Griech. seit Aischyl. als αἰτίαμα *[aitiama]* belegt ist, die Bedeutung von *Beschuldigung eines Übeltäters*. αἴτιος *[aitios]* kennzeichnet das Vorliegen eines *schuldhaften Verursachens*. Das hier mitbehandelte Kompositum ἀναπολόγητος *[anapologætos]* deutet im vorliegenden Zusammenhang auf die Aussichtslosigkeit einer Verteidigung vor Gericht hin; es findet sich erst im 2. Jh. vChr (zB Polyb.) und bedeutet *ohne Entschuldigung*.

II 1) Der Sprachgebrauch von αἰτία *[aitia]* in der LXX ist einheitlich. Das Wort findet sich – abgesehen von 3 Übersetzungen in sekundären Hss. – 21mal, davon aber 18mal ohne hebr. Äquivalent (außer Weish 17,12) in den Apokryphen, 13mal allein in 1–4 Makk. Bis auf 4Makk 1,16, wo philosophisches *Verursachen* den Gedanken bestimmt, hat jede αἰτία *[aitia]*-Stelle in LXX mit einem Ereignis zu tun, das – allg. ausgedrückt – auf die Schattenseite des Lebens gehört: Kampf (2Makk 4,42), Götzendienst (Weish 14,27), Tod (Weish 18,18; 1Makk 9,10), Sinnenlust (ZusDan 14). Der Begriff wird ebenso wie im Profangriech. kaum im guten Sinne gebraucht, sondern als term. techn. in irregulären Situationen oder im Gerichtsprozeß.

2) Die übrigen at. Stellen bestätigen das. In Gen 4,13 steht beim Jahwisten unter Verwendung des Begriffes *'awōn, Verbrechen:* »Meine (nämlich Kains) Schuld (LXX αἰτία *[aitia]*) ist zu groß«. Die schuldhafte Tat und ihre Strafe als unausweichliche Folge hängen für ihn kausal zusammen. (Vgl. auch GvRad, Theol. I, 265.)

Hi 18,14 hat eine Sentenz über den unweigerlich in todbringende Seuche hineingeratenden Frevler. Hier verwendet LXX in ihrer vom hebr. Text abweichenden Übers. zur Beschreibung des Todes als quasi »majestätischer Schicksalsschluß« αἰτία *[aitia]*.

Schließlich stellt Spr 28,17 fest, daß jemand »aus Ursache der Blutschuld« (= Mord; im Hebr. *'aschaq*) in Unsicherheit zum Grab hintreibt.

3) αἴτιος *[aitios]* steht, außer in 6 apokryphen Stellen, wo es *schuldig geworden* meint, nur 1Sam 22,22. Dort erklärt David, er sei »schuldig am Tode« bestimmter Priester. ἀναπολόγητος *[anapologætos]* und αἰτίωμα *[aitiōma]* kommen in LXX nicht vor.

III Im NT ist die Wortgruppe nicht sehr häufig vertreten: αἴτιος *[aitios]* und αἰτίωμα *[aitiōma]* nur je 1mal in Hebr bzw. Apg, αἰτία *[aitia]* 20mal, und zwar nur in den Evgg., der Apg und Hebr.

1) Einige Stellen verwenden αἰτία *[aitia]* in rein kausalen Verbindungen: *aus diesem Grunde, deshalb* geschieht etwas; zB gibt die blutflüssige Frau den Grund für ihr Berühren Jesu an (Lk 8,47); fragt Petrus nach dem Grund eines Besuches (Apg 10,21); sind Großmutter und Mutter für Timotheus Grund bes. Erinnerung (2Tim 1,6); ähnlich 2Tim 1,12; Tit 1,13; Hebr 2,11. Das Subst. αἴτιος *[aitios]* bezeichnet in Hebr 5,9, hier im positiven Sinne gebraucht, Christus als den *Urheber* ewigen Heils für alle, die ihm gehorsam werden.

2) In einer zweiten Gruppe von Stellen erscheint αἰτία *[aitia]* in Verbindung mit gerichtlichen Beschuldigungen und mit Klagen, die gegen jemanden vorgebracht werden. Mt 19,3, in der Pharisäerfrage nach Ehescheidung »aus jeder Ursache«, wird die Scheidung als deren zwingende Folge behauptet, während Jesu Antwort einen Neuanfang in der gestörten Ehe ermöglicht. (In V. 10 meint αἰτία *[aitia]* soviel wie *Sache, Zusammenhänge*, wobei möglicherweise auf eine konkurrierende Parallelität zwischen Ehe und Jüngerschaft, der Frau und dem Herrn angespielt wird.) Apg 22,24; 23,28; 25,18.27 geht es im Prozeß gegen Paulus jedesmal darum, den eigentlichen Beweggrund, die *Ursache* der gegen ihn erhobenen Anschuldigungen ans Licht zu bringen bzw. festzustellen, daß diese nicht erkennbar sind. Apg 25,7 hat für solche unbeweisbaren Anklagen das Subst. αἰτίωμα *[aitiōma]*, *Beschuldigung* (nur hier im NT). Ähnlich ist der Gebrauch von αἰτία *[aitia]* im Bericht vom Demetrius-Aufstand (Apg 19,40): Anklage droht wegen dieses Aufruhrs, für den man über keinen vertretbaren, erklärenden *Anlaß* verfügt.

3) Eine dritte Gruppe handelt von der Veranlassung zum Todesurteil.

a) Die Kreuzes-Inschrift nennt die Todes»ursache« für Jesu Hinrichtung (Mt 27,37; Mk 15,26). Dem Vorbeikommenden wurde damit sichtbar: Zu dieser Hinrichtung mußte es »zwangsläufig« kommen durch den von Jesus erhobenen Herrschaftsanspruch. Daß sein Weg jedoch unter dem »Muß« eines weit darüber hinausgehenden Ratschlusses Gottes stand (→ Notwendigkeit, Art. δεῖ), ist die Botschaft der Evgg. Apg 13,28 wird dieser Tötungs»anlaß« in einer Paulus-Rede ebenfalls erwähnt und als nach menschlicher Justiz ungerechtfertigt bezeichnet.

b) In dem mit juristischem Gedankengut durchsetzten Bericht der Verhandlung vor Pilatus findet sich dessen wiederholte Feststellung, er fände keine todeswürdige Schuld an Jesus (mit αἰτία *[aitia]* bei Joh 18,38; 19,4.6; mit αἴτιον *[aition]* in Lk 23,4.14.22). Daher wiegt in der Darstellung der Evgg. die Todesforderung des Volkes über den Unschuldigen um so schwerer (→ Kreuz, Art. σταυρός III,1). In gleichartiger Verwendung vgl. auch → ἔνοχος *[enochos]*, *schuldig*.

c) Apg 28,18 erwähnt die Anklage eines Kapitalverbrechens, die gegen Paulus erhoben war. Weil jedoch kein zureichender Anlaß (αἰτία *[aitia]*) vorlag, wollten die Römer ihn vor ungerechtfertigtem Todesurteil retten.

4) Die Verwendung unserer Begriffsgruppe im AT und im NT weist auf die Verantwortung des Menschen für sein Handeln samt den sich daraus ergebenden Folgen hin. Dies verdeutlicht ebenfalls das im Römerbrief des Paulus zweimal vorkommende ἀναπολόγητος *[anapologetos]*, das das Unentschuldbarsein im rechtsgültigen Verständnis meint. Die Gottlosen haben unter eschatologischem Aspekt keine Entschuldigungsmöglichkeit. Sie stehen unter Gottes vernichtendem → Zorn (Röm 1,20). Überhaupt vermag kein Mensch vor Gott je irgendeine Entschuldigung vorzubringen (Röm 2,1). Jeder, der Heide wie der Jude, ist von Rechts wegen dem Tod verfallen und damit — wie der Gedankengang in Röm 2 weiterführt — gänzlich angewiesen auf Gottes freie und »grundlose« → Gnade und Güte in Jesus Christus. E r nahm unsere Verurteilung zum Tode auf s i c h und hat u n s dadurch wahrhaftig »entschuldigt«. Die theol. Zuspitzung darauf, daß Christus solches erleiden »mußte«, spiegelt die konsequente Verwendung dieser Begriffsgruppe wider. *F. Thiele*

ἐλέγχω

ἐλέγχω *[elengchō]* überführen · ἔλεγχος *[elengchos]* Beweis, Überführung · ἐλεγμός *[elegmos]* Überführung · ἔλεγξις *[elengxis]* Zurechtweisung

I 1) ἐλέγχω *[elengchō]* ist seit Homer belegt (zB Il. 9,518; Od. 21,424), urspr. wohl — wie das Subst. ἔλεγχος *[elengchos]*), *Schmähung* — in der Bedeutung *tadeln, schmähen*, dann im Sinn von *prüfen, untersuchen, einer Sache auf den Grund gehen* (vgl. ThWb II,470,A2). Bei Platon (Soph. 241d; 529a; Gorg. 570c; Phaid. 273c u. ö.) und Aristoteles (De Sophisticis Elenchis 1,165a2; 10,171 a2.4 ἔλεγχος u. ö.) bezeichnet ἐλέγχω *[elengchō]* das logische Darlegen eines Sachverhaltes mit dem Ziel, die gegnerischen, meist sophistischen Argumente zu *widerlegen*. Daraus entwickelt sich die Hauptbedeutung *überführen, widerlegen* (zB Democr., Fr. 60,222; Zeno, Fr. 41). In der Stoa wird der Begriff vom intellektuellen in den ethischen Bereich philosophischer Seelsorge verlagert: Epiktet bemüht sich um Zurechtweisung der praktischen Lebensgrundsätze (Diss. I,26,17; II,1,32; 14,20; 26,4; III,9,13; 23,33 u. ö.). Auch Philo (Spec. Leg. III,54; IV,6.40 u. ö.) und Josephus (Bell. 7,330.447 u. ö.) reden häufig vom *Zurechtweisen*, das den Menschen von ihrem eigenen Gewissen, dem Logos, der Wahrheit oder von Gott widerfährt. In den hell. und jüd. Schriften taucht schließlich der Gedanke der Zurechtweisung wieder auf, so daß sich die Bedeutung *tadeln, strafen* (Appian. Bell. Civ. 5,28; Diod S 13,90,4) ergibt und ἐλέγχω *[elengchō]* in inhaltliche Nähe zu παιδεύω *[paideuō]* bzw. παιδεία *[paideia]*, dem Grundbegriff griech. → Erziehung und Bildung, gerät.

2) Eine entsprechende Bedeutungsvielfalt hat auch das seit Pindar geläufige Subst. ἔλεγχος *[elengchos]*. Es bedeutet a) *Beweis* (Demosth. 44,15; Plato, Gorg. 471e; bes. Aristot. De Soph. El. 1, 165 a2), b) *Überführung* (BGU 1138,13, Epigr. Graec. 814), c) *Zurechtweisung, Tadel, Rüge* (Philo,

Rer. Div. Her. 76). Die in LXX und im NT gebräuchlichen Subst.e ἐλεγμός *(elegmos)* und ἔλεγξις *(elengxis)* begegnen hauptsächlich in hell. Zeit und haben demzufolge meistens die Bedeutung *Überführung* bzw. *Zurechtweisung*.

In LXX übers. ἐλέγχω *(elengchō)* ganz überwiegend das Hifil von *jākach: zur Rechenschaft ziehen, zurechtweisen;* ἔλεγχος *(elengchos)* gibt meist das entsprechende Subst. *tōkachat* wieder: *Vorwurf, Zurechtweisung*. Es ist bemerkenswert, daß die Wortgruppe in dieser Bedeutung hauptsächlich in späteren Schriften des AT (Hi, Pss, Spr) und in den Apokryphen (Weish, Sir) belegt ist. – ἐλεγμός *(elegmos)* hat Jes 37,3 und 50,2 die Bedeutung *Schelten, Schmähen, Schmach*. Num 5,18f.23f.27 übers. LXX das Bitterwasser des Ordals mit der schwierigen Formulierung ὕδωρ τοῦ ἐλεγμοῦ *(hydōr tou elegmou), Wasser des Schmähens*. ἔλεγξις *(elengxis)* kommt nur Hi 21,4 und 23,2 vor als Übers. des hebr. *sīᵃch, Anliegen, Klage*. II

1) In den Geschichtsbüchern begegnet ἐλέγχω *(elengchō)* gelegentlich in profanen Zusammenhängen: Wegen einer Brunnenstreitigkeit stellt Abraham Abimelech, den König von Gerar, zur Rede (Gen 21,25); in der Auseinandersetzung zwischen Jakob und Laban sollen die Verwandten Recht sprechen (Gen 31,37) etc. In diesen Fällen charakterisiert ἐλέγχω *(elengchō)* die Klärung einer existentiellen, nicht intellektuellen (s. o. I,1) Streitfrage.

2) In der prophetischen Verkündigung hat das Verb rechtlichen Charakter, wie aus der Zusammenstellung mit den Begriffen Gerechtigkeit und Gericht erhellt. Vorausgesetzt ist dabei offenbar die Aufgabe der Priester, Israel Recht zu sprechen und Weisung zu geben (Hos 4,4; Ez 3,26; vgl. Am 5,10; Jes 29,21). Negativ spricht die prophetische Gerichtsankündigung von der *Überführung* (Jer 2,19) und dem Tag der *Heimsuchung* (Hos 5,9), den Jahwe über sein abtrünniges Volk bringen wird. Positiv ist in den Heilsworten von dem Recht der Elenden (Jes 11,3f) und der hilfreichen *Weisung* die Rede, die Jahwe den Völkern zuteil werden lassen wird (Jes 2,4; Mi 4,3).

3) Ihren eigentlichen Ort hat die Wortgruppe in der Weisheitsliteratur, hauptsächlich mit der Bedeutung *Zurechtweisung, Strafe*. Einerseits bittet der Psalmbeter um Bewahrung vor göttlicher Strafe (Ps 6,1), andererseits wird die von Jahwe oder gerechten Menschen widerfahrende Zurechtweisung als Hilfe und Wohltat empfunden (Ps 141,5; Hi 5,17). Diesen Gedanken entfaltet vor allem die Spruchweisheit. Während der Gottlose Zurechtweisung weder annimmt noch verdient, ist der Weise für sie dankbar, weil er in ihr die Liebe Jahwes erkennt (Spr 9,7f; 3,11f; 29,15). Wie die verschiedentliche Parallelisierung von ἐλέγχω *(elengchō)* und παιδεύω *(paideuō)* (Spr 3,12 ersetzen Aquila und Symmachus ἐλέγχει *(elengchei)* durch παιδεύει *(paideuei)*; 15,12; Sir 18,13) bzw. ἔλεγχος *(elengchos)* und παιδεία *(paideia)* (Spr 6,23) zu erkennen gibt, kommt die Wortgruppe in der Weisheitslit. in die Nähe des stoischen Bildungs- bzw. Charakterideals (vgl. dazu vRad, Theol. AT, I,429ff): Der Fromme wird durch Zurechtweisung und Züchtigung erzogen, den rechten Weg des Lebens zu gehen (Spr 6,23; 5,12ff; 19,25; Sir 18,13).

4) Auf Grund der Mahnung Lev 19,17 »Zurechtweisen sollst du deinen Nächsten« spielt die Zurechtweisung im Judentum einerseits als Gebot der Nächstenliebe, andererseits als verdienstvolle Leistung eine wichtige Rolle (Sifre zu Lev 19,17; Jer. Sanh. 21b; Pesikta Kah 25.163b; Einzelheiten bei St.-B. I,787ff). Bes. Bedeutung hat die Zurechtweisung in den Qumrantexten. Wer seinen Bruder bei einer Gesetzesübertretung beobachtet, hat ihn zu *tadeln*, und zwar zunächst vor Zeugen (CD 7,2). Wenn diese Zurechtweisung nichts hilft, muß der Fall der Gesamtgemeinde vorgetragen werden, die dann gegen den Sünder vorgeht (1QS III,6).

Die Wortgruppe begegnet im NT einerseits in den Evgg. (bes. Joh), andererseits in den späteren, nicht paulinischen Briefen (bes. Past.). Wie im AT fällt das Hauptgewicht der Belege nicht auf die frühen (Mk und Paulus verwenden die Wortgruppe – bis auf 1Kor 14,24 – nicht), sondern auf die späteren Schriften der 2. und 3. literarischen Generation. III

1) Im Johannesevangelium bedeutet ἐλέγχω *(elengchō)* – der prophetischen Gerichtsverkündigung vergleichbar (s. o. II,2) – das *überführende Aufdecken* der Sünde, das als negative Kehrseite zum rettenden göttlichen Offenbarungswerk gehört (Joh 3,20; 16,8; vgl. auch Eph 5,13; Jud 15). Der Inhalt des Überführens wird mit περί *(peri)* c. Gen. angegeben (Joh 8,46 Sünde; 16,8ff Sünde, Gerechtigkeit und Gericht; vgl. Luk 3,19 illegitime Ehe; Jud 15 Werke der Gottlosigkeit).

2) Bes. häufig begegnet ἐλέγχω *(elengchō)* in paränetischen Texten (zB Eph 5,13). Die Pastoralbriefe übertragen dem Gemeindeleiter die Aufgabe, Gemeindeglieder zurechtzuweisen (1Tim 5,20; 2Tim 4,2; Tit 2,15) und Gegner ihres Irrtums zu überführen (Tit 1,9.13). Die entsprechende Tätigkeit wird 2Tim 3,16 ἐλεγμός *(elegmos)*, 2Petr 2,16 ἔλεγξις

[elengxis] genannt. In diesen Zusammenhang gehört auch die Anweisung der Gemeindeordnung Mt 18,15ff, sündigende Gemeindeglieder zunächst unter vier Augen zurechtzuweisen, dann im Beisein von mehreren Zeugen und, falls das nicht fruchtet, den Fall der Gemeinde vorzulegen (vgl. das entsprechende Verfahren in Qumran, s. o. II,4).

3) Daß das hell. geprägte Erziehungsverständnis (s. o. I,1; II,3) auch in das NT Eingang gefunden hat, geht aus der Zitation von Spr 3,11f in Hebr 12,5 und Offb 3,19 hervor, wo jeweils ἐλέγχω *[elengchō]* und παιδεύω *[paideuō]* parallelisiert werden.

4) Schwierigkeiten bereitet das Verständnis von ἔλεγχος *[elengchos]* Hebr 11,1; es kann nur aus dem Kontext der ganzen »Glaubensdefinition« erschlossen werden.

Der Satz gliedert sich in zwei Teile; die 2. Satzhälfte stellt einen komparativischen Parallelismus zum ersten Teilsatz dar: ἔλεγχος *[elengchos]* verstärkt ὑπόστασις *[hypostasis]*, πράγματα οὐ βλεπόμενα *[pragmata ou blepomena]* (*unsichtbare Dinge*) erläutern ἐλπιζόμενα *[elpizomena]* (*Gehofftes*). Die Begrifflichkeit ist unverkennbar hell. geprägt. Das Gefälle der Aussage zielt nicht so sehr auf die subjektive Glaubensüberzeugung (Luther: *Zuversicht, Nichtzweifeln*), als ob der Glaube dem Zukünftigen Realitätscharakter verleihen könnte, sondern vielmehr auf die »Bindung an das Objektive« (Michel 373). Dementsprechend ist ἔλεγχος *[elengchos]* weder subjektiv als Nichtzweifeln noch paränetisch als Zurechtweisung noch intellektuell als Beweis zu verstehen, sondern im Kontext der Theol. des Hebr streng t h e o - logisch als *Überführtsein* von der Macht der von Gott verheißenen zukünftigen Welt, die hier in profangriech. Terminologie als »nicht sichtbare Dinge« bezeichnet wird (zum Ganzen vgl. Michel, zSt., 372ff).

Hebr 11,1 lautet dann: »Es ist aber der Glaube ein Unterpfand für Gehofftes und ein Überführtsein von Dingen, die man nicht sieht«. *H.-G. Link*

ἔνοχος

ἔνοχος *[enochos]* schuldig, einer Sache oder Strafe unterworfen, verfallen, verdammt · ἐνέχω *[enechō]* festhalten

I Die griech. Lit. hat das Adj. ἔνοχος *[enochos]*, abgeleitet von ἐνέχω *[enechō]* (seit Pindar), akt.: *festhalten*, pass.: *festgehalten, unterworfen sein*, seit Platon, Xenoph. und Isocr. Es wird häufig als term. techn. in der Gerichtssprache verwendet: Jemand wird *straffällig* und ist vom Gesetz so *belastet*, daß er bestraft werden muß. Das Forum (Gerichtshof, Gesetze, Menschen oder Götter), dem er schuldig bzw. verfallen ist, wird meist durch eine Dativkonstruktion erläutert (zB Xenoph. Mem. 1,2,64); häufig wird ἔνοχος *[enochos]* auch mit dem Gen. verbunden, der dann das Vergehen (zB Plato, Leg. XI p. 914e) und die Strafe des Angeklagten angibt.

II LXX hat ἔνοχος *[enochos]* 21mal, und zwar in gleicher Bedeutung wie das Profangriech. Der terminologische Gebrauch in LXX meint vorwiegend jemanden, der meist wegen einer Tat der Blutschuld zum Tode *verdammt* wird. ἔνοχος *[enochos]* dient zur Wiedergabe hebr. Formeln, die das Todesurteil zum Ausdruck bringen, zB Gen 26,11; Ex 22,2; Lev 20,9–27 (in Fällen von Sodomie, Inzest, Homosexualität, Wahrsagerei und dergl. »komme ihr Blut über sie«); Num 35,27; Dtn 19,10; Jos 2,19 (Blutschwur der Kundschafter gegenüber Rahab). Jes 54,17 (LXX) meint ἔνοχος *[enochos]* die Schuldigen, die sich zu einem Rechtsstreit gegen Israel erheben.

III Die 10 nt. ἔνοχος *[enochos]*-Stellen bleiben auf dieser Linie.

1) Mt 5,21f wird in dreifacher Steigerung dativisch das jeweilige Forum genannt, vor dem sich ein Gesetzesübertreter zu verantworten hat: κρίσις *[krisis]*, *Lokalgericht*, συνέδριον *[synhedrion]*, *höchstes Landesgericht*, γέεννα *[geenna]*, *Hölle* (hier wird im Akk. gleich der Strafort anstelle des höchsten Richters genannt). Dem Maß der geringen bzw. schwerwiegenden Schuld entspricht das jeweilige Gerichtsforum und die Härte der Bestrafung (vgl. Schlatter zSt.).

2) Jak verwendet in 2,10 ἔνοχος *(ęnochos)* für den Gesetzesübertreter. Jede noch so geringfügig erscheinende einzelne Sünde macht den Menschen »ganz schuldig«, womit er dem Gericht verfällt.

3) Es entspricht den at. Formeln (vgl. II), wenn in dem Mk- und Mt-Bericht über den Prozeß Jesu das Todesurteil mit ἔνοχος *(ęnochos)* formuliert wird. Der Hohepriester sieht den Tatbestand der Blasphemie (→ Schmähen) bei Jesus als erfüllt an und spricht ihn »des Todes schuldig« (ἔνοχος θανάτου ἐστίν *(ęnochos thanatou estin)* Mt 26,66; vgl. Mk 14,64). Die beiden übrigen ἔνοχος *(ęnochos)*-Stellen haben ebenfalls juristischen Charakter.

a) Hebr 2,15 erläutert die Bedeutung des Todes Jesu, der diejenigen befreit, die »verdammt« waren, Sklaven (sc.: von Teufel und Tod) zu sein.

b) 1Kor 11,27 folgert: Wer unwürdig Brot und Kelch nimmt, wird »schuldig« am gegenwärtigen Leib und Blut des Herrn, der sich für den Bruder in den Tod gab. Die Schuld erwächst aus dem gegenteiligen, nämlich dem lieblosen Verhalten zum Nächsten (vgl. Mt 5,21f). Auch hier geht es beim Gebrauch von ἔνοχος *(ęnochos)* um die Entscheidung zwischen Leben und Tod.

4) Ähnlich verbindet Mk 3,29 ἔνοχος *(ęnochos)* mit dem Gen. der Strafe: Wer sich gegen den Heiligen Geist blasphemisch wendet, wird »ewiger Sünde« schuldig sein.

F. Thiele

ZUR VERKÜNDIGUNG V

Die Erfahrung von Schuld, die ein unrichtiges, dh bestimmte Richtlinien verletzendes Verhalten mit sich bringt, dürfte selbst bei bestem Willen keinem Menschen erspart bleiben. Wie das Sterbenmüssen und die Angst ist »die Schuld . . . ein Existential unseres Daseins« (GCondrau, 70). »Ein Schuldbewußtsein bzw. ein Schuldgefühl kann . . . (der Mensch) . . . aber nur dann haben, wenn er 1. ein Gewissen, 2. die geistige Fähigkeit hat, die ihm vermitteln und bewußt werden lassen, daß er außerhalb der Gesetze oder der allg. gültigen Moral sich befindet oder befunden hat« (KHaug, 121). Mit dem Hinweis auf das → Gewissen als die Schuld anzeigende Instanz wird zugleich der individuelle Charakter konkreter Schuld signalisiert. Die Unterschiede in der Gewissensnormierung führen dazu, daß der eine mit gutem Gewissen tut, was der andere als Schuld empfindet.

Für die Praxis der Lebenshilfe (= »Seelsorge«) gilt es, das konsequent zu beherzigen. »Niemand von uns kann zu seinem Freund mit Bestimmtheit sagen: Du bist in dieser oder jener Sache schuldig. Ein solcher Anspruch, objektiv die Schuld festzustellen, ist, kurz ausgedrückt, ein Attentat auf die Person, auf die Autonomie der Person, auf die persönliche Verantwortung eines jeden; eine Verneinung jener psychologischen Wahrheit, daß nur der Betreffende selber erkennen kann, ob er schuldig ist oder nicht, und worin er es ist« (PTournier, 76). Das schließt natürlich keineswegs aus, daß ein anderer mir hilft – wie der Prophet Nathan dem König David (2Sam 12) – mein persönliches Verschulden zu erkennen. Doch kommt auch solche Hilfe nur zum Ziel, wenn sie das eigene Schuldbewußtsein antrifft oder weckt. Letztlich entscheidet das in ganz bestimmter Weise (zB durch die Gesellschaft oder den Willen Gottes) normierte Gewissen des einzelnen über das »Was«, das geschuldet wird.

Daneben hat jede Schuld »einen Gläubiger, dem sie schuldet« (MBoss, 27). Unter diesem Gesichtspunkt lassen sich drei Bezugssysteme unterscheiden, in denen durch Fehlverhalten Schuld entstehen kann: 1) das Verhältnis des Menschen zu sich selbst, 2) die Verflochtenheit des einzelnen mit der Gesellschaft und 3) die Beziehungen zwischen Gott und Mensch. Alle Bereiche sind aufs engste miteinander verzahnt; nur im Rahmen grober Vereinfachung kann man etwa den Psychotherapeuten als bes. für den ersten Bereich zuständig erklären, den Juristen bzw. Soziologen für den zweiten und den Theologen für den dritten.

Am ehesten bewußt wird den Menschen im allg.en die Schuld, die sie anderen Menschen gegenüber auf sich laden. Man braucht dabei freilich nicht bloß an die triebhaften Aggressionen von Neid, Haß, Rache oder Mordlust zu denken. Auch das, was

Hermann Broch in seinem Roman »Die Schuldlosen« als Folge der »Ur-Gleichgültigkeit« anführt, nämlich »die Gleichgültigkeit vor dem Leid des Nebenmenschen (dtv 333, 1965, 262), ist hier zu nennen.

In Gedichten, die sich mit dem Dritten Reich beschäftigen, stößt man zB immer wieder auf Äußerungen eines Schuldbewußtseins, das aus unterlassenem Eintreten für Recht und Menschlichkeit resultiert. »Ich hab es nicht gewollt. / Ich bin doch mitgegangen«, klagt Felix Berner (dtv sr. 20,45). Und Christine Busta fragt sich: »Ich weiß nicht, ob es gut war, daß ich schwieg: / wen Ekel stumm macht, wer's verschmäht hat, sich zu wehren, / ist schuldig, wenn sie Schritt für Schritt das Recht verkehren; / er weckt Gewalt, am Ende brüllt der Krieg« (aaO, 66). Nicht wenige Menschen fühlten sich so mitschuldig an den ungeheueren Zerstörungen des 2. Weltkrieges. Und wie die EKiD 1945 in Stuttgart, so formulierten auch einzelne gewissenhafte Menschen ähnliche Schuldbekenntnisse wie Wolfgang Weyrauch: »Die Stadt ist tot und ich bin schuld daran. / Wir alle haben Schuld« (aaO, 32).

Solche schon im kleineren Bereich von Familie und Betrieb immer wieder aus Lieb- und Verantwortungslosigkeit hervorwachsende Schuld hängt häufig ursächlich damit zusammen, daß die »Schuldigen« bereits im Verhältnis zu sich selbst gestört sind. Die »Ur-Gleichgültigkeit« (HBroch) richtet sich »gegen das eigene Menschtum«. Es ist der Psychologie zu danken, daß sie den Blick auf die existentielle Schuld lenkt, die da entsteht, wo ein Mensch sich selbst, seine Bestimmung verfehlt.

Wer im Verlauf seiner Entwicklung dem Bild, das er von seinen Möglichkeiten hat, gar nicht zu entsprechen vermag, der »hat das unbegreifliche Gefühl von einer ihn belastenden Schuld, aber dieses Schuldgefühl ist völlig verschieden von dem Gefühl, das einen Menschen bedrückt, der sich einer unrechten Tat bewußt ist. Es ist der Ausdruck eines Versagens gegenüber einem Wesentlichen« (VScheffen, 80). Von CGJung her kann man sagen: es sei das Schuldgefühl, das sich aus einem mißglückten Individuationsprozeß ergibt, aus dem gescheiterten Versuch der Selbstfindung. Symptome solcher als Schuld empfundenen Selbstverfehlung sind u. a. »Ich-Verlust, Abhängigkeit, das Zurückschrecken vor der Selbstwerdung, Wandlung und Freiheit« (GCondrau, 69). Daß oft die gesellschaftlichen Verhältnisse, »die nicht so sind« (BBrecht), den Menschen schuldig werden lassen, und zwar sowohl im Sinne einer »Einzeltatschuld« als auch der sog. »Lebensführungsschuld«, zeigt weiter, wie komplex das Schuldphänomen ist.

Für den Christen erschließt das Phänomen der Schuld erst dann seine letzte Tiefe, wenn es vom Bezug des Menschen zu Gott her gesehen wird. Schuld hängt dann immer irgendwie mit der Ur-Sünde (→ Sünde) zusammen, die im Unglauben besteht, darin, daß der Mensch nicht bereit ist, sich von Gott her gestalten und in Frage stellen zu lassen. Wer aber Gott aus seinem eigenen Leben heraushalten will, verfehlt sich selbst. Denn »der Mensch kann nur Mensch sein von Gott her, (er) gewinnt allein von ihm aus die Wahrheit über sich. Und so wäre Unwahrheit in ihrem metaphysischen Kern: der Mensch nimmt sich in seinem Sein von Gott her nicht an. Die Unwahrheit über sich selbst ist die Schuld« (FLeist, 169). Und wie der Unglaube die wahre Selbsterfahrung des Menschen unmöglich macht, so beeinträchtigt er uU die volle Entfaltung der dem Nächsten zugewandten Liebesenergien, so daß man überspitzt wohl sagen kann: »Wer Gott nicht mehr liebt, kann auch seinen Nächsten nicht mehr recht lieben« (AKöberle, 155).

In welcher Form die Schuld auch auftritt, die Auswirkungen sind sich sehr ähnlich. Sind bereits Geldschulden eine unangenehme Sache, wieviel mehr dann die vorher genannten Schulden. Sie bringen Angst und Unruhe. Oft treiben sie den Schuldigen in tiefe äußere und innere Einsamkeit, und nicht selten machen sie ihn physisch regelrecht krank. Manifestierten sich Schuldgefühle früher häufig in Hysterien, so verkriechen sie sich »seit geraumer Zeit . . . in zunehmendem Maße in die Verborgenheit des Leibesinnern und sprechen dann nur noch die Fremdsprache der sogenannten funktionellen Herz- und Magen-Darm-Störungen oder anderer Organneurosen« (MBoss, 16).

Wegen der unangenehmen Begleiterscheinungen von Schuld ist es verständlich, daß die Menschen — wie es schon von Adam und Eva überliefert ist — versuchen, sich um jeden Preis (auch den der neuen Schuld!) zu ent-schuldigen. »Die Last der Schuld ist so unerträglich, daß alle Menschen diesen Reflex der Selbstrechtfertigung zeigen, den die mo-

derne Psychologie unter dem wissenschaftlichen Begriff ›Verdrängung des Gewissens‹ beschreibt, ein Verbannen der Schuld ins Unbewußte, außerhalb des Bewußtseinsfeldes« (PTournier, 116). Freilich führt solche Verdrängung nicht zur Beseitigung der Schuld, denn die abgedrängte Schuld bleibt auch im Unbewußten aktiv. So kann es passieren, daß statt des verdrängten Bewußtseins realer Schuld plötzlich Schuldgefühle auftauchen, für die vordergründig keinerlei Anlaß besteht.

»Ein derartiges unechtes, neurotisches Schuldgefühl liegt zB vor, wenn ein sehr geiziger Mensch sich wegen seines Geizes gar nicht schuldig fühlt, diesen gar nicht zugibt oder gar empfindet, sich aber anschuldigt, nicht oft genug in die Kirche zu gehen oder sich nicht genug die Hände zu waschen, während er dies in Wirklichkeit reichlich tut« (HLindinger, 126).

Das Fatale ist, daß der Mensch auf dem Wege der Schuldverdrängung in der Regel nur zu neuer Schuldanhäufung gelangt. »Immer dann, wenn der Mensch versucht, alle Gefühle der Schuld ganz zu verdrängen, d. i. also: das Gewissen selbst zu verdrängen, muß es zu einer Freisetzung desintegrierter destruktiver Strebungen kommen« (HLindinger, 127). Es werden neue zerstörerische Kräfte frei. Oder — wie Schiller schrieb — »Das eben ist der Fluch der bösen Tat, / Daß sie fortzeugend Böses muß gebären.« Immer tiefer kann ein Mensch sich dabei in die Schuld verstricken.

Bes. kläglich ist das Los des neurotisch Kranken, der sich nicht mehr selbst zu seiner echten Schuld stellen kann. Je größer sein »wesensmäßiges Schuldig-Sein . . wird, um so quälender werden seine neurotischen Schuldgefühle, die ihn wiederum in ein noch schuldhafteres Verhalten hineintreiben. Es entsteht ein Teufelskreis, der nicht selten zu einem Kurzschluß in Irrsinn und Selbstmord führt. Denn die Zukunft eines so verfangenen Menschen glotzt ihn mit immer grauenhafterer Sinnlosigkeit und Leere an« (MBoss, 62f).

Wie ist nun dem in Schuld verstrickten Menschen zu helfen? Zunächst gilt es: die neurotischen Schuldgefühle von den echten zu trennen. »Die krankhaften Formen der Schulderfahrung müssen beseitigt sein, ehe echte Schulderfahrung erkannt und abgenommen werden kann« (AKöberle, 162). Bei dieser Trennung von eingebildeter und »personhafter Schuld« (MBuber) werden die Pfarrer kaum auf den Rat und die Hilfe der Psychotherapeuten verzichten können (literarisch sei — nur beispielsweise — hingewiesen auf PCKuiper, Die seelischen Krankheiten des Menschen, 1968). Diese erkennen ihrerseits immer deutlicher, daß man »authentische Schuldgefühle« (MBuber) nicht einfach weganalysieren kann. Denn »die psychotherapeutische Begegnung mit den Schuldgefühlen neurotischer Menschen beweist immer wieder, daß dieselben im Grunde keineswegs sinnlos sind, sondern immer auf eine echte, wenn auch zunächst verborgene Schuld hinweisen« (GCondrau, 70).

Diese verborgene Schuld muß ans Licht. »Aus dem Zirkel der Schuld befreit allein schonungslose Wahrheit« (RSchneider). Dabei gilt für die Christen von der Bibel her, daß »echte Schulderkenntnis . . . nicht aus den Erfahrungen der Auflösung und des Verfalls (erwächst), sondern für uns, die wir ihr begegneten, allein in der Gestalt Christi selbst« (DBonhoeffer, Ethik, 1956, 47).

Wer sich seine Schuld von Christus her aufdecken läßt und der Tatsache seiner Sündhaftigkeit standhält, für den bietet sich als befreiender Schritt die Beichte als eine Möglichkeit an. Es ist kein Zufall, daß sie im Verlauf des Gespräches zwischen Theologie und Psychologie auch im Protestantismus wieder aufgewertet worden ist. In der Beichte bekenne ich mich Gott gegenüber als schuldiger Sünder. Dabei ist »unter Bekenntnis der Sünde . . . noch mehr verstanden als das Bekenntnis der Begrenztheit und die Unterwerfung unter sie, . . . dieses nämlich, daß ich durch den Eigenwillen, der mein Leben so weit trieb, schuldig geworden bin; daß ich das, was dahinten liegt, nicht damit abtun kann, daß ich, der Grenze inne werdend, sie bejahe; daß vielmehr eben das Bejahen der Grenze das Bekenntnis der Schuld vor der mich begrenzenden Macht sein muß, wenn es ernst ist, und daß Schuld nur durch ein Wort der Vergebung getilgt wird« (RBultmann, II,11). Neben dem Schuldbekenntnis ist der Vergebungszuspruch bzw. die Vergebungsgewißheit konstitutives Element der Beichte, die zur Konkretisierung des Schuld aufhebenden göttlichen Heilswillens verhelfen kann.

Natürlich macht auch ein erfolgter Vergebungsakt nicht ein für allemal schuldfrei. Doch sollte ein Christ weniger die Furcht vor dem immer neuen Schuldigwerden pflegen, als sich vielmehr in jenem Verheißungsglauben einüben, den Bonhoeffer mit den Worten beschrieb: »Über der Schuld steht die vergebende Liebe des Gekreuzigten« (Widerstand und Ergebung, 267).

Das Wissen um die Vergebungskräfte Gottes ist deshalb so wichtig, weil sonst eine romantische Sehnsucht nach der Unschuld zur Flucht vor der Übernahme von Verantwortung führen kann. Für Christen aber gilt in verstärktem Maße Günter Eichs Aufforderung zur Verantwortung für das Geschehen in der Welt: »Denke daran: / Nirgendwo auf der Landkarte liegt Korea und Bikini, / Aber in deinem Herzen. / Denke daran, daß du schuld bist an allem Entsetzlichen / das sich fern von dir abspielt —«.

Christsein ist nur möglich in der Bereitschaft, Verantwortung für den Menschenbruder zu übernehmen; das aber impliziert auch das Tragen von Schuld. Bonhoeffer wußte es: »Wer sich in der Verantwortung der Schuld entziehen will, löst sich aus der letzten Wirklichkeit des menschlichen Daseins, löst sich aber auch aus dem erlösenden Geheimnis des sündlosen Schuldtragens Jesu Christi . . . Er stellt seine persönliche Unschuld über die Verantwortung für die Menschen, und er ist blind für die heillosere Schuld, die er gerade damit auf sich lädt, blind auch dafür, daß sich die wirkliche Unschuld gerade darin erweist, daß sie um der anderen Menschen willen in die Gemeinschaft seiner Schuld eingeht. Daß der Sündlose als selbstlos Liebender schuldig wird, gehört durch Jesus Christus zum Wesen verantwortlichen Handelns« (Ethik, 187).

Eine wesentliche Hilfe beim Tragen von Verantwortung und der damit verbundenen Schuld bietet die wirklich »tragende« Gemeinschaft anderer Christen. Sie trägt auch dazu bei, die Grundeinsichten in das Wesen von Schuld und → Vergebung wachzuhalten, die Tournier zusammenfassend so beschreibt: »Wir empfinden alle Schuldgefühle, aber wir trachten auch alle ständig danach, uns ihrer zu entledigen, nicht durch die Vergebung Gottes, sondern durch die Mechanismen der Selbstrechtfertigung, durch die Verdrängung unseres Gewissens. Daher benötigen wir alle gleichzeitig die beiden großen der biblischen Umkehrung zugrunde liegenden Begriffe: die Gewißheit der Gnade als Antwort auf unser Schuldbewußtsein und die Strenge Gottes, um in uns zu gehen, unsere Schuld und Erbärmlichkeit zu erkennen und uns noch inniger der Gnade anzuvertrauen« (aaO, 136). Ohne die Gnade der Vergebung müßten wir verzweifeln, und ohne die Orientierung an dem Willen Gottes würden wir die Maßstäbe für eine verantwortliche Weltgestaltung der Gefahr egoistischer Korruption aussetzen. *H. Chr. Hahn*

Lit.: FBüchsel, Art. ἐλέγχω etc., ThWb II, 1935, 470ff — HHanse, Art. ἔχω etc., ThWb II, 1935, 828 — RSchneider, Der Mensch vor dem Gericht der Geschichte, 1946 — AKöberle, Das Schuldproblem in theologischer und tiefenpsychologischer Sicht, in: WBitter (Hrsg.), Psychotherapie und Seelsorge, 1952, 154ff — FLeist, Die Grenzen zwischen Tiefenpsychologie und Seelsorge, in: WBitter (Hrsg.), aaO, 163ff — KHaug, Angst und Schuldgefühle bei psychiatrischen Erkrankungen, in: WBitter (Hrsg.), Angst und Schuld in theologischer und psychotherapeutischer Sicht, 1953 (mit Beitr. v. BSommer, KRahner, VScheffen u. a.) — GEich, Jahrhundertmitte, 1955 — ESchweizer, Schuld und Tod in biblischer Sicht, ZW 27, 1956, 728ff — HDombois (Hrsg.), Die weltliche Strafe in der evangelischen Theologie, 1959 — GBally, Schuld und Existenz, WzM 9, 1960, 305ff — MBuber, Schuld und Schuldgefühle, in: ASborowitz (Hrsg.), Der leidende Mensch, 1960, 106ff — KKoch u. a., Art. Sünde und Schuld, RGG VI, 1962³, 476ff — RPfisterer, Die Schuld — Schande oder Chance?, WzM 7/8, 1962, 240ff — GSuttinger, Der schuldige Täter als psychologisches Problem, WzM 7/8, 1962, 225ff — HHarsch, Das Schuldproblem in Theologie und Tiefenpsychologie, 1964 — HThielicke, Theologische Ethik III, 1964, 380ff (Schuld, Strafe, Sühne) — MBoss, Lebensangst, Schuldgefühle und psychotherapeutische Befreiung, 1965² — GCondrau, Angst und Schuld im menschlichen Dasein, WzM 3, 1966, 65ff — HLindinger, Die Erfahrung von Schuld und Tod beim heutigen Menschen, WzM 4, 1967, 121ff — PTournier, Echtes und falsches Schuldgefühl, 1967 — NSchiffers, Der theologische Begriff der Schuld und die Deutung des sittlich Bösen im Lichte der Verhaltensforschung, Conc 6, 1970, 406ff.

Schwachheit

Schwachheit ist der Gegenbegriff zu → Kraft und umfaßt die Dimensionen des physischen, psychischen, sozialen, wirtschaftlichen und schließlich auch geistigen Unvermögens. Dies alles kann die Wortgruppe ἀσθενής *[asthenæs]* zum Ausdruck bringen. Eine bes. wichtige Rolle spielt die körperliche Schwachheit, dh die Krankheit, die in einem gesonderten Artikel νόσος *[nosos]* verhandelt wird.

ἀσθένεια

ἀσθένεια *[asthenеia]* Schwäche, Schwachheit · ἀσθενής *[asthenæs]* kraftlos, schwach · ἀσθενέω *[asthenеō]* kraftlos, schwach sein · ἀσθενῶν *[asthenōn]* der Kranke

Zu der vom Gegenbegriff σθένος *[sthenos]*, *Kraft*, mit α-privativum gebildeten Wortgruppe *Kraftlosigkeit, Schwäche, Schwachheit* gehören insbes. das Verb ἀσθενέω *[asthenеō]* (seit Eur., Thuk.), das Subst. ἀσθένεια *[asthenеia]* (seit Hdt., Thuk.) und das Adj. ἀσθενής *[asthenæs]* (seit Pindar, Hom.). Alle drei bezeichnen zunächst die *körperliche Schwäche*, dh die *Krankheit* (Hdt. IV,135; Xenoph. Mem. 4,2,32; vgl. auch Jos. Bell. 1,76; Ant. 15,359) und berühren sich in dieser Bedeutung mit dem spezifischen Wortgehalt von → νόσος *[nosos]*. In allgemeinerem Zusammenhang kann die ἀσθένεια *[asthenеia]*-Wortgruppe darüber hinaus als Gegenbegriff zu δύναμις *[dynamis]*, → *Macht*, oder ἰσχυρός *[is·chyros]*, *stark*, auch Schwächen anderer Art zum Ausdruck bringen, zB die *Schwäche der Frau* (Arist 250), die *Hinfälligkeit der menschlichen Natur* (Plato Leg. 854a) bzw. des menschlichen Lebens (Hdt. II,47; 8,51), aber auch die *wirtschaftliche Schwäche*, dh Einflußlosigkeit bzw. Armut (Hdt. II,88; Aristoph. Pax. 636); nur selten wird es für *gesinnungsmäßige* bzw. *sittliche Schwäche* gebraucht (Thuk. 2,61,2; Epict. Diss. I,8,8; vgl. auch Aristot. Eth. Nic. 1150b 19). I

1) In LXX werden verwirrend viele hebr. Äquivalente mit ἀσθενέω *[asthenеō]* bzw. ἀσθενής *[asthenæs]* wiedergegeben (ἀσθένεια *[asthenеia]* kommt nur 7mal vor). Im Pentateuch begegnet lediglich 2mal ἀσθενής *[asthenæs]* (Gen 29,17 Leas *matte* Augen; Num 13,19 *schwache* bzw. *starke* – ἰσχυροί *[is·chyroi]* – Einwohner Kanaans). Die übrigen Geschichtsbücher verwenden die Wortgruppe ebenfalls selten und in recht verschiedenen Zusammenhängen. Die Bedeutung *Krankheit* ist nicht belegt und begegnet auch in anderen at. Schriften nur ganz selten (zB Dan 8,27; vgl. → νόσος), wohl aber allg. *menschliche Schwäche* (Ri 16,7.11.17). Ri 6,15 ist von der *gesellschaftlichen Unansehnlichkeit* der Familie Gideons die Rede, 2Sam 3,1 von der *politischen Schwäche* des Hauses Sauls. II

2) Eine spezifische Prägung erhält ἀσθενέω *[asthenеō]* erst in der prophetischen Literatur. Hier gibt es meist Verbalformen vom Stamm *kāschāl*, *straucheln, stolpern*, wieder, während ἀσθένεια *[asthenеia]* das entsprechende Subst. *mikhschōl*, *Hindernis, Ärgernis*, übers. (Jer 6,21; 18,23). In prophetischen Texten begegnet das Verb hauptsächlich innerhalb der Gerichtsreden und zwar in übertragener Bedeutung zur Kennzeichnung des von Jahwe abtrünnigen Volkes, das deshalb straucheln und zu Fall kommen wird (Hos 4,5; 5,5; Jer 6,21; 18,15; häufig wird im Sinne der Gerichtsankündigung futurisch formuliert: ἀσθενήσουσιν *[asthenæsousin]*, *sie werden schwach sein*, dh *straucheln, zu Fall kommen*, zB Nah 2,6; 3,3; Zeph 1,3).

3) In den Pss und der Weisheits-Lit. wird ἀσθενέω *[asthenеō]* einerseits wie bei den Propheten als Straucheln der Gottlosen und Feinde verstanden (Ps 9,4; 27,2; 58,8; 107,12; vgl. Hi 28,4), andererseits begegnet es als Ausdruck menschlicher Armut und menschlichen Elends (Ps 6,3; 31,10; 88,10; 109,24; vgl. Hi 4,4; Spr 21,13; 22,22). Zu erwähnen bleibt noch, daß Theodotion ἀσθενέω *[asthenеō]* offenbar mit bes. Vorliebe gebraucht (zB Dan 11,14.19.33ff zur Schilderung des Umkommens von Weisen und Gewalttätigen in der Endzeit). Daß ἀσθενέω *[asthenеō]* über die genuin griech. Bedeutung menschlicher Schwäche hinaus in LXX auch das menschliche *Straucheln* und *Scheitern* bezeichnet, erklärt sich wahrscheinlich aus dem Zwischenglied in der Übers., dem aram. *tāqal*, das sowohl *stolpern* wie *schwach sein* bedeutet (so Stählin, ThWb I,489).

Etwas schematisierend läßt sich sagen, daß die ἀσθένεια *[asthenеia]*-Wortgruppe in wörtlicher Bedeutung hauptsächlich bei den Synopt. und Joh belegt ist, während sich das übertragene theol. durchreflektierte Verständnis vorwiegend in der paulinischen Brieflit. findet. III

1) In der allg. Bedeutung *Schwäche* wird ἀσθενής *[asthenæs]* aufgenommen, wenn 1Petr 3,7 von den Frauen als dem *schwächeren Geschlecht* die Rede ist (vgl. auch PLond. 971,4) und das Auftreten des Paulus in Korinth (2Kor 10,10) als *schwächlich* bezeichnet

wird. Von der allg. menschlichen *Schwäche* spricht die sentenzartige Formulierung Mk 14,38 par, die nicht im Horizont paulinischer Theol., sondern at. Anthropologie zu verstehen ist (vgl. Haenchen, zSt.): »Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist *schwach*.« In diesen Bedeutungszusammenhang gehört wohl auch Gal 4,9 (vgl. Bauer), wo die Elementarmächte des Kosmos als arm(selig) und schwach, dh entmächtigt und darum kraftlos, bezeichnet werden (vgl. Kol 2,15). Wirtschaftliche Schwäche im Sinne von *Bedürftigkeit* und *Armut* ist Apg 20,35 gemeint: Die Vermögenden sollen sich der Bedürftigen annehmen, denn »Geben ist seliger als Nehmen«.

2) Die Evangelien verwenden die Wortgruppe ganz überwiegend in der spezifischen Bedeutung von *körperlicher Schwäche* = *Krankheit* (Mt 10,8; Lk 13,11; Apg 9,37; Joh 4,46 u. o.). In dieser Hinsicht ist ἀσθένεια *[astheneia]* gleichbedeutend mit → νόσος *[nosos]* (Einzelheiten s. dort III). Meist werden die Wörter der ἀσθενής *[asthenæs]*-Gruppe absolut gebraucht, nur gelegentlich wird ihnen ein verdeutlichendes τῆς σαρκός *[tæs sarkos]* hinzugefügt (Gal 4,13). Das Part. Präs. begegnet auch substantiviert: ἀσθενῶν *[asthenōn]*, der *Kranke* (Joh 5,7), meist im Plur.: ἀσθενοῦντες *[asthenountes]*, die *Kranken* (Mk 6,56; Joh 6,2 u. ö.).

3) Paulus hat die Begriffe der Wortgruppe einer tiefgreifenden theol. Reflexion unterzogen und sie in anthropologisch-hamartiologischer, christologischer sowie ethischer Hinsicht entfaltet.

a) Röm 6,19 ist mit ἀσθένεια τῆς σαρκός *[astheneia tæs sarkos]*, *Schwachheit des Fleisches*, — wie der Kontext ἀνθρώπινον λέγω *[anthrōpinon legō]*, *ich rede menschlich*, zu erkennen gibt — die *vorfindliche Schwäche des* → *Menschen* gemeint (vgl. RBultmann, Theol. NT, § 22). Röm 8,26 präzisiert die ἀσθένεια *[astheneia]* als das menschliche Unvermögen gegenüber Gott, dem die Macht (δύναμις *[dynamis]*) des Geistes zu Hilfe kommen muß. 1Kor 15,43 weitet diese anthropologischen Aussagen auf die → Schöpfung aus, indem einerseits Schwachheit mit φθορά *[phthora]*, *Vergänglichkeit*, parallelisiert wird, andererseits der Gegenbegriff → Macht Gottes mit ἀφθαρσία *[aphtharsia]*, *Unvergänglichkeit*.

Paulus entfaltet Röm 8,3 den Begriff der Schwachheit dadurch noch weiter, daß er ihn mit dem → Gesetz in Verbindung bringt: »Was dem Gesetz unmöglich war, worin es sich wegen des Fleisches als schwach erwies, das tat Gott . . .« Den Begründungszusammenhang zwischen Fleisch, Schwachheit und Gesetz faßt O. Michel mit dem Satz zusammen: »Das Unvermögen des Menschen, das Gute zu tun, macht notwendig auch eine Schwäche des Gesetzes offenbar« (zSt 160). Das epexegetische Verhältnis von ἠσθένει *[æsthenei]*, *es war schwach, erwies sich als schwach*, zu ἀδύνατον *[adynaton]*, *ohnmächtig*, läßt deutlich werden, daß Paulus unter Schwachheit keine relative, sondern eine absolute Größe versteht: das *Unvermögen* (vgl. die entsprechende Aussage über die Schwachheit des Gesetzes: Hebr 7,18). Am schärfsten formuliert Paulus Röm 5,6, wo er die ἀσθενεῖς *[asthenęis]*, die *Schwachen*, mit ἁμαρτωλοί *[hamartōlǫi]*, *Sünder* (V. 8, gleiche Gen. abs.-Konstruktion!), und ἀσεβεῖς *[asebęis]*, *Gottlosen* (V. 6), gleichsetzt (vgl. auch Hebr 4,15 und 7,28: Gegenüberstellung von schwachen, dh sündigen Menschen und vollkommenem Sohn).

b) Hat Paulus damit einerseits die ἀσθένεια *[astheneia]* als den Bereich schöpfungsmäßiger Vergänglichkeit, gesetzlicher Kraftlosigkeit und menschlichen Unvermögens gegenüber Gott aufgewiesen, so versteht er sie andererseits in einem zweiten Gedankengang als den Ort des göttlichen Machterweises. In Auseinandersetzung mit den Gegnern in Korinth, für die das Kreuz Christi keine entscheidende Rolle mehr spielt, entfaltet der Apostel bekanntlich seine theologia crucis. In diesem Zusammenhang interpretiert Paulus ἀσθένεια *[astheneia]* als → Leiden und Sterben (→ Tod) Christi und seiner Nachfolger. Christus wurde aus Schwachheit gekreuzigt (2Kor 13,4; vgl. Hebr 5,2), und in diesem Gekreuzigten tritt die göttliche Schwachheit zutage, die in den Augen der Menschen als Kraftlosigkeit und Torheit erscheint (1Kor 1,25.27). Weil aber Gott an der Schwachheit, dh dem Ster-

ben Christi seine Macht durch die Auferweckung von den Toten erwiesen hat (2Kor 13,4), offenbart sich gerade in den Leiden seiner Nachfolger die lebenschaffende göttliche Kraft. Paulus versteht seine von den Gegnern in Korinth hart angegriffene Schwachheit als Kennzeichen der Nachfolge und der Gemeinschaft mit den Leiden Christi (1Kor 2,2.3; 4,10; 2Kor 13,4). Gleichzeitig ist aber in der Schwachheit der Kreuzesnachfolger, die die Auferweckung noch vor sich haben (2Kor 13,4), schon jetzt unter den Bedingungen von Leiden und Entfremdung die göttliche → Macht (δύναμις *[dynamis]*) wirksam. So gelangt Paulus zu den paradoxen Aussagen, sich am liebsten seiner Schwachheit zu rühmen (2Kor 11,30; 12,5.9f; 13,9), denn »die (göttliche) Kraft erreicht ihre Vollendung in (menschlicher) Schwachheit« (2Kor 12,9).

c) In einem dritten paränetischen Gedankengang unterscheidet Paulus zwischen den *Starken* (Röm 15,1 δυνατοί *[dynatoi]*) und *Schwachen* (Röm 14,1 ἀσθενῶν *[asthenōn]* bzw. ἀσθενοῦντες *[asthenountes]*) im Glauben. In diesem Zusammenhang ist mit Schwachheit weder die menschliche Unfähigkeit gegenüber Gott gemeint (a), noch das Leiden Christi bzw. seiner Nachfolger (b), vielmehr (c) läßt der unvermittelte schlagwortartige Gebrauch der Begriffe *stark* bzw. *schwach* darauf schließen, daß Paulus hier bekannte Stichworte aufgreift, die offenbar verschiedene Gruppen innerhalb der Gemeinden von Korinth und Rom kennzeichnen (vgl. den Kontext 1Kor 8–10; Röm 14,1–15,13). Die Gruppe der Schwachen wird dadurch charakterisiert, daß ihr → Gewissen (συνείδησις *[syneidæsis]*) schwach (1Kor 8,7) und noch nicht zur vollen Erkenntnis des Glaubens gelangt ist (1Kor 8,11). Das äußert sich in der Ablehnung von Fleisch- (auch Wein-?)genuß (Röm 14,2), insbes. des Genusses von Götzenopferfleisch (1Kor 8,7), sowie in der Observanz bestimmter Tage (Sabbat? Fastentage? Röm 14,5), als auch in gewissen asketischen und gesetzlichen Tendenzen. Demgegenüber haben die Starken erkannt, daß nichts an und für sich unrein ist (Röm 14,14), weil sie nur einen Herrn kennen, von dem alle Dinge kommen (1Kor 8,6); sie essen daher alles (Röm 14,2), auch Götzenopferfleisch (1Kor 8,10), und halten alle Tage gleich (Röm 14,5). Obwohl Paulus sich zu der Gruppe der Starken zählt (1Kor 8,4; Röm 14,14; 15,1), läßt er sich auf eine inhaltliche Diskussion über die jeweilige → Erkenntnis (γνῶσις *[gnōsis]*) der beiden Gruppen in diesem Fall nicht weiter ein, sondern legt den Akzent auf das Miteinander von Starken und Schwachen in der Liebe (1Kor 8,1ff) vor dem einen gemeinsamen Herrn (Röm 14,6ff). Es kommt für die Starken darauf an, den Schwachen weder einen → Anstoß (πρόσκομμα *[proskomma]* 1Kor 8,9; Röm 14,13.20) noch ein Ärgernis (σκάνδαλον *[skandalon]* Röm 14,13) zu geben, wodurch das Gewissen der Schwachen geärgert (1Kor 8,13), zur Sünde verleitet (1Kor 8,10; Röm 14,23), zu Fall gebracht (Röm 14,21) und schließlich zugrunde gerichtet wird (1Kor 8,11; Röm 14,15). In der Verbindung von ἀσθένεια *[astheneia]* mit προσκόπτω *[proskoptō]*, *Anstoß geben*, bzw. σκανδαλίζω *[skandalizō]*, *eine Falle stellen*, klingt die prophetische Verwendung von ἀσθένεια *[astheneia]* an (vgl. II,2). Über die verschiedene Erkenntnis der Starken und Schwachen stellt Paulus die beide Gruppen verbindende → Liebe.

H.-G. Link

νόσος *[nosos]* Krankheit · νοσέω *[noseō]* krank sein

νόσος

I 1) Das Subst. νόσος *[nosos]*, seit Hom., und das Verbum νοσέω *[noseō]*, seit Aischyl. und Hdt., haben zunächst die konkrete Bedeutung *Krankheit* (zB Hom. Od. 9,411; Hdt. I,22; Hes. Op. 92; vgl. auch μαλακία *[malakia]*, *Weichheit*) bzw. *krank sein* (zB Hdt. I,105; III,33; Plato Gorg. 496a). νόσος *[nosos]* kann einerseits spezifiziert gebraucht werden im Sinn von *Plage* (Soph. Ant. 421, vgl. auch μάστιξ *[mastix]*, *Geißel* zB Hom. Il. 12,37), *Qual* (Hes. Theog. 527), *Sucht* (Plato Theat. 169b), *Geilheit* (Eur. Hipp. 765f) oder *Wahnsinn* (Aischyl. Pers. 750), andererseits allgemein und übertragen verstanden werden zB als *Pest einer Stadt* (Plato, Prot. 322d), *Siechtum des Staates* (Plato, Leg. 919c) oder *charakterlicher Mangel* bzw. *Laster* (so häufig bei Philo). Das jüngere und seltenere Subst. νόσημα *[nosæma]* (seit den Tragikern und Thuk.) kann in wörtlicher wie übertragener Bedeutung

(zB Plato Gorg. 480b) als Synonym für νόσος *[nosos]* eintreten und findet sich bes. zahlreich bei Philo (vgl. aber auch Joseph. Ant. 8,45; Ap. 1,282). Häufiger als νόσος *[nosos]* begegnet νοσέω *[noseō]* in allg. Zusammenhängen und bildlicher Redeweise, zB *an Unbildung* oder *Lasterhaftigkeit kranken* (Eur. Ion 620; Xenoph. Mem. 3,5,18; Hdt. V,28), *von krankhafter Ruhmsucht erfüllt sein* (Plut. Mor. 546f; vgl. auch Philo, Leg. All. 3,211; Joseph. Ant. 16,244; 18,25 etc.).

2) Der Grieche führt dank seiner Prägung durch das mythische Weltverständnis die sichtbaren Krankheiten mittels eines Analogieschlusses auf Angriffe unsichtbarer Götter zurück (zB Hom. Il. 1,9ff), deren Zorn er durch Opfer und ähnliche rituelle Praktiken zu besänftigen versucht (vgl. Diog. Laert. I,110.3). In der kritischen Reflexion der Philosophie kommt es zu einer anthropologischen Reduktion des Analogieschlusses: Der äußeren (akzidentiellen) Krankheit entspricht ein inneres (substantielles) → Leiden der Menschen (πάθος *[pathos]*), das in der Unwissenheit (ἄγνοια *[agnoia]*) besteht (Plato, Resp. X,609cff; Soph. 228aff). Daher gehören mit der medizinischen Therapie philosophische Belehrung und Tugenden eng zusammen (vgl. → Gesund, Art. ἰάομαι).

II 1) In LXX kommt νόσος *[nosos]* überraschend selten vor (ca. 15mal), νοσέω *[noseō]* nur 3mal; die gemeinte Sache, die *Krankheit* bzw. das *Kranksein* übersetzt LXX etwas häufiger mit μαλαχία *[malakia]*, meistens mit ἀρρωστέω *[arrōsteō]* bzw. den Subst.en ἀρρωστία *[arrōstia]*, ἀρρώστημα *[arrōstæma]*, gelegentlich mit ἐνοχλέω *[enochleō]*, *plagen*, bzw. → ἀσθενέω *[astheneō]*, Am 6,6 mit πάσχω *[pas·chō]*. Daß der Begriff *Krankheit* in LXX nicht sonderlich zahlreich begegnet, mag seinen Grund mit darin haben, daß sich das at. Denken weniger mit dem allg. Phänomen als vielmehr mit seinen konkreten Erscheinungsformen beschäftigt (zB *Aussatz*, LXX: λέπρα *[lepra]*, vgl. Lev 13f). Meist liegen den genannten griech. Wörtern Verbal- bzw. Nominalformen des hebr. Stammes *ḥālāh* (Subst. *ḥolī*) zugrunde, die in fast allen Belegen wörtlich und konkret und nur in seltenen Fällen (zB Hos 5,13) übertragen zu verstehen sind. Dieser Befund läßt erkennen, daß Israel sich so sehr mit der Realität der Krankheit auseinanderzusetzen hatte, daß es sich zu einem übertragenen oder geistigen Verständnis der Krankheit kaum aufschwingen konnte.

2) Die at. Krankheitsauffassung gehört zunächst insofern in den Rahmen des altorientalischen Krankheitsverständnisses, als auch im AT Krankheiten wie geschlechtliche Ausflüsse und der Tod der Sphäre der Unreinheit (→ Rein, Art. καθαρός II) zugeordnet werden, gegen die man sich durch rituelle Begehungen (Waschungen, Opfer etc.) abzuschirmen und zu schützen sucht (vgl. die Behandlung der Aussätzigen Lev 13f; Lk 17,12). Auch darin besteht eine Verbindung zB zu babylonischen Bußpsalmen (Einzelheiten bei Oepke, 1085), daß → Sünde und Krankheit in einen ursächlichen Zusammenhang gebracht werden (Ps 32,1ff; 38,3ff; 41,5; 107,17f; vgl. vRad, Theol. I,274). Die Propheten vergleichen Israel in seiner Sünde mit einem todkranken Menschen (Jes 1,5f; Jer 30,12f; Hos 5,13). »Als heilloser Zustand fallen Sünde und Krankheit nahezu zusammen« (Oepke, 1086). Die Erkenntnis, daß auch die Krankheiten von Jahwe verhängt bzw. zugelassen werden, läßt den at. Frommen die Krankheit als göttliches Gericht über die Sünde erfahren (2Sam 12,15ff; 24,10ff; Ps 39,9.12; 88,7f.15ff), während andererseits die Heilungen zum Dank für vergebene Schuld führen (Jes 38,17; Ps 103,3; → Gesund, Art. ἰάομαι II).

Die Problematik der Klagen Hiobs besteht in der Frage nach dem Grund von Krankheit und Leiden für den Gerechten. Hiobs Auflehnung gegen das Vergeltungsdenken seiner Freunde zeigt die Grenze des at. Krankheit-Sünde-Zusammenhanges an, der nicht die letzte Antwort sein und bleiben konnte.

3) Im Judentum erreicht das Vergeltungsdogma seine konsequenteste Ausgestaltung (vgl. Joh 9,2). Von der Wirkung wird auf die Ursache zurückgeschlossen. Für jede Krankheit wissen die Rabbinen die entsprechende Verfehlung zu nennen; eine Lehrpraxis, die bis ins Groteske und Absurde reicht, wenn man zB mit embryonalen Sünden im Mutterleib als Krankheitsursache rechnet (St.-B. II,193ff; 527ff).

Daneben hat das Judentum aber auch den Gedanken der Züchtigungen aus Liebe entwickelt und damit die Mahnung verbunden, Kranke zu besuchen, ihnen zu helfen, für sie zu beten, weil Gott den Kranken bes. nahe ist (St.-B. I,495; IV,573ff).

III 1) Im NT kommen νόσος *[nosos]* und die übrigen zur Bezeichnung von Krankheit gebräuchlichen Worte (vgl. II,1) fast ausschließlich in den Evgg. und der Apg vor. Während νόσος *[nosos]* nur in wörtlicher Bedeutung begegnet, hat das Hapaxlegomenon νοσέω *[noseō]* 1Tim 6,4 übertragenen Sinn. Im NT hält sich also der at. Realismus durch: mit der Krankheit setzt man sich in erster Linie in ihren konkreten Erscheinungsformen auseinander. Auch die at. Auffassung vom Einfluß dämonischer Mächte (Lk 13,11.16; 2Kor 12,7; Apg 12,23; Offb 16,2) und der Krankheit-Sünde-Zusammenhang (Joh 5,14; 1Kor 11,30) werden übernommen.

2) Wird daher im NT einerseits wie im AT die Krankheit als göttliche Strafe und Gericht verstanden (Joh 5,14; 1Kor 11,32; Offb 6,8; → Tod), so kennt das NT andererseits auch den griech.-spätjüd. Gedanken der heilsamen Züchtigung aus Liebe (Hebr 12,4ff μαστιγόω *(mastigọō)*, *züchtigen*, bzw. παιδεία *(paideịa)*, *Erziehung, Züchtigung*; vgl. Spr 3,11f). Vor allem aber weiß man im NT, daß es sich bei den Krankheiten bzw. Krankheitsdämonen, auch wenn sie von Gott zugelassen werden (Apg 12,32; 2Kor 12,7ff), um die Herrschaft feindlicher Mächte handelt, die der Gottesherrschaft widerstreiten (Mk 1,23f; 3,27). Dem entspricht Jesu Kampf gegen die Krankheiten, der einerseits durch den Zuspruch der → Vergebung den unheilvollen Sünde-Krankheit-Zusammenhang durchbricht (Mk 2,5ff) und andererseits durch Dämonenaustreibungen und Heilungen den Anbruch der Gottesherrschaft heraufführt (Mk 5,1ff; bes. Lk 11,20; vgl. → Gesund, Art. ἰάομαι III).

3a) Mk 2,17 parr werden die Sünder (ἁμαρτωλοί *(hamartōlọi)*) vergleichsweise als Kranke (κακῶς ἔχοντες *(kakōs ẹchontes)*) bezeichnet (vgl. Jes 1,5f). Jesu Sendungsauftrag (ἦλθον *(ẹlthon)*, *ich bin gekommen*) besteht darin, in Sünde und Krankheit sich äußerndes Unheil der Menschen durch den Ruf zur Buße und durch Krankenheilungen in das Heil der Gottesherrschaft zu verwandeln.

b) Mt 8,17 faßt die Heilungstätigkeit Jesu im Anschluß an Jes 53,4 mit dem Satz zusammen: »Er nahm unsere Gebrechen (ἀσθενείας *(astheneịas)*) weg, und unsere Krankheiten (νόσους *(nọsous)*) trug er fort« (Z). Im Unterschied zum hebr. und LXX-Text von Jes 53,4 versteht Mt das Zitat nicht als Erleiden von Krankheiten durch den Gottesknecht bzw. Jesus, sondern als Beseitigung der Krankheiten durch die Macht des Gottesknechtes Jesus (so richtig Z im Gegensatz zur revidierten luth. Übersetzung, vgl. Held, aaO, 248ff).

c) Joh 9,2ff wird die jüd. Frage nach dem Grund der Krankheit als unsachgemäß abgewiesen und durch den Hinweis auf das Ziel der Krankheit ersetzt: Der Blinde ist nicht von Geburt krank, weil er oder seine Eltern gesündigt haben, vielmehr »damit die Werke Gottes offenbart werden« (vgl. Joh 11,4; Lk 13,1ff).

d) Paulus versteht seine Krankheit (Gal 4,13f; 2Kor 12,7ff) — wahrscheinlich handelt es sich um epileptiforme oder hysterische Anfälle (vgl. Schlier, KEK VII,211, A. 1 zu Gal 4,13) — im Zusammenhang mit Verfolgungen und anderen Schlägen (vgl. 2Kor 11,23ff) als einen Teil der den Nachfolgern Christi auferlegten → Leiden (vgl. 2Kor 1,5ff), in denen dialektisch Gottes Macht in Erscheinung tritt: »Denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark (2Kor 12,10; → ἀσθένεια III,3b).

e) Die Verwendung von νοσέω *(nosẹō)* 1Tim 6,4 entspricht dem hell. Gebrauch des Verbums. Streitsucht und Wortgezänk weisen auf einen krankhaften Zustand des inneren Menschen hin (vgl. Platon, Philo; s. o. I). Ebenso gehört in den Bereich hell. Denkens der Vergleich des Umsichgreifens der Irrlehre mit dem Wuchern eines Krebsgeschwürs (2Tim 2,17).

H.-G. Link

Lit.: GStählin, Art. ἀσθενής etc., ThWb I, 1933, 488ff — AOepke, Art. νόσος etc., ThWb IV, 1942, 1084ff — HGreeven, Krankheit und Heilung nach dem NT, 1948 (= Lebendige Wissenschaft 8) — RBultmann, Theologie des NT, § 22, 1953 (1968⁸) — OMichel, Der Brief an die Römer, KEK IV, 1955¹⁰ (1966¹³) — GBornkamm/GBarth/HJHeld, Uberlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, WMANT 1, 1960 (1968⁵), 246ff — HDoebert, Das Charisma der Krankenheilung, 1960 — EStiglmayr/NHSøe/DRössler, Art. Krankheit, RGG IV, 1960³, 36ff — EGüttgemanns, Der leidende Apostel und sein Herr, FRLANT 90, 1966 — EHaenchen, Der Weg Jesu, 1966 (1968²).

Schwören

ὀμνύω

ὀμνύω *(omnyō)* schwören · ὅρκος *(họrkos)* Eid, Schwur · ὁρκίζω *(horkịzō)* schwören lassen, beschwören · ἐνορκίζω *(enhorkịzō)* beschwören · ἐξορκίζω *(exhorkịzō)* beschwören · ἐξορ-

ικιστής *[exhorkistæs]* Exorzist · ἐπιορκέω *[epihorkẹō]* einen Meineid leisten · ἐπίορκος *[epihorkos]* meineidig · ὁρκωμοσία *[horkōmosịa]* eidliche Versicherung

I 1a) ὀμνύω *[omnyō]* (seit Hdt.) ist eine Nebenform von ὄμνυμι *[omnymi]* (beide seit Hom. belegt) und hängt wahrscheinlich mit der altindischen Wurzel *am-* zusammen; es heißt urspr. *fest anfassen* (heilige Gegenstände), dann *schwören*. Das Wort wird entweder mit dem Akk. der Person bzw. der Sache verbunden (zB Xenoph. An. 7,6,18) oder mit den Präp. πρός *[pros]*, κατά *[katạ]*, ἐπί *[epi]*, ἐν *[en]* bzw. εἰς *[eis]*; gelegentlich folgt ein Inf.

b) ὅρκος *[họrkos]* (seit Hom.) heißt urspr. der *Stab* (lat. *surcus*), der beim Schwur angefaßt und erhoben wurde (Hom. Il. 10,321.328), dann allg. der *Eid*. Das Subst. begegnet häufig in Redewendungen: ὅρκον ὀμνύειν *[họrkon omnyein]*, *den Schwurstab ergreifen*; ὅρκον διδόναι *[họrkon didọnai]* bzw. λαμβάνειν *[lambạnein]*, *einen Eid geben* bzw. *nehmen* (Aristot. Rhet. I 15p 1377a 7f). Das entsprechende Verb ὁρκίζω *[horkizō]* hat α) die Bedeutung *jemanden schwören lassen* (Xenoph. Sym. 4,10); β) *beschwören* (Jos. Vita 258; im NT nur Mk 5,7; Apg 19,13). Das Kompos. ἐνορκίζω *[enhorkizō]* verstärkt das Simplex: *beschwören* (im NT nur 1Thess 5,27). ἐξορκίζω *[exhorkizō]* drückt bes. das *Beschwören* einer Gottheit bzw. eines Dämons aus (im NT nur Mt 26,63; Apg 19,13 v. l.). ἐξορκιστής *[exhorkistæs]* ist der *Exorzist*, der durch magische Formeln → Dämonen austreibt (im NT nur Apg 19,13). ἐπιορκέω *[epihorkẹō]* (seit Hom.) heißt *falsch schwören, einen Meineid leisten* oder *einen Eid brechen* (im NT nur Mt 5,33); entsprechend ἐπίορκος *[epihorkos]*, *meineidig* (im NT nur 1Tim 1,10). Das Subst. ὁρκωμοσία *[horkōmosịa]* (dorisch) kommt nur selten vor und bezeichnet die *eidliche Versicherung* (im NT nur Hebr 7,20f.28).

c) Die Etymologie von ὀμνύω *[omnyō]* und ὅρκος *[họrkos]* legt die Vermutung nahe, daß von Anfang an zum Vollzug des Schwures die Gebärde des Anfassens von Gegenständen bzw. des Handerhebens gehörte. Die Urbedeutung des Eides liegt in der Verbürgung des menschlichen Wortes. Es wird eine unbezweifelte übergeordnete Instanz, häufig eine Gottheit (vgl. die θεοὶ ὅρκιοι *[theọi họrkioi]*), als Zeuge der Wahrheit angerufen (zB νὴ Δία *[næ Dịa]*, *beim Zeus*). Die Eidesformel hat urspr. den Charakter einer bedingten Selbstverfluchung (→ Fluch) für den Fall, daß die Aussage der Wahrheit nicht entspricht. Man unterscheidet zwischen assertorischen Eiden, die sich auf vergangene und gegenwärtige Ereignisse beziehen und meist vor Gericht geleistet werden, und promissorischen Eiden, die ein zukünftiges Handeln versprechen und im religiösen wie privaten Leben eine wichtige Rolle spielen.

2a) Das öffentliche Leben des Griechentums kennt zahlreiche Gebiete, Anlässe und Formen des Eides. Urspr. im religiösen Kultus beheimatet, begegnet die Praxis der Eidesleistung vor allem im Staats- und Rechtswesen als Beamten-, Bürger- und Richtereid. Auf diese Weise wird das Staatswesen mit seinen Ordnungen und Gesetzen der Autorität der Götter unterstellt und damit »religiös sanktioniert« (Schneider, ThWb V,459). Außerdem gibt es den Eid bei Verträgen, für deren Zuverlässigkeit u. U. das wertvollste Eigentum (Ehebett, Kinder, Waffen) als Pfand eingesetzt wird. Auch auf medizinischem Gebiet kennt das Griechentum den Schwur (vgl. den Eid des Hippokrates).

b) In älterer Zeit wird fast nur bei den Göttern geschworen (Xenoph. An. VI,6,17). Plutarch beschreibt im »Leben Dions« (56) den Vollzug eines »großen« Eides: »Sie verlangten von ihm den großen Eid. Wer ihn ablegen will, geht in das Heiligtum der Demeter und Persephone. Nach heiligen Zeremonien legt er den Purpurmantel der Göttin um, und, eine brennende Fackel in der Hand, spricht er die Schwurworte.« – In hell.-röm. Zeit wurden die Göttereide durch Königs- bzw. Kaisereide ergänzt oder ersetzt: Sie beziehen sich entweder auf die Person oder die ganze Dynastie des jeweiligen Herrschers. Bei den Römern wurde es Brauch, daß der Schwörende einen Stein in die Hand nahm und erklärte, er wolle so wie dieser Stein fortgeschleudert werden, falls er sein Wort breche. Dieser *Juppiter Lapis* war der Schwurgott des völkerrechtlichen Verkehrs.

c) Mit zunehmender Häufigkeit der Eidesleistungen gerieten Kraft und Ansehen des Schwurs in Verfall. So finden sich schon früh Tendenzen zur Einschränkung bzw. Abschaffung des Eides in Griechenland. Als erster unternahm Rhadamanthys den Versuch, die alltägliche Schwuranwendung einzuschränken und Mißbrauch unter Strafe zu stellen (vgl. dazu Plato, Ap. 22a); Soph. (Oed. Col. 650) schreibt: »Durch keinen Eidschwur bind' ich, wie den Schlechten, dich. Nicht mehr auch als mit meinem Wort gewönnest du.« Delphisch-apollinische Weisheit verkündigt: »Gebrauche keine Eide!« Auch die Pythagoräer haben für ihre Schüler das Verbot des Eides ausgesprochen. Plutarch (Quaest. Rom. 44) erklärt, daß der Eid als Zwang des Geistes eines freien Mannes unwürdig sei. Dieselbe Auffassung teilt der Stoiker Epiktet (Ench. 33,5), und sein Schüler Marc Aurel

schreibt in seinen »Selbstbetrachtungen« (III,5): »Eidschwur und Zeugenschaft mußt du immer entbehren können«. – Aber diese Bestrebungen zur Abschaffung des Eides haben sich in Griechenland nicht durchsetzen können.

II 1) Die LXX übersetzt mit ὀμνύω *[omnyō]* meist das Nifal von *schāba'*, mit ὁρκίζω *[horkizō]* das Hifil. *schāba'* heißt eigentlich *unter den Einfluß von 7 Dingen kommen* (vgl. *schæba', sieben*). Gen 21,30f läßt noch erkennen, daß der Eid in früher Zeit als Opfer von 7 Tieren vollzogen wurde (vgl. Gen 15,10). ὅρκος *[horkos]* ist Äquivalent für hebr. *schᵉbu'āh*, der *Schwur*, gelegentlich auch für *'ālāh*, das den *Fluch*, die *Verfluchung* bzw. die *Fluchformel* bezeichnet (Spr 29,24). Die Begriffe begegnen vorwiegend in den erzählenden Schriften, ὅρκος *[horkos]* häufig und ὀμνύω *[omnyō]* hauptsächlich in Gen und Dtn.

2a) Eine sehr alte Eidesformel ist die Anrufung Jahwes zum Zeugen zwischen zwei Partnern: »Jahwe ist Zeuge zwischen dir und mir« (Gen 31,50; 1Sam 20,12). Bes. Gewicht gewinnt ein Eid durch die ebenfalls altertümliche Selbstverfluchungsformel für den Fall des Eidbruches: »Jahwe tue mir dies, und so tue er weiter, wenn . . .« (1Sam 20,13). Am häufigsten begegnet die Wendung: »So wahr Jahwe lebt« (Ri 8,19; 1Sam 20,4); sie kann abgewandelt werden zum Schwur beim Leben des Königs (1Sam 17,55) oder der angeredeten Person (1Sam 1,26; 20,4).

b) Bei Verträgen (Abraham und Abimelech Gen 21,23; Jakob und Laban Gen 31,50) und Vermächtnissen des Vaters an den Sohn (Jakob und Joseph, Gen 47,31) hat der Eid seine urspr. promissorische Funktion: Die Partner unterstellen sich der Macht und dem Gericht Jahwes, der als Zeuge für die Gültigkeit des Versprechens angerufen und anerkannt wird. So schließt der at. Eid das Bekenntnis zu Jahwe in sich (Dtn 6,13; 10,20). Falsches Schwören ist identisch mit dem Mißbrauch des Jahwenamens (Ex 20,7; Lev 19,12). Den assertorischen Zeugeneid vor Gericht kennt das AT nicht, stattdessen den sogen. Reinigungseid, mit dem ein Angeklagter beim Fehlen von klärenden Zeugen seine Unschuld vor Jahwe beteuert und mit Selbstverfluchungen für den Fall des Meineids bekräftigt (Num 5,11–28). Da der Meineid nur selten von Menschen aufgedeckt werden kann (so Lev 6,3–6), wird der Meineidige generell dem göttlichen Gericht anheimgegeben (1Kön 8,31f).

c) Während in der Gen hauptsächlich von menschlichen Eidesleistungen berichtet wird, spricht das Dtn in erster Linie von Jahwes Schwören. Jahwe schwört bei sich selbst, die Eidesformel lautet: »So wahr ich lebe« (Num 14,21; vgl. Gen 22,16; Am 6,8). Jahwe verbürgt sich mit einem Eid für die Wahrheit seines Wortes, so daß sein Schwur einer Bekräftigung seiner → Verheißungen gleichkommt. Er hat den Erzvätern das Land Kanaan zugeschworen (Dtn 1,8; 6,10.18.23) und den Bund mit den Vätern Israels mit einem Eid besiegelt (Dtn 4,31; 7,8.12; 29,12f). Die grundlegenden Inhalte der Jahweverheißungen an die Erzväter in der Gen, Volk (Gen 12,2), Land (Gen 13,15) und Bund (Gen 17,17), nehmen die Deuteronomiumpredigten wieder auf und bekräftigen ihre Gültigkeit als Jahweschwüre (8,1 Land; 8,18 Bund).

d) Jahwes Schwur kann aber auch einen Fluch zum Inhalt haben, mit dem er den Ungehorsam seines Volkes ahndet: Die murrenden Israeliten sollen in der Wüste sterben (Num 14,21. 28; Dtn 1,34f; 2,14); Mose soll nicht in das verheißene Land kommen (Dtn 4,21); die Schuld Elis soll nicht gesühnt werden (1Sam 3,14). Die doppelte Ausrichtung des Jahweschwures als Bekräftigung der Verheißung und Verfluchung des Ungehorsams entspricht sachlich der Struktur von → Segen und → Fluch (vgl. Dtn 28; 30,19).

3) Im Spätjudentum ist die Praxis der Eidesleistung weit verbreitet. Im einzelnen unterscheidet man: a) Bekräftigungseid; b) Zeugniseid; c) Depositen-(Reinigungs-)eid; d) Richtereid; e) rabb. Eid und f) den Meineid (vgl. Schneider, ThWb V,462; St.-B. I,321ff). Ähnlich wie im Hellenismus gibt es Bestrebungen zur Einschränkung des allzu häufigen Schwörens (Sir 23,9ff). Philo, von der Stoa beeinflußt, setzt sich für die Abschaffung des Eides ein (Spec. Leg. II,2–38). Nach seiner Meinung ist es »das Beste . . ., nicht zu schwören; das Zweitbeste, richtig zu schwören, das Schlimmste aber . . . der Meineid« (Schneider, ThWb V,179; Decal. 84–93). Am radikalsten haben die Essener das Schwören abgelehnt und stattdessen das einfache Wort sehr hoch geachtet (vgl. Jos. Bell. 2,135).

III Das NT verwendet im allg. ὀμνύω *[omnyō]*, wenn vom Schwören die Rede ist, seltener ὅρκος *[horkos]* und nur 2mal ὁρκίζω *[horkizō]*. Die Wortgruppe kommt vereinzelt in den verschiedensten Schriften vor, häufiger begegnet sie lediglich bei Mt und Hebr.

1a) Matthäus überliefert in der 4. Antithese der Bergpredigt (Mt 5,33–37) Jesu entscheidendes Wort zum Eid. Es knüpft an das at. Verbot des Meineides (Lev 19,12) und das Gebot der Eidtreue (Num 30,3; Dtn 23,23) an (V. 33). Im Gegensatz dazu formuliert Jesus das grundsätzliche Verbot: μὴ ὀμόσαι ὅλως *[mæ omosai holōs], ihr sollt überhaupt*

nicht schwören (V. 34). Um jedes aufweichende Mißverständnis auszuschließen, werden vier verschärfende und klärende Erläuterungen angefügt: Auch bei Himmel, Erde, Jerusalem oder dem eigenen Haupt zu schwören ist nicht gestattet (V. 34–36). Damit wird die zeitgenössische jüd. Eidpraxis angegriffen, die bei den zahlreichen alltäglichen Eidesleistungen den Mißbrauch des Gottesnamens durch Umschreibungen zu umgehen suchte, ohne sich darüber im klaren zu sein, daß man es bei dem Anrufen anderer Größen ebenso mit Gott selbst als dem Herrn dieser Autoritäten zu tun hat. In gleicher Schärfe polemisiert der 3. Weheruf (Mt 23,16–22) gegen die kasuistische Handhabung der Eide und Gelübde durch die Schriftgelehrten und Pharisäer. Wer beim Altar, Tempel oder Himmel schwört, schließt den in seinen Eid ein, der diesen Dingen Autorität verliehen hat: Gott. Auf diese Weise wird die Buchstabenklauberei der jüd. Eidpraxis ad absurdum geführt. Nach diesen Erläuterungen ist ein Zweifel an der Allgemeingültigkeit des Verbotes Jesu nicht mehr möglich: Jesus verbietet jeden Eid, ob er im religiösen Bereich, vor Gericht, im Alltags- oder Privatleben geleistet wird.

b) Angesichts der Unbefangenheit, mit der im AT der Eid vorausgesetzt und praktiziert wird, erhebt sich die Frage nach dem Sinn und Ziel des radikalen Schwurverbotes Jesu. Der Eid beansprucht letzte Wahrhaftigkeit des menschlichen Wortes und setzt damit die → Lüge im alltäglichen Reden der Menschen voraus. Das AT kämpft mit dem Eid gegen die Lüge. Aber die Lüge hat sich als Meineid und Mißbrauch des göttlichen Namens in den Eid selber eingeschlichen, wie die leichtfertige Eidpraxis des Hellenismus und Spätjudentums zu erkennen gibt. Deshalb kämpft Jesus durch das Verbot des Eides gegen die Lüge. Welches Ziel er damit verfolgt, sagt der letzte Satz der Antithese: »Eure Rede sei: Ja, ja; nein, nein« (Mt 5,37, vgl. auch Jak 5,12). Er ersetzt das Schwören durch das einfache »Ja« und »Nein« ohne Anrufung des Gottesnamens. Damit wird der Jünger – und nur dieser, nicht eine allg. Gesetzgebung ist im Blick – keineswegs der Verantwortung vor Gott enthoben; im Gegenteil werden nicht nur einzelne Worte, sondern das ganze Reden des Christen der Gegenwart des allwissenden Gottes unterstellt. »Jedes seiner Worte soll nichts als Wahrheit sein, so daß keines der Bestätigung durch den Schwur bedürfe. Der Schwur stellt ja alle seine anderen Worte ins Dunkel des Zweifelhaften. Darum ist er ›vom Bösen‹. Der Jünger aber soll mit allen seinen Worten Licht sein« (D. Bonhoeffer, Nachfolge, 82).

Das Ziel, das Jesus mit dem Verbot des Eides verfolgt, ist nicht eine profane Formel (Ja bzw. Nein) anstelle des religiösen Schwurs, sondern die absolute Wahrhaftigkeit jedes menschlichen Wortes. Die 4. Antithese, die der jüd. Praxis, nicht aber der at. Intention widerspricht, will nicht als Gesetz des Buchstabens, sondern als Gebot des Geistes verstanden werden. Wo die Wahrheit durch Eidverweigerung verdunkelt wird, wird man sich um der Wahrhaftigkeit willen – wie im AT – zum Eid entschließen müssen. Die Radikalität des Verbotes Jesu zielt also auf das Gebot der grundsätzlichen Wahrhaftigkeit des menschlichen Wortes (vgl. zum Ganzen Bonhoeffers Auslegung aaO, 80–83).

c) Die Worte Jesu werden häufig mit der Formulierung eingeleitet: »Wahrlich (ἀμήν *[amæn]*; → Amen) ich sage euch« (zB Mt 5,18), oder in den Antithesen der Bergpredigt: »Ich aber (ἐγὼ δέ *[egō de]*) sage euch« (Mt 5,22.28.32.34.39.44). Dabei handelt es sich nicht um Eidesformeln, vielmehr um eine Bekräftigung der Worte Jesu durch die Autorität seiner Person (ἐγώ *[egō]*, → Ich), die die Wahrheit ist (vgl. Joh 14,6) und deren Worte deshalb wahr sind (ἀμήν *[amæn]*). »Denn so viele Verheißungen Gottes es gibt, in Christus ist das Ja, daher durch ihn auch das Amen, Gott zur Ehre durch uns« (2Kor 1,20). – Vor dem Hohen Rat wird Jesus zu einer eidlichen Erklärung, daß er der Sohn Gottes sei, gedrängt (Mt 26,63f). Jesus verweigert den Eid und bestätigt lediglich die Frage des Hohenpriesters mit der Formulierung: »Du sagst es«, was dem Bekenntnis: »Ja, ich bin der Sohn Gottes« gleichkommt.

d) Eine Kostprobe der üblichen alltäglichen Eidpraxis gibt Mt 14,7 par. Herodes

schwört leichtfertig, von seinem Geburtstagsfest berauscht, jeden Wunsch seiner tanzenden Stieftochter zu erfüllen. Das kostet Johannes den Täufer das Leben. — In der Verleugnungsszene behauptet Petrus, Jesus nicht zu kennen und bekräftigt diese Lüge mit einem Eid und Selbstverfluchungen (Mt 26,74).

2) Bei Paulus begegnen keine Eidesformulierungen. Stattdessen gebraucht er Beteuerungsformeln, die der Intention eines Eides entsprechen. Bes. in seinem Kampf um die Gemeinden von Galatien und Korinth ruft er Gott zum Zeugen für die Wahrheit seines Lebens (Gal 1,20), seiner Taten (2Kor 1,23) und seines Evangeliums (Röm 1,9) an. Zusammenfassend beteuert er (Röm 9,1): »Ich sage die Wahrheit in Christus, ich lüge nicht, dafür legt mit mir mein Gewissen Zeugnis ab im heiligen Geist«. Der angefeindete Apostel ruft Gott zum Zeugen seiner Wahrhaftigkeit an.

3) Wie im AT, so ist auch im NT von Gottes Schwören die Rede. Lk 1,73; Hebr 6,13; Apg 2,30 meinen mit dem Eid Gottes nichts anderes als seine Abraham und David gegebenen Verheißungen. Der Hebr übernimmt sogar den negativen Gottesschwur als Verfluchung der ungehorsamen Israeliten in der Wüste (Hebr 3,11.18; 4,3; vgl. Num 14,21–23; Dtn 1,34), um daran die Mahnung zum gehorsamen Eifer für die verheißene »Ruhe« des Gottesvolkes anzuschließen (Hebr 4,9–11). Der Verfasser scheint Jesu kritische Stellung zum Eid nicht zu kennen. Hebr 6,16f setzt er ganz unbefangen und unkritisch die menschliche Eidespraxis als gegeben voraus, um dem menschlichen Schwur bei einem Größeren den göttlichen Eid bei sich selbst gegenüberzustellen. Hebr 7,20–22 (ὁρκωμοσία *[horkōmosia]*) geht noch weiter und unterscheidet zwischen einfachem und eidlichem Gotteswort. Im Gegensatz zur Einsetzung des levitischen Priestertums ohne Eid gewinnt der Hebr aus der eidlichen Zusage Ps 110,4 die Zuversicht zu dem unwandelbaren und besseren Priestertum Christi. Das Problematische dieser Gedanken liegt neben der fragwürdigen Auslegung der at. Texte in jener Unterscheidung zwischen einfachem und eidlichem, weniger und mehr verläßlichem Gotteswort, die hinter Jesu Gleichsetzung von Gott und Wahrheit (»Ich *bin* die Wahrheit« Joh 14,6) zurückfällt. — Offb 10,6 erwähnt im Anschluß an Dan 12,5–7 einen Engel, der die Ankündigung des Endes beschwört.

4) Jesus lehnt den Eid radikal ab, Petrus schwört einen Meineid, Paulus gebraucht schwurähnliche Beteuerungen und der Hebr spricht von verheißenden und verfluchenden Eiden Gottes. Diese einander widersprechenden nt. Aussagen über den Eid müssen von der Mitte der geforderten unbedingten Wahrhaftigkeit aus verstanden und gegebenenfalls sachkritisch beurteilt werden. »Allein das Kreuz als die Wahrheit Gottes über uns macht uns wahrhaftig. Wer das Kreuz kennt, scheut andere Wahrheit nicht mehr. Wer unter dem Kreuz lebt, für den ist der Eid als Gesetz zur Herstellung der Wahrheit abgetan; denn er ist in der vollkommenen Wahrheit Gottes« (DBonhoeffer, Nachfolge, aaO, 83).

H.-G. Link

ZUR VERKÜNDIGUNG V

Die Frage nach dem Sinn und der Berechtigung des Eides ist in der säkularisierten Gesellschaft und in der Theologie wieder neu aktuell geworden.

Juristen, Soziologen und Theologen weisen darauf hin, daß »Eid«, »Schwören« usw. urspr. religiöse Begriffe waren, die gewisse Rechtsakte metaphysisch verankerten. »Der Eid als ›Weihewort‹ verbindet die Erscheinungen der Religion mit denen des Rechts« (van der Leeuw, aaO, 468). Da wir aber nicht mehr in einer geschlossenen christlichen (sofern es diese tatsächlich jemals so gab), sondern in einer säkularisierten, pluralistischen Gesellschaft leben, ist auch der Staat zur religiösen Neutralität im Blick auf die Eidesleistung verpflichtet. Andere sehen im Eid — urspr. als kraftgeladenes, selbstmächtiges Wort verstanden (→ Fluch, Zur Verkündigung), das bei Nichteinhaltung den Meineidigen selber schädigt — ein Relikt der Selbstverfluchung und damit einen nicht mehr vertretbaren Anachronismus im heutigen Rechts- und Staatsleben.

Es ist zu fragen, unter welchen Voraussetzungen und Bedingungen der Eid steht und überhaupt nur sinnvoll ist.

a) Alle, die einen Eid zu leisten haben, müssen sich an eine übergeordnete Instanz gebunden wissen. Wird zB Gott als Zeuge angerufen, dann ist das nur sinnvoll, wenn Gott für alle Eidleistenden verpflichtende Autorität ist.

b) Um dem Eidnehmer die angestrebte Verbindlichkeit zu gewährleisten, muß der promissorische (Treu-)Eid eine lebenslängliche bzw. eine Dienstzeit umfassende unbedingte Verpflichtung des Schwörenden beinhalten.

1) Die erste Voraussetzung ist in unserer pluralistischen Gesellschaft nicht mehr gegeben. Der nicht religiös gebundene Mensch wird durch einen Eid, der ihn auf Gott verpflichtet, zur Unwahrhaftigkeit gezwungen oder gar in eine für ihn nicht verbindliche Verantwortung gestellt. Ein Eid ist somit fragwürdig, u. U. sogar sinnlos. Ist bei der Benennung Gottes an einen nicht genau verifizierbaren, religiös-metaphysischen Machtträger gedacht, würde das Christen in Gewissenskonflikte führen müssen. Will aber der Staat die Eidesformel im assertorischen Eid in einem säkularisierten Sinne verstanden wissen, vielleicht als bes. ernst zu nehmende Rechtsform, ist dann die religiöse Form nicht erst recht überholt bzw. verfehlt? In jedem Fall scheint die Eidesleistung als allg. Rechtspraktik in unserer Gesellschaft fragwürdig geworden zu sein.

2) Für eine theol. Beurteilung des Eides ist entscheidend, daß das NT (wie die nt. Betrachtung gezeigt hat) bis auf den Hebr-Brief den Eid kritisch beurteilt. »Das Schwören wird verboten, weil es ein eigenmächtiges, also letztlich magisches Verfügen-wollen des Menschen über Gott wie über das eigene Heil bedeutet . . . Die Bergpredigt argumentiert . . . nicht so: Wenn ihr unbedingt wahrhaftig seid, so erübrigt sich der Eid, sondern sie verbietet das Schwören radikal. Und sie tut es darum, weil Gott sich nicht vom Menschen für dessen Zwecke, und seien es die erhabensten, in Dienst nehmen läßt« (MHonecker, aaO, 570). Das Schwur- und Eidesverbot richtet sich also primär gegen den im 3. Gebot (Ex 20,7) gemeinten Mißbrauch des Namens Gottes. Daß Paulus in seinen eidesähnlichen, bekräftigenden Worten (zB 2Kor 1,23) und Jesu Antwort vor dem Hohen Rat (Mt 26,64) nicht als Gegenbeweis angeführt werden können, hat die Exegese gezeigt.

»Die alte Kirche hat zunächst die einzigartige Eideskritik Jesu beibehalten, so der Märtyrer Justin und der Kirchenvater Johannes Chrysostomos. Aber im Zuge der immer stärker werdenden Einfügung der Christen in das römische Reich wurde das Eidesverbot ermäßigt und schließlich ganz außer Geltung gesetzt« (MHonecker, aaO, 571). Die Berechtigung des Eides wurde von der Kirche grundsätzlich anerkannt. Die Reformatoren verwarfen den Eid zwar innerhalb der kirchlichen Rechtspraxis, bejahten aber die Zulässigkeit des Eides in weltlichen Dingen. Ist es nicht auch die Lehre von den zwei Reichen, die einer konsequenten Ausdehnung des Eidesverbotes auf den staatlichen Bereich hindernd im Wege stand? Wir werden heute der Augsburger Konfession nicht mehr darin folgen können, »daß alle Obrigkeit in der Welt und geordnete Regiment und Gesetze gute Ordnung, von Gott geschaffen und eingesetzt sind, und daß Christen mögen . . . rechte Kriege führen, . . . aufgelegte Eide tun . . .« (Art. XVI der CA von 1530; vgl. Heidelberger Katechismus, Frage 101).

Wir haben von der nt. Botschaft her heute neu zu fragen, ob im assertorischen Eid die Anrufung Gottes zum Zeugen für verantwortliches zwischenmenschliches Handeln so noch aufrechterhalten werden kann. Auch der Christ ist in der Kenntnis des Vergangenen, für die er Gott zum Garanten setzt, nicht irrtumsfrei. Selbstverständlich läßt sich zB aus der Bergpredigt keine allg. Gesetzgebung ableiten. Aber ist der Christ über die persönliche Verantwortung vor Gott hinaus nicht auch gleichzeitig mitverantwortlich dafür, daß der Nichtglaubende nicht durch die Anrufung Gottes zur Heuchelei und damit u. U. zur Gotteslästerung gezwungen werden kann?

3) Weitaus problematischer ist nach dem Obengesagten der promissorische Eid, dh

ein Eid, der ein Versprechen für die Zukunft bekräftigt, indem Gott als Bürge gesetzt wird (Treu-, Lehens-, Amts-, Fahneneid etc.). »Da aber der Christ auch niemals über seine Zukunft verfügt, ist ein eidliches Gelübde, zB ein Treueid für ihn von vornherein von größten Gefahren bedroht. Denn nicht nur seine eigene Zukunft hat der Christ nicht in der Hand, sondern erst recht nicht die Zukunft dessen, der ihn mit dem Treueid bindet« (DBonhoeffer, Nachfolge, 113). Gerade die Erfahrungen aus der Zeit des Nationalsozialismus haben gezeigt, in welche Konflikte Menschen durch den promissorischen Eid geführt werden können. Es sei nur auf den sogen. »Pfarrer-Eid« hingewiesen. In einer Verordnung des preußischen ev. Oberkirchenrats vom 20. 4. 1938 wurde die im Beamtengesetz vorgesehene Treueidleistung auch von den Amtsträgern der Kirche gefordert (»Ich schwöre: Ich werde dem Führer des Deutschen Reiches und Volkes, Adolf Hitler, treu und gehorsam sein, die Gesetze beachten und meine Amtspflichten gewissenhaft erfüllen, so wahr mir Gott helfe«). Die Mehrheit der Pfarrer hat den Treueid geleistet und kam in schwerste Gewissenskonflikte, denn es konnte kein Zweifel bestehen, daß mit diesem Eid sowohl eine persönliche Bindung an Hitler eingegangen, als auch die Gesetze (zB die Ariergesetze) anerkannt wurden, die mit der heiligen Schrift und mit dem Ordinationsgelübde unvereinbar waren. Ebenso deutlich wurde die Fragwürdigkeit des promissorischen Eides im Zusammenhang des 20. Juli 1944. Viele hohe Offiziere konnten sich nicht entschließen, der Widerstandsbewegung beizutreten, weil sie sich durch den Treueid vor Gott an die Person des Führers gebunden glaubten. Wer kann aus seiner persönlichen Situation heraus wirklich beurteilen, ob zB die Person (Hitler), auf die man vereidigt war, aufgehört hatte, die gelobte Treue fordern zu können? Nur wenige wagten es. Wer konnte entscheiden, ob die Offiziere vor Gott von einem Eid auf die Person des Befehlshabers entbunden waren, um diesen Befehlshaber zu beseitigen, weil aus Krieg (nach damaliger Auffassung) Mord wurde? Goerdeler zB wollte Hitler lebend vor ein Gericht stellen, um nicht meineidig zu werden.

Diese beiden Beispiele zeigen gerade von der außerordentlichen Situation her zugespitzt die grundsätzliche Fragwürdigkeit des promissorischen Eides. Der häufig angeführte Einwand, in einer demokratischen Gesellschaft gebe es keinen unbedingten Eid, außerdem würde der Mensch nicht auf Personen, sondern auf demokratische Gesetze verpflichtet, ist nicht zwingend. Kann die Bejahung des Eides von Christen grundsätzlich an eine einzige Staatsform gebunden werden? Garantieren die Gesetze in einem demokratischen Staat wirklich, daß diese nicht mißbraucht werden können? (Soldateneid in den USA und Truppeneinsatz in Vietnam!) Wer bedingt dann den Eid? Eine kirchliche Lehrinstanz bzw. Lehrnorm (entsprechend der kanonischen Lehre vom Eid in der kath. Kirche), die von einem geleisteten Eid entbinden kann, gibt es in der ev. Kirche nicht. Wie soll der einzelne überschauen, ob die Stunde gekommen ist, in der der Eidnehmer das Recht auf Gehorsam verwirkt hat? Beinhaltet aber der promissorische Eid grundsätzlich nicht mehr eine letzte, unauflösbare Bindung an Gesetze, Institutionen oder Personen, wäre dann sein Nutzen nicht von vornherein fraglich? Besteht aber ein unauflösbares Gehorsamsverhältnis durch den Eid, wird das den Christen in unauflösbare Konfliktsituationen führen können, denn für ihn ist nur eine bedingungslose, unlösbare Bindung an Gott denkbar, die »zugleich frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt« (Barmen II) bedeutet. *D. Müller*

Lit.: GvdLeeuw, Phänomenologie der Religion, 1933 (1956²), § 59 — DBonhoeffer, Nachfolge, 1937 (1964⁹), bes. 80ff — JSchneider, Art. ὀμνύω etc., ThWb V, 1954, 177ff — ders., Art. ὅρκος etc., ThWb V, 1954, 458ff — OBauernfeind, Eid und Frieden, FKGG NF 2, 1956 — HStrathmann, Art. Eid, EKL I, 1956, 1027ff — FHorst, Der Eid im AT, EvTh 17, 1957, 366ff (= ders., Gottes Recht, ThB 12, 1961, 292ff) — SMorenz u. a., Art. Eid, RGG II, 1958³, 347ff — GStählin, Zum Gebrauch von Beteuerungsformeln im NT, NovTest 5, 1962, 115ff — HBethke (Hrsg.), Eid, Gewissen, Treuepflicht, 1965 (= antworten, Bd. 8) — AGerlach-Praetorius, Die Kirche vor der Eidesfrage. Die Diskussion um den Pfarrereid im »3. Reich«, 1967 (= Arbeiten z. Geschichte d. Kirchenkampfes 18) — Ich schwöre. Theolog. u. jurist. Studien z. Eidesfrage. Hrsg. v. GNiemeier, 1968 — MHonecker, Der Eid in einer säkularisierten Gesellschaft, Ev. Komm. 2, 1969, 569ff.

Seele

ψυχή

ψυχή *[psychæ]* Seele, Leben

I 1) ψυχή *[psychæ]* hängt etymologisch mit dem indoeuropäischen Wortstamm *bhs* zusammen, auf den unser Wort *blasen* zurückgeht, und bedeutet zunächst *Hauch, Lebenshauch, Atem.* Die urspr. Bedeutung von ψυχή *[psychæ]* ist also unpersönlich; es meint den belebenden *Atem* des Menschen. Für den Begriff »Seele . . . als Träger bewußter Erlebnisse« (Hofmann, 428) verwendet Homer noch θυμός *[thymos]* (verwandt lat. *fumus, Rauch;* abgeleitet von θύω *[thyō], opfern*), das die heiße *Blutwallung,* die *Lebenskraft,* dann die *Gemütsbewegung* (*Erregung, Mut, Lust* oder *Drang*) bezeichnet.

Beide Wörter bezeichnen eine psychophysische Erscheinung, aber eine getrennte. Schon Hom. versucht Il. 11,334 die Verbindung θυμός καὶ ψυχή *[thymos kai psychæ].* Als die Abhängigkeit der »bewußten Seele« (θυμός *[thymos]*) von der unbewußten (ψυχή *[psychæ]*) erkannt wurde, erweiterte sich die im uralten epischen Sprachgebrauch urspr. feste Bedeutung von ψυχή *[psychæ],* indem das Wort den Bedeutungsgehalt von θυμός *[thymos]* mit in sich aufnahm. So wurde die urspr. als unbewußte, unpersönliche Lebensgrundlage verstandene ψυχή *[psychæ]* zum Träger bewußter Erlebnisse. Die Vorstellungen von der Seelenwanderung im 6. Jh. vChr zeigen den Abschluß dieses Prozesses: ψυχή *[psychæ]* umfaßt jetzt gleichermaßen *Lebensgrundlage* und *Bewußtsein.* Die ψυχή *[psychæ]* gilt nun als auf Dauer gesetzt, und die Person ist mit Verantwortlichkeit für ihr Schicksal belastet.

Stellt man sich diesen Bedeutungswandel von ψυχή *[psychæ]* vor Augen, so ergeben sich für das Wort drei Aspekte, nämlich (a) ψυχή *[psychæ]* als unpersönliche Lebensgrundlage, als das Leben; (b) als das Innere des Menschen; (c) als gegenüber dem Leib selbständige Seele.

2a) In der alten griech. Lit. wird die Seele als mit dem Leib zusammenhängend vorgestellt. Wenn sie ihn verläßt, verläßt ihn das Leben (Hom. Od. 14,426). Man entreißt jemandem die Seele und damit das Leben (Hom. Od. 22,444). So kann denn Seele einfach für *Leben* eintreten. Man fleht um das Leben (Soph. Oed. Col. 1326; Hdt. I,24,2). Man kämpft um das Leben (Hom. Od. 22,245), man setzt das Leben daran (Hom. Od. 3,74). Man nimmt Bußgeld für die Seele, dh für das Leben eines Menschen (Hdt. II,134,4). Man entläßt die Seele aus sich heraus und damit das Leben (Eur. Or. 1172). ψυχή *[psychæ]* kann sogar in die Bedeutung von *Lebensinhalt* kommen, so vom Geld (Hes. Op. 686) und von den Kindern (Eur. Andr. 419).

b) ψυχή *[psychæ]* kann das Innere des Menschen bedeuten, seine *Persönlichkeit.* So kann die Seele der Person gleich sein (Soph. Oed. Col. 499). Die mit dem Leib verbundene Seele ist so sehr personhafte Kraft, daß ψυχή *[psychæ]* an die Stelle des Personalpronomens treten kann, so daß »meine Seele« soviel ist wie »ich« (Soph. Ant. 227). Je nach den inneren Eigenschaften eines Menschen kann seine Seele als stark (Aristoph. Ach. 393) oder als weise (ders., Nub 94) bezeichnet werden. Menschen können nach ihrer seelischen Kraft eingeordnet werden (Hdt. V,124,1). Der Mensch, wenn er überhaupt etwas ist, ist Seele (Plato, Alkibiades I,130 C).

Als die eigentliche Kraft der Seele wird zunächst die Bewegung angesehen, die sie dem Körper, in dem sie wohnt, verleiht (Plato, Leg. 896 A/B). Der Begriff der Seele wird zu dem des Charakters (Soph. Phil. 55) und der Gesinnung (Hdt. III,14.1). Aristoteles fragt nach dem Wesen der Seele, dieser inneren, den Menschen erfüllenden und bewegenden Kraft und bezeichnet sie als Feuer und Wärme (Aristot. An. 404^a). Er stellt zugleich die kritische Frage, wie denn eine bestimmte Seele zu einem bestimmten Leib komme, ob sie eine innere Zusammengehörigkeit haben oder ob ihr Zusammensein auf Zufall beruht (Aristot. An. 407^b 22).

Plato vermittelt die Vorstellung, daß die Seele ihres Leibes beraubt werden könnte (Plato, Leg. 873 A/B).

Die Seele ist Sitz der Empfindungen, des Verlangens und Vergnügens, des Genusses (Aischyl. Pers. 841). Das Wort »Seele« tritt überhaupt für das Gefühl ein. »Eine Seele haben« heißt dann soviel wie »ein bestimmtes Gefühl haben« (Demosth. 28,21). So ist die Seele, nicht der Leib, Sitz der Liebe und des erotischen Verlangens (Eur. Hipp. 505), von Hunger und Durst (Xenoph. Inst. C. VIII,7,4). Aber auch die Kräfte der Vernunft und des Willens sind Teil der Seele. So steht Seele neben Denken und Meinung (Soph. Ant. 176).

Die Eigenschaften der Seele sind Bewegung, Wahrnehmung, Empfindung und vor allem Unkörperlichkeit (Aristot. An. 405^b 11). So erfährt die Seele, ihren Kräften gemäß, auch eine moralische Beurteilung. Die Seele hat eine gewisse Tüchtigkeit. Ihre Aufgaben sind zu sorgen, zu herrschen, zu beraten (Plato, Resp. 353 D). Ohne die Seele als tragenden Grund hätten *Weisheit* und *Verstand,* σοφία *[sophia]* und νοῦς *[nous],* keine Möglichkeit der Entfaltung. Überhaupt hat sich die griech. Philosophie über die Beziehungen der verschiedenen seelischen Kräfte, über ihre Zahl und ihre Möglichkeiten, ständig Gedanken gemacht. So wird die Seele von den Pythagoräern zB als

dreiteilig angesehen, in *Denken, Willen* und *Begehren* zerfallend, λογισμός *(logismos)*, θυμός *(thymos)*, ἐπιθυμία *(epithymia)*. Aristoteles (An. 413b 11) nimmt eine andere Dreiteilung vor in Ernährung, Wahrnehmung und Denken. Auch darüber bestehen verschiedene Ansichten, ob die Seele gegenüber dem Leib ein besonderes Wesen von ganz anderer Substanz ist, oder ob man, wie Epikur (Epistulae 1p.19 Usener), auch von der Seele Körperlichkeit annehmen kann, so daß sie ein denkbar kleiner Körper ist, der sich mit einem Hauch von Wärme vermischt. Denn das Warme erscheint als das Element des Lebens und muß auch bei einer Auffassung der Seele als Leib bestehen bleiben.

Die Stoa hält die Seele für körperlich, von körperlichen Stoffen sich ernährend, den Leib erfüllend. Sie steht mit dem Leib in Wechselbeziehung. Die Substanz der Seele ist der *Atem*, ist πνεῦμα *(pneuma)*. Auch die Seele wird erzeugt. Sie ernährt sich von den Ausdünstungen des Blutes und von der Luft, die sie einatmet. πάθη *(pathæ)*, die *Affekte*, sind die schlimmsten Feinde der Seele, die ihr die Freiheit zu rauben imstande sind. Sie sind eine widernatürliche, unvernünftige Begrenzung der Seele.

Die Beseeltheit der Seele besteht darin, daß sie bewegt ist, daß sie sich selbst anregen kann (Plato, Phaedr. 245 E). Unter allen beseelten Wesen ist von der Gottheit dem Menschen die kraftvollste Seele eingepflanzt (Xenoph. Mem. I,9,13). Ja, noch mehr, sie hat an dem Göttlichen Anteil, das durch die Seele in den Menschen regiert (Xenoph. Mem. IV,3,14). Die Seele kann, ihren verschiedenen Möglichkeiten entsprechend, gebildet werden. Vor allem aber gilt es, was Sokrates (Plato, Ap. 30 B) entwickelt, für die Seele zu *sorgen* (ἐπιμελεῖσθαι *(epimeleisthai)*), nicht um Vermögen und Glück. Denn aus dem Vermögen erwächst keine Tugend, wohl aber umgekehrt aus Tugend Vermögenserwerb und andere Güter sowohl im privaten wie im öffentlichen Leben. Man kann sagen, daß hier der Begriff der Seelsorge zum ersten Mal auftritt. Bei Sokrates geht es nicht um Spekulationen über die Seele, ihr Vorher und Nachher gegenüber dem Dasein im Leibe, wohl aber bei Plato. Hier wird ein neues Erziehungsideal gesichtet, und Seele erhält einen ganz neuen Sinn. Sie hat nichts zu tun mit dem orphischen Seelendämon, nichts mit der Seele der attischen Tragödie, nichts mit dem homerisch-epischen εἴδωλον *(eidōlon)*, jenem Schattengebilde des Menschen in der Unterwelt (WJaeger, Paideia II,89ff; ders., Die Theologie . . ., 88ff). Weil die Seele denkender Geist und sittliche Vernunft ist, ist der Dienst an der Seele Gottesdienst. Die Seele als Teil des Kosmos muß mit dem Kosmos in Einklang, in Harmonie gebracht werden. Zu dieser Harmonie gelangt der Mensch durch vollendete Herrschaft über sich selbst. So kann er sich gegenüber dem Schicksal und der Natur behaupten, und so kann auch die Seele über den Leib herrschen.

c) Die homerischen Epen reden nicht nur davon, daß die Seele entweicht, dh also, daß das Leben einen Menschen verläßt, sondern sie wissen auch etwas über den Verbleib der Seelen, dies allerdings ohne irgendeinen Versuch der spekulativen und gedanklichen Erfassung der Seele in ihrer Besonderheit gegenüber dem Leib, sondern vielmehr auf Grund parapsychologischer Erfahrungen, wie sie der Mensch der früheren Zeit zu machen pflegte. Hierhin gehört die Schilderung des gefallenen, aber noch nicht im Hades befindlichen Patroklos, dessen Erscheinung an Größe, Stimme und Gewand ganz dem Patroklos gleicht. Die Seele fährt wie ein Rauch mit Geraschel, mit Zirpen, Schwirren (wie Fledermäuse: Hom. Od. 24,5ff), man könnte vielleicht sagen huschend, in die Unterwelt. Sie ist das *Abbild* (εἴδωλον *(eidōlon)*) des betreffenden Menschen, aber doch nicht er selbst. Immerhin wird hier die Seele als eine eigene Größe gegenüber dem Leib, sich mit ihrem Leib verbindend, ihn auch verlassend, dargestellt (Hom. Il. 23,65ff.100ff; Od. 11,387).

Der Sache nach gehört hierhin auch die Vorstellung von einer Reise der Seele ins Jenseits und ihrer Rückkehr zur Erde oder von ihrem Abstieg aus dem Bereich des Lichtes in den Leib (→ Erkenntnis, Art. γινώσκω I,2c) oder auf die Erde und ihre Rückkehr in die himmlische Welt durch einen κύκλος γενέσεων *(kyklos geneseōn)*, *Kreislauf der Zeugungen*. Eine andere Vorstellung ist die, daß die Seelen sich in der Unterwelt auf einer Wiese sammeln, um abgeurteilt zu werden, entweder am ewigen Symposion teilzunehmen oder im Schlamm der Unterwelt zu liegen. Die eigentlich tragende Kraft für diese Seelenvorstellungen und auch die Praktizierung des Erlösungsweges der Seele ist die religiöse Bewegung der Orphik. Die Vorstellung von einer dem Leib gegenüber selbständigen Seele, die sich von ihm für eine bestimmte Zeit trennt, dann aber wieder in ihn zurückkehrt, findet sich übrigens auch in anderen Kulturkreisen (vgl. etwa zum Schamanismus MEliade, RGG V, 1961³, 1386ff; dort auch Lit.; für den griech. Bereich WBurkert, Weisheit; ders., Γόης).

Plato vermittelt die Vorstellung, daß die Seele ihres Leibes beraubt werden könnte (Leg. 873 A/B), daß sie erst nach der Trennung vom Leib ganz zu sich selbst kommt (Phaidon 66E–67A) und daß sie unsterblich ist (Resp. 608D; Phaidon 70C; Phaedr. 245C–E). Er begründet die Notwendigkeit dieser Unsterblichkeit damit, daß die Lebenszeit für eine moralische Bemühung um den Menschen zu kurz ist. Der Mensch muß also als Seele Erfahrungen mehrerer Verkörperungen sammeln und auswerten können. Der Leib ist für die Seele ein *Kleid* (περίβολον *(peribolon)*), eine Art von *Gefängnis* (δεσμωτήριον *(desmōtærion)*; Plato Crat. 400C). Die Befreiung aus diesem Gefäng-

nis geschieht durch bacchische Weihen, durch die Gnade der erlösenden Götter, ferner durch asketische Abwendung vom irdischen Sein selbst. Hermes führt die unsterblichen Seelen in die Unterwelt. Dort erwartet die *Nichteingeweihten*, die ἀμύητοι *[amyætoi]* und ἀτέλεστοι *[atelestoi]*, der *Schlamm* (βόρβορος *[borboros]*) der Unterwelt (Plato, Resp. 2,363D).

Eine andere Erlösungsvorstellung ist die, daß die Seele ans Licht zu neuen Verkörperungen in einer Art von Seelenwanderung aufsteigt. Ihre jeweiligen Taten bestimmen das neue Dasein (ähnliche Gedanken in der indischen Religiosität, wo das Kharma allerdings völlig unpersönlich, zudem Sich-Aufbrauchendes ist). Getragen wird also alles von dem Glauben, daß die Seele etwas vom Leibe völlig Unabhängiges von eigener Substanz und eigener Unsterblichkeit ist.

Im übertragenen Sinne kann auch für das beseelende Element der Staatsverfassung der Ausdruck ψυχή *[psychæ]* gebraucht werden. Isocr. (12,138) spricht von der Seele der Stadt, und Demosth. 60,23 wird die Tüchtigkeit von Männern als die Seele Griechenlands bezeichnet. Der Gedanke einer Weltseele als Lebensprinzip des Kosmos, so daß der Kosmos sich selbst Seele und leitendes Prinzip (ἡγεμονικόν *[hægemonikon]*) ist, findet sich bei Chrysippos Stoicus 2,186.

II 1) In LXX (einschließlich Apokryphen) kommt ψυχή *[psychæ]*, *Seele*, über 900mal vor, und zwar ziemlich gleichmäßig in allen Schriften. Am häufigsten ist es für hebr. *næphæsch* (urspr. *Kehle, Gurgel;* dann *Hauch, Atem*) eingetreten, aber auch 25mal für *lēb*, →*Herz, Inneres* (bes. Pss, Chron, Jes; sonst steht für *lēb* meist καρδία *[kardia]*), 5mal für *chajjāh, Lebendiges* (sonst ζῷον *[zōon]*; → *Leben*), 2mal (Gen 41,8; Ex 35,21) für *rūach*, → *Geist* (sonst πνεῦμα *[pneuma]*), dazu 1mal (Lev 17,4) für *īsch, Mann* (sonst ἀνήρ *[anær]* oder ἄνθρωπος *[anthrōpos]*; → *Mensch*). Das hebr. *neschāmāh, Odem*, wird meist mit πνοή *[pnoæ]*, *Wind, Hauch, Atem* (→ Geist), nie aber mit ψυχή *[psychæ]* wiedergegeben.

a) *næphæsch* bezeichnet das, was einen Körper, gleich, ob Tier oder Mensch, zu einem lebendigen Wesen macht. So kann es sogar einmal (Gen 36,6) mit σῶμα *[sōma]* (→ *Leib*) übers. werden. Wenn *næphæsch* mit ψυχή *[psychæ]* wiedergegeben wird, so steht ψυχή *[psychæ]* hier für »das Vitale am Menschen im weitesten Sinn« (GvRad, Theol. AT I, 1962⁴, 166), für das Lebendige schlechthin. Es ist die Rede von der lebendigen Seele (Gen 1,20). Der Sterbende verhaucht die Seele (Jer 15,9), er vergießt sie (Klgl 2,12). Sie fährt aus dem Sterbenden aus (Gen 35,18). Sie – dh das Leben – kann aber auch in den Leib eines Menschen zurückkehren (1Kön 17,21). »Seele um Seele« bedeutet soviel wie »Leben um Leben« (Ex 21,23). → Blut als der Sitz des Lebens kann mit ψυχή *[psychæ]* nahezu identisch sein (Gen 9,4.5; Lev 17,11).

b) ψυχή *[psychæ]* als Übers. von *næphæsch* ist das Empfindsame in der Lebendigkeit des Ich, Sitz der Affekte, der Liebe (Hhld 1,7), der Sehnsucht (Ps 63,2) und der Freude (Ps 86,4). Hierüber wird nicht reflektiert. Die »Seele« erweist ihr Leben in der Bewegung und Äußerung der Regungen verschiedenster Art. Sie ist die Zusammenfassung der inneren Kräfte des Menschen, daher die Bezeichnung »von ganzer Seele« (Dtn 13,4). In der Seele wohnt das Begehren nach Speisen (Dtn 12, 20.21), nach Fleischeslust (Jer 2,24), nach Mord und Rache (Ps 27,12). Die Seele äußert ihre Empfindungen: Sie weint (Ps 119,28), sie ergießt sich in Tränen (Hi 30,16), wird »lang gemacht« in Langmütigkeit (Hi 6,11); aber auch Wissen und Erkennen (Ps 139,14), Denken (1Sam 20,4) und Sich-Erinnern (Klgl 3,20) haben ihren Sitz in der Seele. Die Seele ist so sehr Zusammenfassung der ganzen Persönlichkeit, des ganzen Selbst eines Menschen, daß »Seele« soviel wie »Ich selbst«, »Du selbst« usw. bedeuten kann (1Sam 18,1 u. ö.).

So können lebendige Wesen als Seelen bezeichnet werden, alles, was lebt, alles Lebendige, meist kollektiv verstanden (Lev 11,10). »Eine Seele« meint in Gesetzen den jeweils von der Vorschrift betroffenen Menschen (Lev 4,2; 5,1.2.4.15 u. ö.). Bei Volkszählungen wird nach »Seelen« gezählt (Ex 1,5; Dtn 10,22). Es ist geradezu bezeichnend dafür, wie wenig das AT den Begriff einer vom Leib getrennten oder etwa im Tode sich von ihm trennenden Seele kennt, daß es von einem Toten als von der Seele eines Toten reden kann, womit der Tote selbst zugleich in seiner Leiblichkeit gemeint ist (Num 6,6).

c) Während der Sprachgebrauch der Qumrantexte ganz im Rahmen des AT bleibt, macht sich in den apokryphen Schriften der hell. Einfluß deutlicher bemerkbar. Wenn sonst nicht über die Beziehung von → Leib und Seele reflektiert wird, so stehen sich hier Leib und Seele gegenüber. Ein verderbter Leib fällt der Seele zur Last (Weish 9,15). Die Seelen der Gerechten sind in Gottes Hand (Weish 3,1). Hier ist auch die Rede von der Befleckung der Seelen (Weish 14,26). Es ist bes. schlimm, wenn sich für die Seele kein Heilmittel findet, so daß sie ewig verderben muß (Weish 16,9).

2) Josephus verwendet in seinen Darstellungen von Geschichte und Persönlichkeiten die vielfach stark hell. Begriffe, wie sie ihm aus Erziehung und Bildung zur Verfügung stehen.

a) Auch für ihn ist ψυχή *[psychæ]* zunächst der Sitz des äußerlichen irdischen Lebens (die Seelen retten gegenüber den Gütern: Ant. 9,240; Gefahr der Seele = Lebensgefahr: Bell. 1,493). Die Seele entlassen heißt das Leben hingeben (Bell. 6,183).

b) ψυχή *[psychæ]* als der innere Mensch mit den verschiedenen Kräften steht dem Leibe gegenüber (seelische und leibliche Vorzüge: Bell. 1,430), ist der Ort des Willens und der Tugenden (Ant. 2,9 unterscheidet leibliche Wohlgeborenheit und seelische Tugend), der Sitz der Affekte (Ant. 20,83 Erschütterung; Ant. 16,93 Haß) und Eigenschaften (Ant. 16,301 Schlechtigkeit).

c) Schließlich werden den Leibern die unsterblichen Seelen gegenübergestellt (Bell. 2,154; vgl. Ant. 18,18 von den Essenern, die ihre Seelen unsterblich machen). Die dem Verderben nicht anheimfallende Seele kann in einen anderen Leib übergehen. Die schlechte Seele aber wird ewige Strafe leiden (Bell. 2.163). Verwiesen sei auf die Rede, die Josephus (Bell. 7,341ff) den Anführer der Aufständischen Eleazar auf der Masada halten läßt. Auch hier bewegt sich Josephus in hell. Gedankengängen über die Unsterblichkeit der Seele und ihr wahres Leben, getrennt vom Leib in ewiger Gottesgemeinschaft (sogar indische Gedanken werden zitiert). — So bedeuten für Josephus die Unsterblichkeit der Seele und ihre Zugehörigkeit zu einem ewigen Leben Möglichkeiten, die in dem Maße verscherzt werden können, wie die unsterbliche Seele vom Leib bestimmt und überwältigt wird.

d) Unreflektiert stellt Josephus ψυχή *[psychæ]* und πνεῦμα *[pneuma]*, → *Geist*, nebeneinander. Er äußert sich nicht über die einzelnen Funktionen. Offenbar ist πνεῦμα *[pneuma]* das höhere Bewußtsein im Menschen, während ψυχή *[psychæ]* die Lebenskraft als solche repräsentiert (Ant. 11,240).

3) In Philos Seelenlehre wirkt sich der vom AT her bestimmte Schöpfungsglaube aus (De Migr. Abr. 34). Für ihn ist die Seele die mit göttlichen Kräften und Möglichkeiten ausgerüstete Seite des menschlichen Daseins, sie gehört zum göttlichen Geist (Virt. 217), und ihre erste Kraft besteht in der Verehrung Gottes. Bes. beschäftigt Philo das führende Element (ἡγεμονικόν *[hægemonikon]*) der Seelen, der νοῦς *[nous]*, *Verstand* (Leg. All. I,39; → Vernunft). Das Wesen dieses Führungsteiles, der »Seele« der Seele, ist der Geist Gottes (Rer. Div. Her. 55).

a) Auch Philo kennt die Bedeutung *Leben* für ψυχή *[psychæ]*, deren ganzes Wesen Blut ist (Det. Pot. Ins. 84), die also auch Sterbliches umfaßt.

b) Wie in der griech. Philosophie findet sich auch bei Philo die Aufteilung der Seele in vernünftige und unvernünftige Kräfte (Agric. 63) sowie die Vorstellung von der Seele als dem Sitz der Affekte bzw. der Tugend (Det. Pot. Ins. 59) und damit des Lebens (ebd. 70). Die Kraft des νοῦς *[nous]* entfaltet sich im Denken, im Wollen, in der Zeugungskraft und in der Wahrnehmung.

c) Ganz anders als im AT ist es für Philo selbstverständlich, daß es leiblose Seelen gibt (Sacr. AC 5; Som. I,135). Er rechnet damit, daß das Weltall, für ihn Gottes Heiligtum, mit körperlosen Seelen rein geistiger Art, den Engeln, angefüllt ist, denen gegenüber der Mensch sich als eine Mischung aus Vernunft und Unvernunft darstellt (Spec. Leg. I,66). Er schreibt von höheren Wesen, die sich sterblichen Leibern auf eine bestimmte Zeit verbinden und sie dann wieder verlassen (Plant. 14). Zu ewigem Leben gelangt die Seele durch den Erwerb und Gebrauch von Tugenden (De. Conf. Ling. 161) — bes. der Gottesverehrung (Op. Mund. 155). Die Seele läßt schließlich das ihr auch zugehörige Sterbliche (vgl. a) zurück und geht in die Welt des Unverweslichen, des Unverderblichen (De Migr. Abr. 18). Wirklich zu Hause ist sie in der göttlichen Welt, im Leib befindet sie sich an einem ihr fremden Ort (Som. I,181). Als das Immerbewegliche gehört sie zu Gott, der selbst als das Immerbewegliche die Weltseele ist (De Aet. Mund. 84).

4) Auch im sonstigen Judentum sind hell. Einflüsse deutlich erkennbar. Vor allem 4Makk zeigt sich dies in der Vorstellung einer im Tod vom Leibe sich trennenden, unsterblichen Seele (der Tod als Weg zur Unsterblichkeit: 14,5; der Siegespreis der Tugend ist Unvergänglichkeit, nämlich der Seele: 17,12). In der Sterbestunde wird die Seele des Gerechten von den Erzvätern aufgenommen (5,37; 13,17). Eine deutliche Übernahme hell. Vorstellungen zeigt sich etwa in der Mitte des 1. Jh. nChr bei Jochanan Ben Zakkai. Er redet von dem Gehinnom als einem zwischenzeitlichen Strafort (Ber 28b 23 par; dazu Aboth RN 25; 7a 51). Auf dieser Linie bewegt sich auch der Midrasch zu Qohelet (3,21.22a). Hier steigen sowohl die Seelen der Gerechten als auch die der Gottlosen in der Sterbestunde zur Höhe empor, um ihr Urteil zu empfangen. Diese Anschauung liegt zwei Stellen im LkEv. zugrunde (Lk zeigt auch gerade in der Apg den Einfluß typisch hell. Vorstellungen), obwohl von ψυχή *[psychæ]*, *Seele*, nicht ausdrücklich die Rede ist: a) 16,23, Lazarus ist in Abrahams Schoß und der Reiche am Ort der Qual, und b) 23,43 das bekannte Wort »Heute wirst du mit mir im Paradies sein«. Dagegen gibt es nicht die Vorstellung eines Gerichtes über die Seele und den Leib je gesondert. Hier würde die Seele für den Leib nicht verantwortlich sein. Es ist vielmehr so vorgestellt, daß bei der Auferstehung Gott die Seele in den Leib hineinstreuen und dann beide richten wird. Es kann also nicht die Seele als Ort der Ideen, der Gedanken, der sittlichen Überzeugung gegen den Leib als Sitz der Leidenschaften ausgespielt werden. Es bleibt trotz der hell. Seelenvorstellungen die typisch jüd. Hoffnung auf die Auferstehung und damit auf Gottes Gerechtigkeit, die dann erst zum Zuge kommen kann. Gott übt endzeitliches Gericht über Leib und Seele (Sanh 91a). So begegnet die Vorstellung von einem Gericht über die Seelen sogleich nach dem Tode auch in der apok. Lit. (4Esr 7,78ff). Durch göttlichen Richterspruch werden die Seelen einem Ort der

Erquickung und des Friedens und der siebenfachen Freude oder einem Ort der Qualen und des Umherschweifens in siebenfältiger Pein zugewiesen. So erblickt Henoch (39,4f) die Wohnungen der verstorbenen Gerechten, die bitten, Fürsprache einlegen und für Menschenkinder beten. Ähnlich heißt es Hen 71,16, daß die Gerechten im Tode zum Himmel eingehen. Dem entspricht auch der paränetische Schlußteil des Henochbuches: Die Seelen der Sünder fahren in die Unterwelt, die Geister (hier ähnlich wie Seelen verstanden) der Gerechten dürfen sich freuen, fröhlich sein und vergehen nicht (Hen 103,4.7).

III 1) Im NT findet sich im Unterschied zu dem häufigen Gebrauch in LXX ψυχή *[psychæ]* insges. 101mal; davon entfallen 37 Stellen auf die Synopt., 15 auf die Apg und 10 auf das JohEv. Das Schwergewicht des Vorkommens liegt also in den erzählenden Partien des NT. In den paulinischen Briefen steht es insges. 11mal, 7mal in der Offb, je 6mal im Hebr und 1Petr.

2a) Auch im NT ist ψυχή *[psychæ]*, *Seele*, der Sitz des Lebens oder das L e b e n wie in dem berühmten Logion ». . . wer sein Leben (ψυχήν *[psychæn]*) erhalten will, der wird's verlieren; und wer sein Leben verliert um meinetwillen . . ., der wird's erhalten« (Mk 8,35 par; außerdem Mt 10,39; Lk 17,33; Joh 12,25). Was es bedeutet, daß der, der sein Leben hingibt, es wahrhaft finden wird, wird an Jesus selbst und seinem Sterben und Auferstehen deutlich: Das wahre Leben wird immer wieder allein in der Preisgabe gewonnen. Ganz deutlich ist ebenfalls mit ψυχή *[psychæ]* das Leben gemeint in dem Logion Mk 10,45 par: Die Sendung Christi ist die, sein Leben zu geben zur → Erlösung (Art. λύτρον III) für viele. So bedeutet auch Lk 14,26 »seine Seele hassen« soviel wie »sein Leben hassen« (vgl. Lk 9,23 sich selbst verleugnen). Das Gegenstück zu Lk 14,26 ist Offb 12,11, wo von denen die Rede ist, die ihr Leben nicht geliebt haben.

ψυχή *[psychæ]* umfaßt das ganze n a t ü r l i c h e Sein und Leben des Menschen, um das er sich kümmert, für das er ständig sorgt. So spricht Mt 6,25 von dem Sorgen für die ψυχή *[psychæ]*, dh für ihr Essen: Leben (ψυχή *[psychæ]*) und Leib (σῶμα *[sōma]*) sind Gottes Werk; darum sind sie mehr als Nahrung und Kleidung, worum sich der Mensch kümmert. Lk 12,19 redet der Reiche seine Seele an, spricht also mit sich selbst. Er rechnet aber nicht damit, daß die ψυχή *[psychæ]*, also das Leben, ihm jeden Augenblick entzogen werden kann. Auch das Zitat Apg 2,97 (Ps 16[15],10) redet davon, daß die ψυχή *[psychæ]* — wieder als Sitz des Lebens — von Gott im Hades verlassen bzw. dem Hades preisgegeben wird (HJKraus, BKAT XV/1,118), daß der Beter also sterben könnte. Das Geringachten der Seele bedeutete schon bei Paulus, daß das Leben geringgeachtet wird (Phil 2,30).

Joh 10,11 spricht von einem E i n s e t z e n der ψυχή *[psychæ]*, also einem Riskieren des Lebens, 10,17 wohl von einem tatsächlichen Dahingeben (vgl. Mt 20,28). Vom Riskieren ist auch Joh 13,37f die Rede, wo sich Petrus dafür anbietet (»ich will mein Leben für dich lassen«). In beiden verbalen Verbindungen, τιθέναι *[tithenai]*, *einsetzen* (JohEv.) und δοῦναι *[dounai]*, *geben* (Mt 20,28; Mk 10,45) bezeichnet — wie man auch die beiden Verben deuten will — ψυχή *[psychæ]* das *Leben*.

Paulus gedenkt Röm 16,4 derer, die sich für sein Leben eingesetzt haben, und Apg 15,26 werden Barnabas und Paulus als Männer bezeichnet, die ihre ψυχή *[psychæ]*, dh ihr Leben, »für den Namen unseres Herrn Jesus Christus« eingesetzt haben.

Das Wort ψυχή *[psychæ]* begegnet auch im NT in Aufzählungen (Apg 7,14: »Jakob und seine ganze Verwandtschaft, 75 Seelen«; 27,37: 276 »Seelen« beim Schiffbruch vor Malta; 1Petr 3,20: 8 »Seelen« in der Arche Noahs gerettet) und in der Verbindung »jede Seele« für »jedermann« (Apg 2,43: »es kam aber alle Seelen Furcht an«; vgl. 3,23; 27,22; Röm 2,9; 13,1).

Auch der Ausdruck »jede l e b e n d i g e Seele« (Offb 16,3; vgl. 8,9) ist im at. Sinne zu verstehen. Wurde in der Schöpfung durch das Einblasen göttlichen Atems aus Erde eine »lebendige Seele« (vgl. Gen 2,7), so greift Paulus diesen Gedanken 1Kor 15,45 auf, um

dieser »lebendigen Seele« als der Kraft und Richtung des irdisch-natürlichen Lebens den in Jesus Christus gegenwärtigen lebenschaffenden → Geist (Art. πνεῦμα III,3e) gegenüberzustellen.

b) ψυχή *(psychæ)* bedeutet das innermenschliche Leben, soviel wie Ich, Person, Persönlichkeit, mit den verschiedenen Kräften der Seele. 2Kor 1,23 setzt Paulus seine »Seele« zum Pfand in einer Art von Selbstverfluchung als Form feierlicher Versicherung. Gemeint ist hier nicht nur das Leben, sondern der ganze Mensch mit allem, was er glaubt, erhofft, erstrebt. Ähnlich schreibt Paulus 1Thess 2,8 von sich und seinen Mitarbeitern, daß sie ihre »Seelen«, dh ihre Lebenskraft bzw. ihre Energie, sich selbst also mit allen Kräften ihrer Persönlichkeit in Arbeit Tag und Nacht in der Sorge für ihre Gemeinden dahingegeben haben. »Seele« im Sinne von Person mit allen Kräften des Bewußtseins ist Joh 10,24 gemeint (Anfrage der Juden bei Jesus, ob er der Christus sei). Sie wird in Spannung versetzt, im Ungewissen gelassen. Diese Seelen sind es, die der Ruhe und des Friedens bedürfen (Mt 11,29). In der Tiefe dieser Seele wird Betrübnis empfunden (Mt 26,28 par). Lk 1,46 wird Seele mit Geist im Parallelismus membrorum gebraucht. Beides bedeutet hier den ganzen inneren Menschen im Gegensatz zur Leiblichkeit der Lippen und der Sprache. Vor allem ist Seele hier — über das griech. Denken hinaus — Sitz des religiösen Lebens, der Bezogenheit auf Gott. Diese religiöse Wurzel des menschlichen Lebens ist Lk 2,35 gemeint, gerade im Gegensatz zu dem äußerlich den Leib verletzenden Schwert. Hier geht es um ein verborgenes, seelisches, inwendiges Erlebnis. Von diesem religiösen Leben ist auch 3Joh 2 die Rede: »Es geht deiner Seele wohl«. In diesem Sinn kann 2Petr 2,9 der Fromme als »gerechte Seele« umschrieben werden.

Interessant ist die Gegenüberstellung von Seele und Geist, wie sie sich in der Stelle 1Thess 5,23 mit ihrer trichotomischen (dreiteiligen) Anthropologie zeigt. Nicht Seele und Leib werden einander nebengeordnet, sondern → Geist, Seele und → Leib. Hier bedeutet — ähnlich wie bei Philo und im Platonismus — Geist die höhere Seite des Menschen, möglicherweise etwas, was dem ἡγεμονικόν *(hægemonikon)* bei Philo (vgl. I,3) nicht fern ist. Seele bedeutet dann in diesem Zusammenhang das Leben, also die Lebendigkeit und die Seite des Willens und Gemütes im Menschen. Paulus stellt ähnlich 1Kor 2,14 dem ἄνθρωπος ψυχικός *(anthrōpos psychikos)* den ἄνθρωπος πνευματικός *(anthrōpos pneumatikos)*, den von Gottes Geist erleuchteten Menschen gegenüber. Der erstere ist der beseelte, der mit Seele als Lebenskraft erfüllte (»eine lebendige Seele« Gen 2,7; vgl. 1Kor 15,45), der natürliche, im Gegensatz zum geistlichen Menschen. Der gemeinte Geist ist (im Unterschied zu 1Thess 5,23, s. o.) Gottes Geist, nicht eine höhere Geisteskraft im Menschen, die ihm als natürlichen Menschen schon zukommt. Seele bedeutet in dieser Gegenüberstellung zum Geist nicht eine anthropologische Kategorie, sondern eine andere Existenzweise.

Wenn dagegen Hebr 4,12 von einer Scheidung von Seele und Geist die Rede ist, so ist wahrscheinlich an die nur gedanklich, aber sonst nicht vornehmbare Scheidung der innersten Kräfte des Menschen gedacht. Hebr 6,19 (»Anker der Seele«) ist mit »Seele« wiederum der ganze innere Mensch mit seinen Kräften des Willens, Verstandes und Gemütes gemeint. In diesem Zusammenhang gehört auch die Verwendung von ψυχή *(psychæ)* für *Einsicht, Wille, Gesinnung, Empfindungen*, die *sittlichen Kräfte* des Menschen. So ist das »von ganzer Seele« (Mt 22,37; vgl. Dtn 6,5) aufzufassen, und dementsprechend ist auch das ἐκ ψυχῆς *(ek psychæs)*, *von Herzen, freiwillig* (Eph 6,6; Kol 3,23; jeweils einziges Vorkommen in diesen Briefen) zu verstehen (vgl. dazu Sir 6,26 u. ö.). Dem steht auch die Wendung μιᾷ ψυχῇ *(miạ psychæ)*, *aus einer Seele*, nahe (Phil 1,27), resultierend aus dem ἑν ἑνὶ πνεύματι *(en henị pneụmati)*, *in einem Geist*. Dahinter steht wahrscheinlich die Vorstellung, daß die Gemeinde der Leib Christi ist, die — ähnlich wie der menschliche Leib — von einer Seele erfüllt wird, die sich dann als wahr und lebendig erweist, wenn sie die Einheit des Leibes in der Einheit der inneren Kräfte der Gemeinde ergänzt. Apg 4,32 ist ebenfalls die Gesinnung

gemeint, in der die Gemeinde als ein Herz und eine Seele vereint ist. Auf diese seelische Kraft der Gemeindeglieder ist die Ermahnung Hebr 12,3 gerichtet, nicht an den Seelen, dh innerlich zu ermüden und zu erschlaffen. Seelen, die nicht gefestigt sind, werden geködert und verlockt (Hebr 10,39). Hier wird mit dem seelischen Verlangen, mit unkontrollierten seelischen Bewegungen gerechtet. Seelen können auch in verkehrte und üble Gemütsbewegungen versetzt, sie können böse gemacht werden (Apg 14,2).

Aus dem at. Text stammt die im Parallelismus membrorum gern verwendete Auswechselbarkeit von Seele und Ich. So redet Gott selbst von seiner Seele, womit er all das umfaßt, was im AT die lebendige Personhaftigkeit Gottes kennzeichnet, seine Liebe, seinen Zorn, seine Treue usw. (Mt 12,18; Hebr 10,38).

c) Das hell. Judentum kennt die Möglichkeit des Verderbens der Seele auf der einen, des Heils und der Rettung der Seele auf der anderen Seite. Diese Gedankengänge tauchen in der späteren Brieflit. im NT auf, doch ist hier nicht die unsterbliche Seele als Kraft und Garantie der Ewigkeit gemeint. Obschon solche Stellen einen deutlich hell. Einschlag zeigen, sind sie dennoch durch die biblische Tradition, durch eschatologische Grunderkenntnisse und durch die Glaubenserfahrung der Christen mit dem Auferstandenen gewissermaßen auf eine andere Ebene versetzt. Was zB bei Xenoph. (Cyrop. IV,4,10) sich auf das Leben erstreckt, nämlich der Aufruf »Rettet eure Seelen« (soviel wie »rettet euer Leben«), ist nunmehr Ermahnung zum Glauben und zum Gehorsam gegenüber der göttlichen Botschaft. Aufgabe der Vorsteher der Gemeinde ist es, über den für die Ewigkeit bestimmten Seelen zu wachen (Hebr 13,17; OMichel interpretiert hier Seele durch »das eschatologische Leben«; KEK XIII, 1949[8], zSt.). Von der Rettung der Seele, die gefährdet ist, handelt Jak 1,21; 5,20. Der Tod, von dem gesagt wird, daß die Seele aus ihm errettet werden soll, ist der ewige Tod, ist das Ausgeschlossensein vom ewigen Leben. Die Rettung der Seelen in diesem Sinne ist Ziel des Glaubens und Inhalt des ges. Heilshandelns Gottes, an dem er die teilnehmen läßt, die auf den Namen seines Sohnes getauft sind (1Petr 1,9). Deshalb wohl ist 1Petr 1,22 von der Säuberung und Entsühnung der Seele, also des inneren Lebens, die Rede. Es geht um die Seele in ihrem Gegenüber zu Gott. Gegen sie, gegen ihren Willen und Gehorsam streiten die fleischlichen Begierden (1Petr 2,11). Die Seele als Trägerin des Glaubens und der Heiligung ist zur Teilnahme an Gottes Leben, zur Erbschaft der göttlichen Zukunft bestimmt. Hier also stehen einander nicht Geist, Seele und Leib, sondern Seele und fleischliche Begierden gegenüber. Diese Seelen sind 1Petr 2,25 gemeint, deren Aufseher und Hirte Jesus Christus selbst ist. Den Gegensatz bilden für die dort angeredeten Sklaven die leiblichen Aufseher mit all ihrer Willkür und Ungerechtigkeit. Das Bewußtsein, einen wahren Aufseher der Seelen zu haben, muß die Sklaven in der Geduld, in der Liebe und Demut stärken (1Petr 2,25). Ebenfalls sind diese für die Ewigkeit und für die Überwindung des Todes bestimmten Seelen gemeint, die die Christen in der Verfolgung Gott, dem Erhalter des Menschen für die Ewigkeit, anvertrauen sollen (1Petr 4,19).

In diese Gedankengänge gehört Mt 10,28 par. Die Seele ist allein auf Gott gewiesen, »der Leib und Seele verderben kann in der Hölle«. Es gibt auch diese Seele nur, weil Gott sie ruft, weil sie sich von ihm rufen und mit göttlicher Kraft erfüllen läßt. Gott allein hat über sie Macht. Er kann sie leben lassen, und er kann sie töten. In ähnlicher Weise ist auch Offb 6,9; 20,4 von den Seelen der Getöteten die Rede, die unter dem Altar Gottes, im Himmel, dh unter dem Altar des himmlischen Gegenbildes des Tempels sich befinden. Dieses Bild hat wahrscheinlich seinen Grund darin, daß das Blut der Opfer vor dem Altar bzw. auf dem Altar vergossen wurde. Mit diesen Opfern werden die Märtyrer verglichen, die ihr Blut um Christi willen vergossen haben. Darum befinden sich ihre Seelen, wie im Blut eben die Seele, dh das Leben ist, unter dem Altar. Der tragende Gedanke ist der, daß die von Gott gewonnenen, erretteten, an ihn glaubenden, für ihn sich darbringenden Seelen bei ihm aufbewahrt sind; daß sie – in seiner himmlischen Welt mit deren Zukunft und Her-

abkunft auf die Erde – mit der Verwirklichung der Ziele und des Planes Gottes untrennbar verbunden sind.

3) Wenn auch in der späteren Brieflit. des NT der hell. ψυχή *[psychæ]*-Begriff häufiger als in den übrigen Partien des NT auftritt (vgl. 2c), so darf das doch nicht zu einem hell. Mißverständnis in dem Sinn führen, daß die Seele das Wesentliche und Wertvolle des Menschen ist, das Ewige und Bleibende. In einem solchen Denken, das übrigens dem dt. Idealismus eigen war, wird die Ewigkeit und das Bleiben der Seele aus ihrer besonderen Qualität geschlossen. Gerade dies ist im NT nicht der Fall. Die Seele ist nur jene Größe, innerhalb deren sich Tod und Leben, Verderben und Seligkeit entscheiden. Außerdem sind alle Aussagen über ψυχή *[psychæ]* im NT unter dem Kontext der eschatologischen Aussagen über die Erneuerung und Auferstehung verbunden. Sie können nicht ohne diesen Kontext gedacht werden. Dazu gehört auch gerade, daß Gott richtet, daß sein Gericht über Verderben und Seligkeit der Seelen entscheidet, daß die Seligkeit der Seelen immer verstanden wird zugleich unter dem Gesichtspunkt der Auferstehung des Leibes, also einer neuen Leiblichkeit der Seelen. *G. Harder*

Lit.: ERohde, Psyche; Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, 1893 (1925[10]) – ADieterich, Eine Mithrasliturgie, 1903 (1966 Neudruck) – EvDobschütz, Die Thessalonicherbriefe, 1909, 230ff (Exkurs zur Frage der Trichotomie bei Paulus) – HCremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch, 1911, 1136ff – Burnet, The Socratic Doctrine of the Soul, Proceedings of the Brit. Academy 1915/16, 235ff – MPNilsson, Geschichte der griechischen Religion, 1941 (1955[2]), 637ff – WJaeger, Paideia II, 1944, 87ff – MPohlenz, Die Stoa, 1948, 87ff, 143ff, 229ff, 382f – JBHofmann, Etymologisches Wörterbuch des Griechischen, 1949 – ERDodds, The Greeks and the Irrational, 1951 – RBultmann, Theologie des NT, § 18, 1953 (1968[6]) – LKöhler, Theologie des AT, bes. § 45, 1953 (1966[4]) – WJaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker, 1953, 88ff – BRigaux, Saint Paul, Les Epîtres aux Thessaloniciens, Etudes Bibliques 1956, 596ff (Zur Frage der Trichotomie) – WKütemeyer, Art. Leib und Seele, EKL II, 1958, 1062ff – HEngelland, Art. Unsterblichkeit der Seele, EKL III, 1959, 1578ff – OGigon, Grundprobleme der antiken Philosophie, 1959, 229ff – WPhilipp, Art. Seele, EKL III, 1959, 895ff – EFascher, Seele oder Leben?, 1960 – AHultkrantz/FHartmann, Art. Leib und Seele, RGG IV, 1960[3], 286ff – BLifshitz, Der Ausdruck ψυχή in den griechischen Grabinschriften, ZDPV 76, 1960, 159ff – JFichtner, Seele oder Leben in der Bibel, ThZ 17, 1961, 305ff – WBurkert, Weisheit und Wissenschaft, 1962, 98ff – ders., Γόης. Zum griechischen Schamanismus. Rhein. Museum NF 105, 1962, 36ff – JSchmid, Der Begriff Seele im NT, in: Festschr. GSöhngen, 1962, 112ff – Lexikon der Alten Welt, 1965, 2587ff – FWehrli, Hauptrichtungen des griechischen Denkens, 1964, 62ff – BReicke, Body and Soul in the NT, StTh 19, 1965, 200ff – OSander, Leib-Seele-Dualismus im Alten Testament?, ZAW 77, 1965, 329ff – GDautzenberg, »Sein Leben bewahren . . .«, ψυχή in den Herrenworten der Evangelien, 1966 – JScharbert, Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch, 1966 (= Stuttg. Bibelstud. 19) – HConzelmann, Der erste Brief an die Korinther, KEK V, 1969[11], 86ff (Exkurs: psychä) – GBertram u. a., Art. ψυχή etc., ThWb IX, 1973, 604ff – MWinter, Pneumatiker und Psychiker in Korinth, 1975 (= MThSt, 12).

Segen

εὐλογία

εὐλογέω *[eulogẹō]* gut reden von, rühmen, segnen · εὐλογία *[eulogia]* gute Rede, Lobpreis, Segen · εὐλογητός *[eulogætọs]* gepriesen, gesegnet · ἐνευλογέω *[eneulogẹō]* segnen · ἀσπάζομαι *[aspạzomai]* grüßen · ἀσπασμός *[aspasmọs]* Gruß

1) Das in der griech. Lit. seit den Tragikern belegte Verbum εὐλογέω *[eulogẹō]* ist eine aus dem I
Adverb εὖ *[eu]*, *gut*, und der Wurzel λογ- *[log-]*, *reden*, (→ Wort) zusammengesetzte Wortbildung und heißt *gut reden* (Gegenbegriff κακολογέω *[kakologẹō]*, *übel reden*). Entsprechend bezeichnet das seit Pindar überlieferte Subst. εὐλογία *[eulogia]* die *gute Rede*. Das Verbal-Adj. εὐλογητός *[eulogætọs]* entspricht dem Part. Perf. Pass. εὐλογημένος *[eulogæmẹnos]* und meint die Person (bzw. Sache), über die gut geredet wird: *gelobt, gepriesen*. Das intensivierende Kompos. ἐνευλογέω *[eneulogẹō]* bzw. ἐνευλογέομαι *[eneulogẹomai]* ist in der profangriech. Lit. nicht belegt.

a) Formal meint das gute Reden, namentlich εὐλογία *[eulogia]*, den ästhetisch schönen, *wohlgesetzten Ausdruck der Sprache* (vgl. ThWb II,752). Platon nennt in Resp. III,400d neben der εὐλογία *[eulogia]* die Begriffe εὐαρμοστία *[euharmostia]*, *Wohlgestimmtheit*; εὐσχημοσύνη *[eus·chæmosynæ]*, *gute Haltung*, und εὐρυθμία *[eurythmia]*, *Ebenmaß*, die er als Folgen der εὐήθεια *[euætheia]*, der *guten Sitte* bzw. des *guten Charakters*, bezeichnet. Bei Lucian (Lexiphanes 1) und Aesop (Hg. Halm 274, 274b εὔλογος *[eulogos]*) gewinnt der Begriff negative Bedeutung: wohlgesetzte, aber falsche *Schönrednerei* (so auch Röm 16,18).

b) Inhaltlich bringt das gute Reden, namentlich εὐλογέω *[eulogeō]*, ein Loben, Rühmen und Preisen zum Ausdruck. Das Loben kann Dinge (zB eine Stadt: Aischyl. Ag. 580; hervorragende Taten: Isocr. 6,105) oder Personen (zB Väter: Aristoph. Equites 565; Frauen: Aristoph. Eccl. 454 etc.) zum Gegenstand haben. Gelegentlich ist auch von einem Rühmen der Götter (Gen. obj.) die Rede (zB Pan: CIG III p 1190 Nr. 4705b 2; Isis: ebd. Nr. 4705c 2). In diesem Zusammenhang nähert sich die Bedeutung von εὐλογέω *[eulogeō]* dem Wortgehalt von εὐχαριστέω *[eucharisteō]*, *danksagen* (→ Danksagung, Art. εὐχαριστία). Nur ein einziges Mal (Eur. Supplices 927) werden die Götter als Subjekt des εὐλογεῖν *[eulogein]* genannt: die Götter bedenken einen Menschen mit Wohltaten. Wird damit auch auf die beschützende und beglückende Rolle der Götter angespielt, die in der griech. Religion nicht völlig unbekannt ist (vgl. Aischyl. Eum. 997ff), so kann doch von einem spezifisch segnenden Tun der griech. Götter nicht gesprochen werden. Die Bedeutung *segnen* hat εὐλογέω *[eulogeō]* erst in der LXX erhalten.

2) HWindisch (ThWb I,495) vermutet als Grundbedeutung des Verbums ἀσπάζομαι *[aspazomai]* (Etymologie unklar, seit Hom. belegt) den Vorgang des Umarmens, wie er zB bei Begrüßungen zwischen guten Bekannten üblich ist. Möglich ist aber auch die Grundbedeutung *reden, sagen*. Wie φιλέω *[phileō]* (→ Liebe) bringt ἀσπάζομαι *[aspazomai]* urspr. das Gernhaben und Willkommen-heißen, die Achtung und Liebe gegenüber Personen und Sachen zum Ausdruck (Xenoph. Cyrop. 1,4,1; An. 7,1,8; Platon Ap. 29d; Symp. 209b; Eurip. Ion. 587). Später wird die Bedeutung von ἀσπάζομαι *[aspazomai]* auf die Tätigkeit des Grüßens im Unterschied zum Wort des Grußes (zB χαῖρε *[chaire]*, *Heil!*) eingegrenzt, zu der Handreichen, Umarmen, Kuß (φίλημα *[philæma]*) und Kniefall (→ Gebet, Art. προσκυνέω) gehören können (Plut. De Tito 11; De Agesilao 11; De Phocione 27; Jos. Ant. 11,331). Das Subst. ἀσπασμός *[aspasmos]* heißt dementsprechend zunächst *Umarmung, Liebe* (Plato Leg. XI,919e), dann *Begrüßung, Besuch* (Epict. Diss. 4,4,3.37). Schriftliche Grüße begegnen in vorchristl. Zeit selten, im orientalischen Kulturkreis dagegen häufiger (Amarna- und Elephantine-Briefe).

II In der LXX begegnet die Wortgruppe recht zahlreich (insges. ca. 640 Belege, davon εὐλογέω *[eulogeō]* ca. 450mal) und gibt in den weitaus meisten Fällen Wortbildungen vom Stamm *bārakh, segnen*, wieder. εὐλογέω *[eulogeō]* gewinnt daher nun auch die Bedeutung *segnen* und bezeichnet nicht mehr den Gegensatz von κακολογέω *[kakologeō]* (s. o. I,1), sondern von καταράομαι *[kataraomai]*, *verfluchen*. Die Wortgruppe ist in fast allen at. und apokryphen Schriften belegt, bes. häufig in Gen, Dtn, Pss und Tob. Da die Schilderungen des Segens im AT zT. eine spezifische »Sprache des Segens« (Westermann, Der Segen, 33, s. u.) entwickelt haben, ist es erforderlich, bei der Darstellung des at. Segensverständnisses über das Vorkommen der Wortgruppe *barakh* bzw. εὐλογέω *[eulogeō]* hinaus auch solche Texte einzubeziehen, die den Segen in eigener Sprache ohne die genannte Begrifflichkeit schildern.

1) Die Wurzeln der israelitischen Segensvorstellungen reichen bis in vorisraelitische Zeit und religionsgeschichtliche Zusammenhänge mit Zauber und Magie zurück, von denen der Segen urspr. nur schwer abzugrenzen ist (vgl. van der Leeuw, § 59). Das geht schon aus der sprachgeschichtlichen Verwandtschaft des hebr. *bārakh* mit der ugaritischen Wurzel *brk* und dem akkad. Wort *karabu* hervor. Die Grundbedeutung von *bārakh* lautet: *mit heilvoller Kraft begaben*; diese Bedeutung umfaßt zugleich den Vorgang des Begabens und den Zustand der Begabung. Beim Segen handelt es sich also urspr. um eine selbständig wirkende, übertragbare heilvolle Macht, die im Gegensatz zur zerstörerisch wirkenden Macht des Fluches steht (→ Fluch, Art. καταράομαι).

2) Im AT sind Elemente jener vorisraelitischen, bes. in den alten Religionen des Vorderen Orients verbreiteten Segensvorstellungen und -gebräuche durchaus vorhanden (vor allem in den Vätererzählungen Gen 12–36; zum Folgenden vgl. Horst, Segenshandlungen, 189ff):

a) Zum Vollzug des Segnens gehören ein machtgeladenes → Wort und eine bekräftigende Handlung. Die urtümlichste Segensformel ist die indikativische Zusage: Gesegnet bist du! (*bārūkh 'attāh*, LXX εὐλογητὸς [σὺ εἶ] *[eulogætos (sy ei)]*, zB Gen 26,29). Die den Segensspruch begleitenden Handlungen sind mit dem Analogiezauber verwandt und sollen die Übertragung der heilvollen Kraft durch Kontaktwirkung zustande bringen: → Handauflegung (bes. die rechte Hand, Gen 48,13ff), mindestens Erheben der Hände bzw. der Arme (Ex 17,11), Kuß bzw. Umarmung (Gen 48,10), Berühren von Kleidern (2Kön 2,13ff), Stäben (2Kön 4,29) oder Genitalien (Gen 47,29ff). Der Segnende stärkt sich für den Segnungsakt mit einer bes. Speise (Gen 27,4).

b) Der erteilte Segen wirkt unbedingt und unwiderruflich; er ist auf Dauer ausgerichtet und kann weder zurückgenommen noch unwirksam gemacht werden (Gen 27,33; 2Sam 7,29).

c) Der Segen hat urspr. seinen Sitz im Leben nicht am heiligen Ort im Kultus, sondern im Familienverband der Sippe.

d) Dem entsprechen die verschiedenen Anlässe zum Segnen. Die geläufigste Ausdrucksform des Segnens ist der Gruß bei Begegnung und Abschied (Gen 47,7ff, vgl. dazu Westermann, Segen und Gruß, 61ff). Bes. an den Wendepunkten des Lebens wird ein Segen erteilt: bei Geburt (Ruth 4,13f; vgl. Lk 2,34), Hochzeit (Gen 24,60) und Tod (Gen 48,1ff; 49,28ff). Wichtig ist in diesem Zusammenhang der Erbsegen, mit dem das Familienoberhaupt vor dem Sterben seine Kraft meist auf den erstgeborenen Sohn überträgt und damit an die nächste Generation weitergibt (Gen 27,1ff; 48,1ff).

e) Grundsätzlich ist jeder zum Erteilen von Segen (und Fluch) berechtigt; daneben gibt es bes. machtbegabte Personen mit einer bes. Segens- und Fluchfähigkeit, zB der Seher Bileam (Num 22), charismatische Führer (Josua, Jos 6), Könige (Melchisedek, Gen 14,18ff), später auch Propheten und Priester.

f) In früher Zeit hat der Segen den Charakter der Wechselseitigkeit: es segnet nicht nur der Mächtige den Untergebenen (zB Melchisedek den Abraham Gen 14,18ff), sondern auch der Untergebene den Mächtigen (zB Jakob den Pharao Gen 47,7–10). Die Menschen antworten auf die Segnungen durch einen Gott mit dem Segen Gottes, dh mit der Anerkennung seiner Macht im Loben und Preisen. *bārakh* heißt daher einerseits *segnen* (Subjekt: Gott), andererseits *loben, preisen* (Subjekt: Menschen).

g) Inhaltlich bedeutet der Segen das Zusprechen und Übermitteln von heilvoller Kraft, die sich konkret in der Fruchtbarkeit der Menschen (Gen 24,34–36), des Viehs und des Ackers (Gen 30,25ff) auswirkt. Zielt der Segen in vertikaler Richtung auf die Wachstumskraft der Geschlechterfolge, wie sie zB in den Genealogien der Priesterschaft zum Ausdruck kommt (Gen 5; 11,10ff), so bewirkt er auf horizontaler Ebene Ruhe, Sicherheit vor Feinden, Glück und Heil einer Sippe oder Gruppe, wie es am umfassendsten der Begriff *schālōm, Heil*, zum Ausdruck bringt.

h) Am deutlichsten begegnet im AT diese urspr., rel.-phänomenologisch mit magischem Verständnis zusammenhängende, vorgeschichtliche, vortheol.e und vorkultische Segensauffassung in der Erzählung von der Erlistung des Segens durch Jakob Gen 27.

3a) Die vorwiegend jahwistische Bileamerzählung (Num 22–24) bringt das vorisraelitische Phänomen des Segens mit der Macht Jahwes, des Gottes Israels, in Verbindung. Der Moabiterkönig Balak ruft aus Sorge vor einem Einfall der Israeliten in sein Land den heidnischen, machtbegabten Wahrsager Bileam zu Hilfe, der den bedrängenden Feind durch einen → Fluch lähmen soll (Num 22,1–6). Der Skopus der Erzählung läuft darauf hinaus, daß Jahwe, der Gott Israels, sich als der Herr des urspr. selbständigen machtgeladenen Wortes erweist, so daß Bileam die eigene begabungsmäßige Verfügungsgewalt über das Machtwort genommen wird und er nur noch im Auftrag Jahwes segnen statt fluchen darf (Num 22,12.31.38; 23,3–5). Durch die Übertragung aller Segenskraft auf Jahwe verliert der Segen bereits beim Jahwisten seinen magischen Charakter. Die sichtbaren Kontakthandlungen zur Kraftübertragung werden zu Gesten reduziert, wo Jahwe als der im Segen Handelnde verstanden wird.

b) Die Segenssprüche (Num 23,7–10.18–24; 24,3–9.15–24) sind erst nachträglich in die Bileamerzählung eingearbeitet worden. Sie gehören von Hause aus zu der festgeprägten Gattung der Segens- und Fluchsprüche (Segen: Gen 9,26; 49 Jakobsegen; Num 22–24 Bileamsprüche; Dtn 33 Mosesegen; Fluch: Gen 3,14f; 4,11; Segen und Fluch: Lev 26; Dtn 28). Das Segenswort wurzelt im Seherspruch und hat im Unterschied zur verheißenden Heilsankündigung den Charakter der Heilsschilderung. Es schildert das irdische Heil des Volkes oder Landes; zB Num 24,5: »Wie schön sind deine Zelte, Jakob, deine Wohnungen, Israel! Wie Täler, die sich ausbreiten, wie Gärten am Strom, wie Eichen, die der Herr (MT: *jhwh*!) gepflanzt, wie Zedern am Wasser«.

c) Den entscheidenden Umbruch von der vor- und damit ungeschichtlichen Segensvorstellung innerhalb der Sippe zum geschichtlichen Verständnis des Segens im Zusammenhang mit der Geschichte Israels hat der Jahwist im Prolog zur Vätergeschichte Gen 12,1–3 vollzogen. Der Text gliedert sich in einen dreiteiligen Befehl (V. 1) und eine sechsteilige, jeweils mit *waw* angeschlossene Zusage (V. 2–3). Der Befehl enthält die Aufforderung an Abraham zum Auszug aus seinem Land, seiner Sippe und seiner Familie, dh zum Aufbruch aus der seßhaften Lebensweise in das Unterwegssein mit nur vage angedeutetem Ziel. Bei der Formulierung der Zusage fällt auf, daß in diesen programmatischen Verheißungssätzen als entscheidendes Leitwort 5mal der Stamm *bārakh* in jeweils abgewandelter Form begegnet. Im Unterschied zur vorisraelitischen unmittelbaren Kraftübertragung hat der Jahwist den Segen zum Gegenstand einer → Verheißung Jahwes gemacht und damit dem ehedem ungeschichtlichen Segensvorgang einen Zukunftsaspekt gegeben: der Segen wird für zukünftige Zeiten verheißen.

Traditionsgeschichtlich knüpft der Jahwist an die Sohnes- bzw. Nachkommensverheißung der Vätererzählungen an (zB Gen 24,34–36; 26,24 u. o.). Als Wirkung des Abraham verheißenen Se-

gens wird hier jedoch nicht – wie zB Gen 15,4; 18,10 – der Sohn genannt, sondern das große Volk und der große Name, den dieses Volk in der Zeit des davidisch-salomonischen Großreichs erhalten hat (V. 2; vgl. 2Sam 7,9); dh der Jahwist verbindet den zur Verheißung gewandelten Segen mit der Geschichte Israels. »›Segen‹ wird Deutewort der großen Geschichte Israels von Abrahams Aufbruch bis zum davidischen Großreich« (Wolff, 356). – Am weitesten greift der sechste, im konstatierenden Perfekt (Brockelmann, Hebr. Syntax § 41f) formulierte Folgesatz: »Segen gewinnen können in dir alle Sippen der Erde« (V. 3b, vgl. 18,18; 28,14; das Nifal von *bārakh* ist medial, nicht pass. zu übers.). Der Satz kann nur im Kontext der die ganze Menschheit einbeziehenden Urgeschichte (Gen 1–11) recht verstanden werden, in der 5mal exemplarisch vom Fluch über die Menschheit die Rede ist (Gen 3,14.17; 4,11; 5,29; 9,25). Als Gegenstück zu dieser Geschichte des Fluches wird Gen 12,3b »allen Sippen der Erde« eine Geschichte des Segens in Aussicht gestellt, die Befreiung von vergeblicher Mühsal (Gen 3,17), angstvollem Umherirren (Gen 4,11f), erniedrigender Knechtschaft (Gen 9,25) und zerstörerischer Völkerverwirrung (Gen 11,1ff) in sich schließt. Auf diese Weise hat der Jahwist in Gen 12,1–3 durch die Segensverheißung einen Bogen von der Väter- über die Volks- zur Menschheitsgeschichte gespannt.

4a) Nach der Landnahme und Seßhaftwerdung Israels beginnt ein langer Kampf um die Frage, ob die kanaanäischen Fruchtbarkeitsgötter, die Baalim, oder der verheißende Führergott Jahwe als Segensspender zu verehren ist (vgl. Eissfeldt, 6ff). Die Härte dieser Auseinandersetzung erhellt bes. aus den Berichten über die Wirksamkeit des Propheten Elia (1Kön 17–19). Die Erzählung vom Gottesurteil auf dem Karmel (1Kön 18) schildert idealtypisch den Sieg Jahwes, der Feuer vom Himmel fallen läßt, über den kraftlosen Götzen Baal (vgl. Alt, 135ff; vRad, Theol. II,30ff). Die Erzählung von Dürre und Regen (1Kön 17,1; 18,1.2a.16f.41–46) überträgt die Segens- und Fruchtbarkeitsfunktionen Baals auf Jahwe, der nun auch zum Herrn des Landes wird. Damit tritt zu dem geschichtlichen Handeln Jahwes als neues Element das stetige, Segen spendende Wirken im verheißenen Land Kanaan (vgl. Westermann, Jahweglaube, 21of).

b) Das Ergebnis dieses Kampfes hat seinen stärksten Niederschlag im Segensverständnis des Deuteronomiums gefunden. Hier empfängt das ganze Volk die Gaben des Kulturlandes – Fruchtbarkeit des Leibes, des Viehs, des Ackers, politische Einheit und Frieden mit den Nachbarvölkern – als Segnungen aus der Hand Jahwes: »Gesegnet bist du in der Stadt und gesegnet auf dem Feld. Gesegnet ist die Frucht deines Leibes, die Frucht deines Landes und die Frucht deines Viehs ... Der Herr wird deine Feinde, die sich gegen dich erheben, von dir schlagen lassen« (Dtn 28,3–7; vgl. 7,13–16). Der Segen Jahwes wird im Dtn ganz diesseitig und profan verstanden; man kann geradezu von einem »Heilsmaterialismus« im Dtn sprechen, »der bis in die Backschüsseln der einzelnen Haushaltungen reicht (Dtn 28,5)« (vRad, Theol. I, 228).

Im Unterschied zum Segensverständnis des Jahwisten wird in der deuteronomistischen Schule vom Segen nicht mehr in der Form einer unbedingten Heilszusage, sondern in Form von Bedingungssätzen gesprochen: »Wenn (MT: *'im*, LXX: ἐάν *[ean]*) du nun bestimmt auf die Stimme Jahwes, deines Gottes, hörst ..., dann werden alle diese Segnungen über dich kommen« (Dtn 28,1f; vgl. V. 15f). Indem so der Segen an den Gehorsam des Volkes gebunden wird, wird er zu einem Bestandteil des → Bundes zwischen Jahwe und Israel. Wie Jahwe seine Bundesverpflichtungen im Segnen erfüllt, so ist auch Israel zum Halten des Bundes verpflichtet. Der vom unbedingten zum bedingten, vom unbegrenzten zum begrenzten, vom selbständigen zum abhängigen gewandelte Segen hat als Kehrseite des Bundes, falls Israel seinen Verpflichtungen nicht nachkommt, den Fluch neben sich. Das ist der Sinn des Gebots Dtn 11,29, den Segen auf den Berg Garizim und den Fluch auf den Berg Ebal zu legen. Die beiden Möglichkeiten, zwischen denen Israel zu wählen hat (Dtn 30,19), werden in Kap. 28 breit entfaltet: V. 1–14 der Segen, V. 15–68 der Fluch. Durch die Einbeziehung des Segens in den Bund hat das Dtn die Polarität von Segen und Fluch mit der Polarität von Rettung (→ Erlösung, Art. σῴζω II) und → Gericht (Art. κρίμα II) verbunden (vgl. Westermann, Segen, 51f).

c) Neben Jahwe, dem eigentlichen Segensspender, gibt es in Israel auch besondere, den Segen vermittelnde Personen bzw. Gruppen: Könige, → Propheten und → Priester. Die segensvermittelnde Funktion des Königtums stand in Israel zwar niemals derart im Vordergrund wie zB in Ägypten (vgl. dazu Herrmann, 33ff), aber durch die Nathanverheißung (2Sam 7,16) ist mindestens das davidische Königtum als Segensträger ausgewiesen. Die Einweihung des ersten Jerusalemer Tempels wird durch eine zweimalige Segenshandlung Salomos vor und nach dem Tempelweihgebet vollzogen (1Kön 8,14.54). Wie sehr der König als Segensträger verstanden wurde, geht vor allem aus den messianischen Texten hervor, die von einem neuen König sprechen, der seinem Volk Segen, dh Heil und Frieden bringen wird (zB Jes 9,6f; 11,1ff). – Zu den Funktionen der frühen Propheten gehört auch die Fürbitte, um dem Volk den Segen Jahwes zu erhalten (1Kön 18,41ff Elia; 2Kön 6,24ff Elisa; Amos 7,1ff; Jeremia 14 etc.). Die Heilsworte der späteren Schriftpropheten kündigen ein künftiges rettendes und segnendes Handeln Jahwes an. Die Wirkungen des zukünftigen verheißenen Segens werden in diesen wie in apokalyptischen Texten als vollendetes Heil in der Sprache des Segens geschildert (s. o. 3b): als messianisches Friedensreich (Jes 11; Sach 9,9f), ruhiges

und blühendes Leben (Micha 3,4f; Sach 9,17), Sättigung und großes Mahl (Jes 55,1ff; 25,6), Vernichtung der Feinde (Jes 27,1), dauernder Friede (Jes 26,12) und kosmisches Heil (Jes 65,17–25).

5a) Auch im Gottesdienst der israelitischen Kultgemeinde spielt der Segen eine wichtige Rolle. Das erhellt schon aus dem zur Einweihung des salomonischen Tempels Gesagten (1Kön 8,14.54; s. o. 4c). Der Tempel als der heilige Bezirk ist der eigentliche Ort der Segensvermittlung an Volk und Land. Der Segen wird am Schluß des Gottesdienstes den in ihre Häuser zurückkehrenden Gliedern der Kultgemeinde mitgegeben, um sich im alltäglichen Leben auszuwirken (vgl. dazu die Segens-Pss 65; 115,12–15; 128; 129,8; 132 u. ö.). Die Gemeinde antwortet auf den empfangenen Segen, indem sie ihrerseits Jahwe segnet, dh mit dem Gotteslob: »Gepriesen sei Jahwe« (MT: *bārūkh jhwh*, LXX: εὐλογητὸς κύριος *(eulogætos kyrios)*). Diese Formel begegnet bes. häufig in den Lobpsalmen (Ps 18,47; 28,6; 31,22; 66,20; 68,20; 119,12; 124,6 u. ö.; vgl. auch die Doxologien Ps 41,14; 72,19; 89,53; 106,48). Wahrscheinlich ist der Segen auch bei bes. kultischen Anlässen (zB der Darbringung der Erstlingsfrüchte Dtn 26,1ff) und über einzelnen Personen gesprochen worden (vgl. Ps 91; 121).

b) Die Segenstheol. der Priesterschrift setzt die kultischen Institutionen voraus. Die Erteilung des Segens wird nun zum Privileg der levitischen → Priester. Lev 9,22f berichtet am Ende des ersten Opfergottesdienstes im heiligen Zelt von dem ersten Vollzug des priesterlichen Segens, der anschließend durch die Erscheinung der Herrlichkeit Jahwes bestätigt wird. Num 6,24–26 überliefert den Wortlaut des priesterlichen, sog. aaronitischen Segens, der nach dem Willen der Priesterschrift am Ende jedes Gottesdienstes gesprochen werden soll: »Es segne dich Jahwe, und er behüte dich; es lasse leuchten Jahwe sein Gesicht zu dir, und er sei mit dir gnädig; es erhebe Jahwe sein Angesicht zu dir, und er lege auf dich Heil« (wörtl. Übers.). Dieser rhythmisch geprägte Segensspruch gliedert sich in drei Teile, die jeweils das Segnen Jahwes und seinen Inhalt mit anderen Worten umschreiben und damit intensivieren. Der Vorgang von Jahwes Segnen wird als Leuchten bzw. Erheben seines Gesichtes (MT: *pānīm*, LXX: πρόσωπον *(prosōpon)*) charakterisiert. Mit *pānīm* ist die den Menschen zugewandte Seite von Jahwes Wesen gemeint (vgl. der *kābōd jhwh, Jahwes Herrlichkeit*). Wenn Jahwe seine den Menschen zugewandte Seite nicht verbirgt, sondern erhebt, wenn er sie nicht im Zorn verfinstert, sondern leuchten läßt, dann bedeutet das Segnen Jahwes seine freundliche Zuwendung zu den Menschen. Der Inhalt des Segens wird mit den Begriffen Bewahrung, Gnade und – am umfassendsten – Heil (hebr. *schālōm*, → Friede II) umschrieben. Empfänger des Segens ist die als Person angesprochene Gemeinde der zum Gottesdienst versammelten Israeliten (V. 23). Die sechs Verben des Segensspruches sind im Imperfektum kohortativum, dh als Segenswunsch, nicht mehr als indikativische Zusage formuliert. Damit wird Jahwes Freiheit gegenüber dem kultischen Segen gewahrt; der Priester kann Jahwes Segen lediglich erwünschen, nicht aber verwalten. Indessen wird dem priesterlichen Segenshandeln die Verheißung Jahwes gegeben: »Wenn sie so meinen Namen auf die Israeliten legen, will ich selbst sie segnen« (V. 27).

c) Während der Segensbegriff von Num 6 sakral-priesterlich-kultischen Charakter hat und lediglich auf die Kultgemeinde bezogen wird, umfassen die – ebenfalls der Priesterschaft zugehörigen – Segensaussagen in Gen 1,22.28 alle Geschöpfe, alle Menschen und Kreaturen: »Seid fruchtbar, mehrt euch, füllt die Erde und macht sie euch untertan« (Gen 1,28). Der 7. Tag wird Gen 2,3 nicht nur für die Kultgemeinde geheiligt, sondern an erster Stelle für alle Menschen gesegnet. Aus der Gegenüberstellung und Zusammengehörigkeit des Segens von Gen 1 und Num 6 folgert CWestermann: »Die gottesdienstliche Segnung . . . meint in Wirklichkeit die ganze Menschheit; und der Segen, der auf die zum heiligen Dienst zusammengekommene Gemeinde gelegt wird, ist der der ganzen Menschheit, ja, allem Lebendigen zugedachte Segen« (Segen, 61).

6a) Auch die at. Weisheit der zT. durchaus profanen Spruchsammlung steht in indirektem Zusammenhang mit dem Segen. Hier äußert sich der Segen Jahwes in dem klugen Rat, den ein weiser Mensch auch in profanen Dingen zu geben vermag (Einzelheiten bei Westermann, Segen, 40ff).

b) Die dramatischen Dialoge des Buches Hiob erörtern ebenfalls zT. die Frage nach Jahwes Segenshandeln bzw. dessen Entzug. Die Auseinandersetzung läßt deutlich werden, daß die Segenstheol. des Dtn, die Segen und Fluch vom Gehorsam bzw. Ungehorsam abhängig macht (vgl. 4b) – hier bis zur unbarmherzigen Konsequenz von Hiobs Gegenspielern, seinen »Freunden«, vertreten –, nicht mehr ausreicht, da sie der Wirklichkeit des leidenden Hiob nicht standhält (vgl. auch Ps 73 und die Skepsis des Predigers). Hier gerät die at. Segenstheol. an ihre Grenze. Der Segen Jahwes wird nicht mehr in erster Linie als gegenwärtig erfahren, sondern – so vor allem in der Apokalyptik (s o. 4c) – von dem verheißenen Eschaton erhofft.

c) In dem an die Vätererzählungen erinnernden Buch Tobit haben sich die urspr. Formen des Segens erhalten: das Segnen der Kinder durch die Eltern, bes. beim Abschied (Tob 5,16; 7,7; 9,6; 10,12f u. ö.), und der Gruß (Tob 7,6; 10,12).

d) Im rabbinischen Judentum sind Segens- und Lobsprüche weit verbreitet. Der erste Traktat der Mischna heißt *Berakhōt*. Die Lobsprüche werden mit der Formel »Gepriesen sei der

Herr« eingeleitet und preisen Jahwe für seine Taten und Gaben. Die Rabbinen kennen für die verschiedensten Situationen des gottesdienstlichen und alltäglichen Lebens derartige Lobsprüche (vgl. St.-B. IV,616ff; 627ff). Wichtig ist in diesem Zusammenhang der Segensspruch, den der Jude als Tischgebet vor und nach der Mahlzeit spricht. bBer 35a sagt: »Es ist dem Menschen verboten, von dieser Welt ohne Segensspruch zu genießen; wer von dieser Welt ohne Segensspruch genießt, begeht eine Veruntreuung« (Einzelheiten bei Beyer, ThWb II,757ff).

e) Zu den Texten der Gemeinde von Qumran gehören Loblieder, von denen einige mit der Formel »gepriesen bist du, Herr, . . .« beginnen (Hodajoth der Hymnenrolle 1QH). Segenssprüche für Priester und andere Personen enthält die fragmentarisch erhaltene Schrift der Segenssprüche (1QSb). Die Gemeinderegel zitiert den aaronitischen Segen in (gnostischer?) Abwandlung: »Er (Jahwe) segne dich mit allem Guten und behüte dich vor allem Bösen und erleuchte dein Herz mit Einsicht des Lebens und sei dir gnädig mit ewigem Wissen, und er erhebe sein gnädiges Angesicht auf dich zum ewigen Heil« (1QS II,2–4).

III Im Vergleich mit der grundlegenden Bedeutung des at. Segens treten Begriff und Sache im NT in den Hintergrund. Die mit dem Stamm εὐλογ- *[eulog-]* zusammenhängende Wortgruppe kommt im NT insges. 68mal vor; davon entfallen auf die Verben εὐλογέω *[eulogẹō]* 41; ἐνευλογέω *[eneulogẹō]* 2 (Apg 3,25; Gal 3,8); κατευλογέω *[kateulogẹō]* 1 (Mk 10,16); auf das Subst. εὐλογία *[eulogia]* 16 und auf das Verbal-Adj. εὐλογητός *[eulogætos]* 8 Belege. Am relativ zahlreichsten begegnet die Wortgruppe im LkEv., den großen Paulusbriefen und in Hebr, während das JohEv. nur einmal (12,13) in einem at. Zitat das Verbum verwendet und in den kleinen Paulusbriefen, den Past., den johanneischen und zT auch den kath. Briefen (2Petr, Judas) die Wortgruppe überhaupt nicht vertreten ist.

1) Die in der klassischen Gräzität beheimatete formal-ästhetische Bedeutung von εὐλογία *[eulogia]* (s. o. I,1a) wird lediglich Röm 16,18 in negativer Abwandlung aufgegriffen: »Sie (die Gegner) dienen nicht unserem Herrn Christus, sondern ihrem Bauch und betrügen durch Wohlreden (χρηστολογία *[chræstologia]*) und *Schönrednerei* (εὐλογία *[eulogia]*) die Herzen der Arglosen.«

2) Weitaus häufiger (40 von 68 Belegen) hat die Wortgruppe die Bedeutung *loben, preisen, rühmen* (εὐλογητός *[eulogætos]* heißt ausschließlich: *gelobt, gepriesen*). Dieser Wortgebrauch fußt einerseits auf der inhaltlichen profangriech. Bedeutung: *gut von jemandem reden* (s. o. I,1b), andererseits auf der LXX-Übers. des at. Gotteslobes: *gesegnet*, dh *gepriesen sei Jahwe* (s. o. II,5a).

a) Auch im NT dient die Wortgruppe zur Formulierung des Gotteslobes, dh sie hat in diesem Zusammenhang doxologischen Charakter. Gott wird — wie im Spätjudentum (bBer 7,3; Hen 77,1) — der »Gepriesene« (εὐλογητός *[eulogætos]*) genannt (Mk 14,61). Mit der doxologischen Formel: »Gepriesen sei Gott (der Herr)« (εὐλογητὸς [κύριος] ὁ θεός *[eulogætos (kyrios) ho theos]*) beginnen der Zacharias-Hymnus (Lk 1,68 »Benedictus«) und einige Briefe (2Kor 1,3; Eph 1,3; 1Petr 1,3); hier wird die Zusammengehörigkeit von Gruß und Gotteslob bes. deutlich (vgl. die heute noch in Süddeutschland übliche Grußformel »Grüß' [dich] Gott«). In abgewandelter Form begegnen Doxologien als kurze Lobspruch-Interjektionen in den Paulusbriefen (Röm 1,25b; 9,5; 2Kor 11,31) und — zu Hymnen erweitert — in der Offb (5,12; 5,13b; 7,12 jeweils εὐλογία *[eulogia]*; → Lied, Art. ὕμνος).

b) Huldigungsgrüße werden nicht mit dem doxologischen Adj. εὐλογητός *[eulogætos]*, sondern mit dem Part. Perf. pass. des vielschichtigeren Verbums εὐλογέω *[eulogẹō]* formuliert: εὐλογημένος *[eulogæmenos]*. In dieser Formulierung kommen neben dem Lobpreis auch die Anerkennung des von Gott Gesegnetseins und der Grußcharakter zum Ausdruck. Mit dem Heilruf εὐλογημένος *[eulogæmenos]*, *gepriesen, gesegnet, gegrüßt*, wird Jesus begrüßt (Mk 11,9 parr; Mt 23,39 par; vgl. Ps 118,26); aber auch die kommende Gottesherrschaft, die Gott mit dem Kommen des Messias anbrechen läßt (Mk 11,10), und Maria, die Mutter des Messias (Lk 1,42), werden mit dem Huldigungsgruß gefeiert.

c) Die jüd. Sitte, bei verschiedenen gottesdienstlichen und alltäglichen Anlässen Lobsprüche auszusprechen (s. o. II,6d), ist auch in den nt. Schriften bezeugt (Lk 1,64;

2,28f »Nunc dimittis«; 2,34; 24,53; 1Kor 14,16; Jak 3,9f). Nach dem Bericht der synopt. Evgg. hat Jesus die Praxis der jüd. Hausväter übernommen, vor und nach den Mahlzeiten einen Segensspruch als Tischgebet zu sprechen (Mk 6,41 parr Speisung der 5000; 8,7 par Speisung der 4000; 14,22f parr Jesu letztes Mahl mit seinen Jüngern, vgl. dazu → Herrenmahl III,4b; Lk 24,30 Mahlgemeinschaft des Auferstandenen). Wie der Parallelismus von εὐλογέω *(eulogeō)* und εὐχαριστέω *(eucharisteō)* (→ Danksagung, Art. εὐχαριστία) Mk 8,6f; 14,22f; Mt 26,26f zu erkennen gibt, dankt der Segensspruch bei den Mahlzeiten dem Schöpfer für seine materiellen Gaben (s. o. II,4b; vgl. auch 1Kor 10,16; zum Segensbecher St.-B. IV, 627ff und → Herrenmahl III,4d; zum ganzen Abschnitt 2 vgl. Schenk, 97–130).

3) Wo die Wortgruppe in der spez. Bedeutung *segnen* bzw. *Segen* begegnet (28 der 68 Belege), ist das nt. Verständnis des Begriffes mehr an der at. als an der jüd. Segenstheol. orientiert. Allerdings entspricht dem statistischen Befund (s. o. III Übersicht) die nt. Sachlage: Im Unterschied zu den ausgeprägten Segenstheol.en des Jahwisten (s. o. II,3c), des Dtn (s. o. II,4b) und der Priesterschrift (s. o. II,5b u. c) wird der Segen im NT nicht eigens thematisiert, sondern spielt eher eine beiläufige, selbstverständliche, wenn auch nicht unwichtige Rolle.

a) In den synopt. Evangelien ist der Segensbegriff in drei Perikopen bedeutsam: bei der Segnung der Kinder, in der Aussendungsrede und beim Abschied des Auferstandenen von seiner Gemeinde.

α) Wenn Jesus nach Mk 10,13–16 parr den → Kindern die Hände auflegt und sie segnet, tut er damit nichts Außergewöhnliches; vielmehr handelt es sich dabei um das normale Verhalten eines jüd. Vaters oder Rabbis (vgl. St.-B. I,807f). Wichtig ist in diesem Zusammenhang lediglich, daß für Mk das Wirken Jesu nicht auf die Erwachsenen beschränkt bleibt, sondern auch die Kinder einbezieht, dh den Menschen in seinem Werden, Wachsen und Reifen umgreift. Der Gottesherrschaft, auf die der Skopus der Perikope zielt (V. 15), ist »die leiblich kreatürliche Existenz des Menschen im Wirken Jesu positiv zugeordnet« (mit Westermann 83, gegen Schenk 72, der das Segnen Jesu »eindeutig als Fürbitte« versteht).

β) Wie aus dem Zusammenhang der Aussendungsrede Mt 10,1–16 par hervorgeht, ist mit dem Auftrag zum Grüßen der Häuser (V. 12 ἀσπάσασθε *(aspasasthe)*) der Segensgruß gemeint (vgl. V. 13 εἰρήνη *(eirænæ)*, hebr. *schālōm, Heil*). Der Wirksamkeit Jesu entsprechend erhalten die Jünger einen zweiteiligen Auftrag: 1. Verkündigt! 2. Heilt! (V. 7/8a), dh sie werden als Evangelisten und Segensträger ausgesandt. Nach Mt gehört zum Auftrag der Jünger — wie zur Sendung Jesu — außer der Ansage der Gottesherrschaft das Erbarmen mit dem kreatürlichen Leiden der Schöpfung, das dem irdischen Heilwerden der Menschen zugewandte Wirken. Bes. die Texte der Apg zeigen das Neben- und Miteinander von heil-samer verkündigender und heil-voller helfender Tätigkeit der Apostel (vgl. zB das Beieinander von 1. heilendem und 2. verkündigendem Tun des Petrus in Apg 3). — Der Segen gewinnt erst da seine volle Bedeutung, wo das punktuell missionarische → Verkündigen übergeht in den stetigen Aufbau seßhafter Gemeinden (s. o. II,4a). Da diese — gegenüber der unsteten Lebensweise Jesu, der Jünger und der Apostel (Paulus!) — neue Situation im NT großenteils noch nicht gegeben ist, wird verständlich, weshalb im NT nicht so häufig wie im AT vom Segen die Rede ist (vgl. dazu Westermann, 93ff).

γ) Im Hintergrund der Segenshandlung des Auferstandenen Lk 24,50f steht weder der priesterliche Segen (so Schenk, 58) noch der Erbsegen der Vätererzählungen, sondern der Abschiedssegen (s. o. II,2d,6c). Der Abschied nehmende Herr teilt seiner Gemeinde die Kraft seines Segens mit, durch die er mit ihr verbunden bleibt. Der Inhalt des Segens ist das Mitsein des Erhöhten mit seiner Gemeinde, wie es das bei Mt an entsprechender Stelle stehende Wort exakt zum Ausdruck bringt: »Ich bin bei euch alle Tage . . .« (Mt 28,28; vgl. Gen 26,3).

b) Paulus hat den Segensbegriff im NT am reflektiertesten verwendet und ihm

die entscheidende christologische Neuprägung gegeben (vgl. die entsprechende theol. Leistung des Jahwisten s. o. II,3c).

α) Gal 3,8 zitiert Paulus Gen 12,3b: »Gesegnet werden sollen in dir alle Völker« (der Erde, vgl. die LXX-Übers. der Stelle, die Paulus hier übernimmt). Im Zusammenhang seines christologischen Gedankenganges gibt Paulus dem Zitat eine neue Interpretation: Der Abraham verheißene Segen wird von der Erfüllung her zur Rettungstat Gottes in Christus abgewandelt. Die Gabe des Segens ist nicht mehr das große Volk bzw. die Fruchtbarkeit des Landes, sondern der verheißene → Geist Christi (V. 14). Die Gemeinsamkeit zwischen dem jahwistischen Zitat und seiner paulinischen Interpretation besteht darin, daß wie der verheißene Segen so auch die Erfüllung in Christus zu allen Völkern der Erde gelangen soll (V. 8 und 14). Paulus interpretiert Gal 3,8–14 das Verhältnis von Segen und Fluch in der Weise, daß Christus den Fluch des Gesetzes durch seinen Tod ein für allemal übernommen hat (V. 13, vgl. dazu → Kreuz, Art. ξύλον III), so daß nun die Glaubenden aller Völker den Segen des rettenden Handelns Gottes in Christus empfangen (V. 14; vgl. Eph 1,3; Apg 3,25f; Schenk, 42ff).

β) Die Wendung εὐλογία Χριστοῦ *(eulogia Christou)* (Röm 15,29) meint weder den Akt noch den Inhalt, vielmehr die Wirkung der Christusverkündigung in der Gemeinde; dh in diesem Zusammenhang: Paulus ist gewiß, daß sein Kommen nach Rom dem Wachsen und Reifen der Gemeinde dienen wird.

γ) Der Zusammenhang zwischen Segen und Segensgabe (vgl. Gen 33,11) erhellt bes. aus 2Kor 9,5f. Hier bezeichnet Paulus die von ihm betriebene Sammlung für die Jerusalemer Urgemeinde als εὐλογία *(eulogia)*. Wie aus dem Kontext hervorgeht, meint εὐλογία *(eulogia)* eine *reichliche Gabe* (Gegensatz πλεονεξία *(pleonexia)*, Geiz), die die Gemeinde von Korinth *mit vollen Händen* (ἐπ' εὐλογίας *(ep eulogias)*; Gegensatz: φειδομένως *(pheidomenōs)*, *spärlich*) darbringen soll, damit durch diese Gabe der Segen Gottes für die Gemeinde in Jerusalem konkret erfahrbar wird.

c) Der Hebräerbrief hat den at. Segensbegriff der Vätererzählungen (s. o. II,2) am ungebrochensten übernommen (zB 6,7f). Er beschränkt sich weitgehend auf Zitate und Paraphrasen at. Segenstexte: 6,14 (Abraham, vgl. Gen 22,16f); 7,1–7 (Melchisedek, vgl. Gen 14,18–20); 11,20 (Isaak, vgl. Gen 27,27ff); 11,21 (Jakob, vgl. Gen 48,15ff); 12,17 (Esau, vgl. Gen 27,30ff). Das Ziel, das Hebr mit den at. Beispielerzählungen verfolgt, wird 6,12 genannt: ». . . damit ihr das Beispiel derer nachahmt, die durch Glauben und geduldiges Ausharren die Verheißungen ererben«. An den genannten Stellen begegnet mehrfach die Formulierung: »Segen erben« (Hebr 12,17; bes. 1Petr 3,9) bzw. »Verheißungen ererben« (Hebr 6,12.15). Aus der Parallelität von Segen und Verheißung geht hervor, daß hier mit Segen nicht das gegenwärtige, sondern das endzeitliche Heil gemeint ist (vgl. auch Mt 25,34 und Jes 65,23b; s. o. II,4c).

d) Schließlich sind noch die paränetischen Segenstexte zu erwähnen: Lk 6, 27f; Röm 12,14; 1Kor 4,12; 1Petr 3,9. Hier werden die Jünger Christi ermahnt, dem Fluchen, Verfolgen, Schmähen oder Schelten der Feinde mit dem Gegenteil, dem Segnen zu begegnen. Segen meint an dieser Stelle ganz allg. die freundliche Zuwendung zu den Feinden. An die Stelle des *ius talionis* tritt das Gebot der Feindesliebe (bes. deutlich 1Petr 3,9). Was Paulus christologisch formuliert hat, wird hier paränetisch entfaltet: der Gegensatz von Segen und Fluch ist aufgehoben. Weil Christus den Fluch übernommen hat (Gal 3,13; s. o. b,α), gilt für die Christen nur noch die Mahnung zu grenzenlosem Segnen (Röm 12,14). »Die Gemeinde Christi und der einzelne Christ braucht niemanden mehr zu verfluchen, weil das Werk Christi auch für seine Feinde geschehen ist« (Westermann, 90). *H.-G. Link*

Lit.: SMowinckel, Psalmenstudien V. Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmendichtungen, 1924 – JHempel, Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen, ZDMG 4, 1925, 20ff – LBrun, Segen und Fluch im Urchristentum, 1932 – GvdLeeuw, Phäno-

menologie der Religion, 1933 (1956²), § 59: Das Weihewort – HWindisch, Art. ἀσπάζομαι etc., ThWb I, 1933, 494ff – WBeyer, Art. εὐλογέω etc., ThWb II, 1935, 751ff – JPedersen, The Blessing, in: Israel, Its Life and Culture I/II, 1946, 162ff – FHorst, Segen und Segenshandlungen in der Bibel, EvTh 7, 1947/48, 23ff (= ders., Gottes Recht, ThB 12, 1961, 188ff) – AAlt, Das Gottesurteil auf dem Karmel, in: Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel II, 1953 (1964³), 135ff – SMowinckel, Religion und Kultus, 1953, 64ff – SHerrmann, Die Königsnovelle in Ägypten und Israel, WZ Leipzig, 1953/54, 33ff – CBrockelmann, Hebräische Syntax, 1956 – GvRad, Theologie des AT I, 1957 (1966⁶); II, 1960 (1968⁵) – JScharbert, Solidarität in Segen und Fluch im AT und in seiner Umwelt. Bd. I: Väterfluch und Vätersegen, 1958 (= Bonner Bibl. Beitr. 14) – EKlessmann, Was heißt Segen nach der Heiligen Schrift?, MPTh 48, 1959, 26ff – CWestermann/ULuck/OBrodde, Art. Segen und Fluch, EKL III, 1959 (1962²), 916ff – SMorenz/FHorst/HKöster, Art. Segen und Fluch, RGG V, 1961³, 1648ff – OEißfeldt, Jahwe und Baal, in: Kleine Schriften I, 1962, 1ff – CWestermann, Das Verhältnis des Jahweglaubens zu den außerisraelitischen Religionen, 1964 (= Forschung am AT, ThB 24, 1964, 189ff) – HWWolff, Das Kerygma des Jahwisten, EvTh 24, 1964, 73ff (= Gesammelte Studien z. AT, ThB 22, 1964, 345ff) – WSchenk, Der Segen im NT, 1967 – CWestermann, Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche, 1968.

Sehen, Gesicht

ὁράω

ὁράω *[horaō]* sehen · ὁρατός *[horatos]* sichtbar · ἀόρατος *[ahoratos]* unsichtbar · ὅρασις *[horasis]*, ὅραμα *[horama]* Gesicht, Vision · ὀπτασία *[optasia]* Vision · ἐποπτεύω *[epopteuō]* beobachten · καθοράω *[kathoraō]* betrachten · προοράω *[prohoraō]* voraussehen · βλέπω *[blepō]* sehen · θεάομαι *[theaomai]* schauen · θεωρέω *[theōreō]* zuschauen · ὀφθαλμός *[ophthalmos]* Auge

I 1a) Das Verb ὁράω *[horaō]*, *sehen*, bildet nur das Präs. Akt. und Perf. Akt., während das Fut. Akt. ὄψομαι *[opsomai]* und der Aor. Pass. ὤφθην *[ōphthæn]* vom Stamm ὀπ- *[op-]*, der Aor. Akt. εἶδον *[eidon]* vom Stamm ἰδ- *[id-]* abgeleitet werden. Das Verb ist seit Homer allg. verbreitet und bedeutet im Akt. *sehen, blicken, erblicken* und *wahrnehmen* (Hom. Od. 4,540), öfter (mit der Präp. εἰς *[eis]*) *nach etwas* oder (mit Akk.) *etwas sehen*. Aischyl. verwendet es auch medial.

b) Schon seit Hom. gewinnt es die Bedeutung von *begreifen* bzw. *erleben*, außerdem auch die von *dabeisein* und *teilnehmen*. Im übertragenen Sinn bedeutet es *einsehen, erkennen, bedenken, achtgeben* (Thuk. 5,27).

c) Aus dem Pass. in intrans. Bedeutung erhält es den Sinn von *erscheinen* und *sichtbar werden* (vgl. den pass. Aor. ὤφθην *[ōphthæn]*). Bei Soph. meint es etwa: *du wirst schon sehen*, dh *gezeigt bekommen*. Bei Hom. fehlt der pass. Gebrauch.

d) Die Verbaladj.e ὁρατός *[horatos]* (seit Hippokr.) und dessen später gebildete Negation ἀόρατος *[ahoratos]* (schon bei Polyb. und Isocr.) haben die Bedeutung von *sichtbar* bzw. *unsichtbar* (die unsichtbare Welt, der unsichtbare Gott u. ä.).

e) Die wesentlichen von ὁράω *[horaō]* gebildeten Subst.e sind:

α) ὅρασις *[horasis]* (seit Aristot.), synonym mit ὄψις *[opsis]*, bezeichnet einerseits das *Sehvermögen*, das *Sehorgan*, auch das ganze *Gesicht* (Plut. mor. 88d), andererseits das, was gesehen wird: das *Aussehen*, das *Schauspiel*, und es wird auch im Blick auf das Übernatürliche verwendet.

β) ὅραμα *[horama]* (seit Xenoph. und Aristot.) hat die Bedeutungen: das *Geschaute*, der *Anblick*, das *Gesicht*, die *Vision;* ebenso die Wirkung auf den Schauenden: Das Geschaute kann zusichernd und beauftragend wirken.

γ) Das vom Stamm ὀπ- *[op-]* abgeleitete ὀπτασία *[optasia]* kommt der Bedeutung von ὅραμα *[horama]* nahe.

f) Die Komposita:

α) προοράω *[prohoraō]* (seit Hdt.) wird als *voraussehen* von Zukünftigem verstanden oder bezeichnet etwas, was man vorher gesehen hat bzw. medial, das man vor sich sieht.

β) καθοράω *[kathoraō]* und ἐποπτεύω *[epopteuō]* (seit Hom.) bedeuten beide *anschauen, betrachten* und *beobachten* (über die von den Stämmen ὀπ- *[op-]* und ἰδ- *[id-]* gebildeten demonstrativen und imperativen Bildungen s. III,1h).

2) Von dem Stamm ὀπ- *[op-]* ist auch das Subst. ὀφθαλμός *[ophthalmos]*, *Auge*, abgeleitet und wird seit Hom. reichlich verwendet. Es deckt sich nicht schlechthin mit ὄμμα *[omma]*, das zwar auch *Auge* bedeutet, aber doch spezieller verwendet wurde (bei Hom., Aischyl., Pind. u. a.: *Ange-*

sicht; bei Pind., Plato u. a. dichterisch auch als *Himmelsaugen* für Sonne und Mond, wie auch als Ausdruck für Licht, Heil und Trostbringendes).

a) Allgemein ist ὀφθαλμός *[ophthalmos], Auge,* der edelste Mittler der Beziehungen zur Umwelt. Es ist das Organ der Wahrnehmung. Die griech. Sage (vgl. Lucian) nennt immer wieder mehräugige Wesen, so zB den 100äugigen Argus.

b) Übertragen meint es (vgl. den Augapfel) das *Teuerste* und *Liebste.*

c) Das Auge ist zugleich umfassender Ausdruck für das Verhältnis zu Gott, zu Menschen und zur Umwelt. Im Griech. gewinnt das »Auge der Seele« Einsichten in den Kosmos (s. weiter unten). Sittliche Begriffe werden mit dem Auge verbunden (so bei Soph.: begehrlich blicken, neidische Blicke werfen). Bei Aischyl. und Soph. wird es im Sinne des Wachens bzw. des Sich-Hütens gebraucht. Gelegentlich werden die Augen auch mit Auftrag und Eigenschaften verbunden.

3) βλέπω *[blepō], sehen* (seit Pind.), bildet einzelne Zeitformen, die bei ὁράω *[horaō]* nicht nachgewiesen sind. Im ganzen kommt es inhaltlich ὁράω *[horaō]* nahe, drängt dies aber langsam zurück. Wo es sich von ὁράω *[horaō]* unterscheidet, wird es auf das Ins-Auge-Fallende bezogen, das Zu-Sehende, die Vorderseite. Urspr. galt es nur der Funktion der Augen: *sehen, blicken, aufpassen* (mit Akk.: das Gesehene). Dann gewinnt es den Sinn von *hinsehen, anblicken* und *hineinsehen,* auch *aufmerken* und *das Augenmerk auf etwas richten.* In übertragener Verwendung hat es den Sinn von *wahrnehmen* oder *bemerken.*

4) θεάομαι *[theaomai]* (seit Hom.) ist abgeleitet von θέα *[thea],* der *Anblick* (vgl. θεατής *[theatæs],* der *Zuschauer,* und θέατρον *[theatron],* das *Schauspielhaus,* bei Thuk. und Plato, vgl. unser *Theater*), und hat die Bedeutung *schauen, beschauen* und *zuschauen.* θεωρέω *[theōreō]* (seit Aischyl.), ebenfalls *zuschauen, sich etwas ansehen,* wird abs. oder mit Akk. gebraucht (Aischyl. Prom. 302), hat auch die übertragenen Bedeutungen *überdenken, merken, verstehen, begreifen* und gewinnt im Pass. den Sinn von *sichtbar* oder *besichtigt werden.*

5a) Die Verben des Sehens oder Schauens haben im Griech. religiöse und philosophische Bedeutung, denn die griech. Religion ist, wie in der Antike schlechthin, eine Religion der Schau. Das Auditive tritt im Unterschied zum Judentum hinter das Sehen zurück. »Die Griechen waren ein Volk des Auges« (Michaelis, ThWb V,319). Die Schau ist ein wesentlicher Zug ihrer Religion.

b) Die Einsicht in die kosmische Ordnung und die Weltvernunft ist religiös verstanden. Dabei ging es um die Welt im großen, im Sinn des Makrokosmos, und die Welt im kleinen, im Sinn des Mikrokosmos. Dem »Auge der Seele« kommt hier besondere Bedeutung zu.

c) Aus der Einsicht in den Kosmos wird das Verhalten des Menschen bestimmt. Bei Plato ist Gott mehr Objekt statt Subjekt und wird prädikativ gesehen. Plato kommt zur Ideen-Schau (vgl. u. a. Menon etc.). Das von ἰδεῖν *[idein]* abgeleitete ἰδέα *[idea], Ansehen, Aussehen, Bild* (seit Pindar), gewinnt philosophischen Sinn und bezeichnet die durch den Geist gewonnene Erkenntnis übersinnlicher Dinge: *Urbild, Idee, Wesen* (so bei Plato, Aristot., Plut.).

d) Im ganzen gilt die Gottheit als unsichtbar (vgl. die hell. Gnosis). Seit Hom. findet sich jedoch auch die Vorstellung, daß die Gottheit sichtbar wird. Dies geschieht in menschlicher Gestalt (anthropomorph). Die Gottheiten pflegen leibhaftigen Umgang; sie »erscheinen« in menschlicher Verkleidung, haben menschliche Eigenschaften und Neigungen. Im ganzen aber bleibt die Unsichtbarkeit der Gottheit betont. Die »Gottesschau« gilt als Weg, wie die Unsterblichen zu sein, den Göttern gleichzuwerden.

II ὁράω *[horaō]* kommt in LXX mit dem 2. Aor. εἶδον *[eidon]* ca. 1450mal vor. Die bedeutendsten hebr. Äquivalente sind *rā'āh* und *chāzāh;* diese sind etwas umfassender als ὁράω *[horaō];* sie schließen zB die Bedeutung von *ausersehen* (Dtn 12,13) ein, doch kommt ihnen ὁράω *[horaō]* ziemlich nahe (vgl. *ersehen,* Gen 18,21; 22,8).

1a) Allg. bedeutet ὁράω *[horaō] mit den eigenen Augen sehen, gewahr werden* (Gen 27,1).

b) Übertragen steht es für die geistige Wahrnehmung: *merken, innewerden* (Ps 34[33],9) oder für das, was der Mensch erlebt, erfährt oder erleidet (den Tod sehen, Ps 89[88],49). Es hat weiter den Sinn von *ansehen* (das Elend Ps 106[105],44) bzw. von *achthaben, wissen* bzw. *erfahren haben* (Dtn 11,2) oder *sich um etwas kümmern* (Gen 37,14; Jes 5,12). Sehen bezeichnet im griech. und hebr. AT auch das Wahrnehmen durch andere Sinne, zB das Gehör (Jer 33,24), oder durch den Verstand (1Sam 12,17; 1Kön 20[21],7). Pass. wird es angewandt für *sich sehen lassen, gezeigt bekommen, erfahren* oder *erleben.* Dabei ist an echte Wahrnehmungen im Gegensatz zu einem Phantasiegebilde (φάντασμα *[phantasma]*) gedacht. Gott läßt sehen, enthüllt, zeigt oder offenbart im ὅραμα *[horama],* in der *Vision.* Durch diesen Akt wird der Schauende und zugleich Hörende ermutigt bzw. gesandt (Gen 15,1; 46,2; verbunden mit Audition).

c) Darüber hinaus bezeichnet das Sehen die prophetische Wahrnehmung. Das prophetische Sehen, das gelegentlich den Charakter einer Vision annimmt, wird im AT reichlich bezeugt. So wird der → Prophet auch als Seher bezeichnet (1Chr 21,9; 2Chr 9,29). Die Gesichte der Seher haben meist

einen zweifachen Bezug: sie bezeichnen einmal das Geschaute, das *Gesicht* (ὅραμα *[horama]*) bzw. die Erscheinung des Gesichts (Ex 3,3; Dan 7,1). Zum anderen zeigen sie die Wirkung auf den Schauenden. Er wird ermutigt, ersehen, erschreckt, begnadet (Gen 15,1; Dan 7,13). Bei diesem prophetischen Sehen geht es erstlich um Offenbarung Gottes, um sein Wort, erst dann um einen visuellen Eindruck: Gott gibt zu erkennen, was er will bzw. was er tun will, und »zeigt« es einzelnen, die er dazu erwählt.

d) Daß Gott sieht und auf den Menschen achtet, gilt im AT schlechthin. Er sieht das Unrecht (Klgl 3,34–36), den Tod des Propheten (2Chr 24,22), die Not der Seinen (Ex 3,7). Er sieht nach den Treuen (Ps 101[100],6) und nach dem Glauben (Jer 5,3). Er sieht auch auf das sündige Königreich (Am 9,8). Der Mensch kann sich nicht verbergen (Ps 139[138],3.7.16). Gott sieht ins innerste Wesen (1Sam 16,7).

2a) Wenn von dem Sichtbarwerden Gottes in Erscheinungen die Rede ist, so ist zuerst festzustellen, daß sich im AT keine theoretische Neugierde über die Gestalt Gottes findet. Die Aussagen über die Theophanien des AT sind indes nicht einheitlich. Von Angesicht zu Angesicht erscheint Gott Abraham, Isaak, Jakob und Mose (Num 12,8), und zwar in menschlicher Gestalt. »Tatsächlich hat man sich Jahwe immer menschengestaltig als Mann vorgestellt« (GvRad, Theologie des AT I, 1962[4], 232; vgl. 159). Bei mehreren Stellen ist hierbei an Körperlichkeit gedacht (Gen 1,18; Ex 33,23; Am 9,1ff; Jes 6,1ff). Die anthropomorphen Erscheinungsformen zeigen, wie der Mensch Gottes Wesen erkannte und verstand, wie er es einsah. »An die Stelle eines kosmisch-mythischen Geschehens in den babylonischen Epiphanien tritt im AT ein geschichtliches. Jahwe kommt herbei, seinem Volk zu helfen, seine Feinde zu vernichten« (CWestermann, Das Loben Gottes in den Psalmen, 67). Als wichtige Elemente der Erscheinungen werden Feuer, Sturm, Wolke usw. genannt.

b) In der Theophanie wird der *kābōd, Gewicht, Pracht,* → *Ehre* – im Griech. mit δόξα *[doxa], Ansehen, Herrlichkeit* wiedergegeben – Gottes offenbar und vom Menschen gesehen (Ez 1,28; Ex 33,18; Num 14,22). Der Himmel öffnet sich (Ez 1,1), das Überirdische bricht herein und wird sichtbar. Übernatürlicher Glanz (Hab 3,4; Ps 18,13; 50,2), das Bild von der Morgenröte (Hos 6,3), Wetter und Sturm (Hi 38,1; Nah 1,3) werden als begleitende Phänomene für die Gegenwart Gottes erwähnt.

c) πρόσωπον *[prosōpon],* → *Angesicht,* bezeichnet in den Theophanien die Person selbst, nicht nur die dem Menschen zugekehrte Seite. Sie offenbart etwas von Gottes Wesen (Gen 32,31). – Die von Gottes »Gestalt« genannten »Glieder«, Auge, Ohr, Hand veranschaulichen Gottes Treue, Fürsorge usw. Es ist bezeichnend, daß Eigenschaften, wie sie den griech. Göttern zugeschrieben werden (etwa die Geschlechtlichkeit), Gott im AT nicht beigemessen werden. Im AT geht es darum, das Wesen Gottes erkennbar zu machen, aber konkret keine visuellen Vorstellungen von Gott zu zeigen.

d) Andererseits versagt Gottes Heiligkeit und Majestät dem Menschen, ihn von Angesicht zu schauen. Aus dem menschlichen Schuldbewußtsein erwächst Distanzbewußtsein (Jes 6,5). Die Herrlichkeit Gottes würde den Menschen töten (vgl. Ex 33,20 und Gideons Klage: »ich habe den Engel Gottes von Angesicht gesehen« Ri 6,22).

e) Die Epiphanien im AT drücken die Partnerschaft Gottes aus. Der biblische Mensch erkennt sich als Geschöpf Gottes und weiß sich zugleich als Partner berufen. Der Gott des AT ist ein Gott der Begegnung, des Umgangs und wird als solcher erkannt. »Der Erkenntnisinhalt, den uns die Schrift mitteilt, ist deshalb durch den Umgang Gottes mit dem Menschen geprägt« (Kuitert, Gott in Menschengestalt, 237). G. v. Rad vertritt daher die Auffassung, der Bibel zufolge sei Gott nicht anthropomorph, sondern der Mensch theomorph (vgl. Theologie des AT I, 1962[4], 159).

f) Eschatologisches Schauen

In der at. Verkündigung tritt das Zukünftige immer wieder hervor (vgl. das prophetische Schauen II,1c). Der Ausblick gilt der kommenden Erlösung, der Überwindung der Feinde, der Aufrichtung der Gottesherrschaft (1Chr 29,11; Ps 22,28f; Jes 11,6f; 57,19). Das Ziel ist, Gott von Angesicht zu schauen (Ps 42,3), etwa im zukünftigen Leben. Letzteres ist allerdings im AT nicht eindeutig zu belegen (vgl. Ps 17,15). Die Verheißung Mt 5,8 und die Gewißheit 1Joh 3,2 haben keine unmittelbaren at. Vorbilder.

3) Im Spätjudentum tritt das Sehen gegenüber dem Hören zurück. Bei Philo gewinnt die Wortgruppe vergeistigten Charakter. Das Sehen wird weitgehend von dem Verständnis der sinnlichen Wahrnehmung gelöst (Leg. All. 3,100f). ὁράω *[horaō]* und dessen Derivate bedeuten neben der allg. Verwendung *erkennen, Erkenntnis erlangen,* vereinzelt auch *Gott sehen.* Nach Philo (Spec. Leg. I,20.32–35) soll die Welt (Schöpfung) zur Erkenntnis Gottes führen (vgl. dazu auch Röm 1,20: καθοράω *[kathoraō]*). Bei Origenes zeigt sich später im Nachvollzug ein ähnlicher Wandel.

1) Im NT kommt die Wortgruppe des Sehens oft vor: ὁράω *[horaō]* und das Fut. ὄψομαι *[opsomai]* ca. 110mal, der Aor. εἶδον *[eidon]* 336mal, βλέπω *[blepō]* 132mal. Sie werden III

allg. im Sinne des Profangriech. und des AT verwendet. Ihr diesbezüglicher Inhalt (s. I u. II) wird daher an dieser Stelle nur zusammengefaßt wiedergegeben.

a) ὁράω *[horaō]*, ὄψομαι *[opsomai]* und εἶδον *[eidon]* bedeuten allgemein *sehen, erblicken* (Mt 28,7; Mk 16,7; Joh 16,16f). Übertragen stehen die Verbformen für *wahrnehmen, in Erinnerung bringen, feststellen, zur Kenntnis nehmen* (zB Mt 13,14) und für das *geistige Schauen* (Lk 2,30 das Heil sehen; vgl. 1Kor 2,9; Gesichte bzw. Erscheinungen sehen Apg 2,17; 26,16).

b) βλέπω *[blepō]* bezeichnet allgemein einmal das *Sehvermögen*, die *sinnliche Wahrnehmung* (Mt 12,22; Lk 7,21); zum anderen hat es den Sinn von *hinsehen, anblicken, hineinsehen* (Mt 5,28; Offb 5,3f). Es steht für geistige Funktionen wie *aufpassen, das Augenmerk richten* (Mk 13,33; 1Kor 1,26), *auf etwas achthaben* (2Kor 10,7) oder auch *sich vorsehen*. Übertragen bedeutet es *wahrnehmen* oder *bemerken* (Röm 7,23; Hebr 2,9). Daß Gott gesehen wird, wird im NT nicht mit βλέπω *[blepō]* ausgedrückt (ThWb V,343f).

c) Die Verbaladj.e ὁρατός *[horatos]* und ἀόρατος *[aoratos]* stehen für *sichtbar* und *unsichtbar*, wobei die Unsichtbarkeit Gottes im NT stark unterstrichen ist (Kol 1,15f; Röm 1,20; 1Tim 1,17).

d) Die Subst.e ὅρασις *[horasis]*, ὅραμα *[horama]* und ὀπτασία *[optasia]* decken sich inhaltlich mit dem Gebrauch im AT.

ὅρασις *[horasis]* bedeutet *Aussehen* (Offb 4,3) oder die *Vision* (Apg 2,17; Offb 9,17) und ὅραμα *[horama]* das *Geschaute*, das *Gesicht* (Mt 17,9; Apg 18,9), auch *Traumgesicht* (Apg 16,9). Seine Wirkung auf den Schauenden ist, die Vorstellung des AT weiterführend, begnadigend, ermutigend, beauftragend (Apg 10,3; 9,10.12; Herm. Vis. III,10,6).

ὀπτασία *[optasia]*, das Erscheinen des Gesichts, das, was Gott den Menschen sehen läßt, steht Lk 1,22; 24,23 für Engelerscheinungen, 2Kor 12,1 wohl für ekstatische Erlebnisse (vgl. Michaelis, ThWb V,353.357.373).

e) Die Komposita: α) προοράω *[prohoraō]* kann als *voraussehen* auf die Zukunft bezogen sein (Apg 2,31; Gal 3,8), aber auch *etwas vorher sehen* heißen (Apg 21,29). β) καθοράω *[kathoraō]* heißt *wahrnehmen* und bezieht sich Röm 1,20 auf das Unsichtbare, das am Äußeren, am Sichtbaren wahrgenommen wird (»Das Unmittelbare« an Gott »wird mit dem Auge der Vernunft an den Werken wahrgenommen«; WBauer, Wb zum NT). γ) ἐποπτεύω *[epoptevō]*, *betrachten*, steht 1Petr 2,12; 3,2 in bezug auf den Lebenswandel der Christen, den die Heiden betrachten.

f) θεάομαι *[theaomai]* bedeutet im besonderen *besuchen* (Röm 15,24), *betrachten* (Mt 22,11) und *sich etwas anschauen* (Lk 23,55).

θεωρέω *[theōreō]*, *ansehen, zuschauen*, aber auch *erfahren, erleben* (Mt 27,55; Lk 14,29) findet sich auch als geistiges Sehen (Joh 4,19; Apg 4,13). Pass. bedeutet es *sichtbar werden*.

Das Part. Präs. von ὀπτάνομαι *[optanomai]*, im NT ein Hapaxlegomenon, bezieht sich Apg 1,3 auf die Erscheinungen des Auferstandenen.

g) ὀφθαλμός *[ophthalmos]*, *Auge* (vgl. I,2), wird im NT ca. 100mal gebraucht, *Ohr* dagegen nur an 36 Stellen. Neben der in I genannten Verwendung, die auch im NT fortgesetzt wird, ist es hier — vornehmlich in den Synopt. (38mal; Apg 6mal) — stärker mit sittlichen Begriffen verbunden: mißgünstig (Mt 20,15; Mk 7,22) bzw. einfältig oder böse (Mt 6,22f) schauen. Es kann Anlaß zu Ärgernis oder Anreiz zur Sünde bieten (Mt 5,29; 1Joh 2,16; 2Petr 2,14).

Weiter ist es das Organ des Verstehens und Erkennens. So wird in Eph 1,18 von dem Auge des Herzens gesprochen. Von den Augen Gottes spricht das NT sehr selten und nur in übertragenem Sinn (1Petr 3,12; Hebr 4,13; vgl. 1Clem 22,6).

h) Beachtlich ist noch — vornehmlich in den synopt. Evgg. — die Verwendung von ἰδού *[idou]* bzw. καὶ ἰδού *[kai idou]*, *(und) siehe* (so vom AT übernommen, im Profangriech.

nicht nachgewiesen). Die Formel hat folgende Verwendung: als Hinweis leitet sie ein Gespräch ein (Mk 3,32; 10,28) oder macht auf etwas aufmerksam. Mt und Mk verwenden sie auch prädikativ, um Überraschendes bzw. Neues anzukündigen (Mt 12,2; Mk 2,24). Weiter findet sich die Formel in Verbindung mit der Heilsverkündigung (Lk 2,34; Joh 1,29 »Siehe, das ist Gottes Lamm«). Zum anderen ist sie Hinweis auf die Erfüllung der Verheißung (Mt 12,41; Mk 14,41f; Joh 4,35) und Versicherung vom Eintreffen des Angekündigten (Mk 10,33; Joh 16,32). Der verschiedene Gebrauch zeigt, daß ἰδού *(idọu)* bzw. καὶ ἰδού *(kai idọu)* nicht nur demonstrativ oder als Stilmittel, sondern auch kerygmatisch verwendet wird, »sich an den Hörer richtet, dem die Botschaft κατ' ὀφθαλμούς *(kat ophthalmọus)* verkündigt wird« (PFiedler).

2) Das johanneische Verständnis

Bei Joh gewinnen die Verben des Sehens besondere Bedeutung. ὁράω *(horạō)* gebraucht er gern für das, was der präexistente Sohn beim Vater schaute (3,11.32; 6,46; 8,38). θεάομαι *(theạomai)* steht für das Sehen der δόξα *(dọxa)* Jesu (1,14), des herabkommenden Geistes (1,32). Das Verständnis des Sehens weist bei Joh in drei Richtungen (RBultmann, KEK II, 1953[13], 45, A. 1):

a) die »allgemein zugängliche Wahrnehmung irdischer Dinge und Vorgänge« (1,38. 47; 9,8 von Sachen, Personen usw.);

b) die »Wahrnehmung übernatürlicher Dinge und Vorgänge« (RBultmann, ebd. A. 1), die nur bestimmten Menschen zuteil wird. So sieht der Täufer den Geist in Gestalt einer Taube herabkommen (1,32ff), doch ist hierbei noch an das leibliche Sehen gedacht.

c) Joh versteht das Sehen auch als Innewerden eines Offenbarungsgeschehens (vgl. RBultmann, ebd., A. 1). Dies ist jedoch keine Innenschau mystischer Art und ebensowenig platonische Ideenschau, sondern geistlicher Sehakt, »das Sehen des Glaubens« (RBultmann, ebd., A. 3). Die Jünger sehen die Herrlichkeit des Sohnes (1,14), die ihnen auch in seinen Zeichen offenbar wird (2,11).

Dem Glauben eröffnet sich die Sohneswirklichkeit bzw. seine Doxa. Was im AT angekündigt war und zeichenhaft »in Erscheinung« trat, ist nun in dem fleischgewordenen Wort geschichtliche Wirklichkeit. Der in Hören und Sehen erkennende Glaube antwortet auf Gottes Offenbarung in Jesus Christus. Er erkennt auch in den Zeichen die Doxa Jesu Christi (2,11). Der Nicht-Glaubende erkennt sie nicht. Geistige Blindheit wird durch Jesu Zeichen evident und macht verantwortlich. Das Sehen des Glaubens wird 6,40 veranschaulicht. Der Glaubende erblickt im Sohn auch den Vater, der ihn gesandt hat (12,45; 14,9). Wer den Sohn sieht, sieht auch den Vater.

d) Während der Seher im NT nur vereinzelt Bedeutung gewinnt (vgl. Joh auf Patmos), wird in den johanneischen Schriften der *Augenzeuge* (ἑωρακώς *(heōrakōs)*) stärker betont (Joh 19,35). Sein Zeugnis gilt als legitim (1Joh 1,1).

e) Daß Jesus sieht, dient dem Offenbarungsgeschehen (12,45; 14,9). Er sieht den Vater (1,18); dies kennzeichnet Jesu bes. Verhältnis zu ihm und begründet Jesu Verkündigung. Er sieht, was im Menschen ist, und macht es offenbar. Er sieht Nathanael unter dem Feigenbaum (1,48), die Gedanken, das Innere des Menschen (Joh 2,25).

f) Hören und Sehen stehen wechselbezüglich zum Glauben (vgl. 5,24; 8,45 mit 5,39; 6,40), und der Begriff der ζωὴ αἰώνιος *(zōæ aiọ̄nios)*, des *ewigen* → *Lebens*, wird mit dem Sehen verbunden. — Sehen wird wie Hören immer wieder zum Anstoß des Glaubens (2,11; 20,8), führt zum Erkennen (14,9) und dient der inneren Wahrnehmung (»Ich sehe, daß du ein Prophet bist«, 4,19). Der Glaube erkennt den gekommenen Messias. Es ist auch hier Entscheidungssituation. — Das »Sehen« ist so im ganzen eine existentielle Begegnung mit Jesus. Aber der auf das Sehen gegründete Glaube hat keinen Vorzug. Glauben ohne Sehen wird von Jesus erwartet (20,29).

3) Die theol. Bedeutung der Wortgruppe im übrigen NT

a) »Die sinnlichen Organe sind nicht ›nur Symbole‹ für die Organe ›der geistigen Wahrnehmung‹, sondern in ihnen vollzieht sich tatsächlich das wirkliche Hören auf den Anruf Gottes« . . . (Horst, ThWb V,556). Was dort etwas vereinseitigt auf das Ohr bezogen ist, gilt auch vom geistigen Sehen im NT.

b) Das geistige Wahrnehmen als Funktion des Sehens hat den Sinn von *kennenlernen* (Lk 23,8), *begegnen* (Apg 20,25), *aufpassen* bzw. *beachten* (Mk 13,33; Phil 3,2). Das geistige Sehen ist gleichzeitig ein Akt des Erfahrens (Lk 2,26; Joh 8,51), etwa das Begreifen oder Erfahren seiner Liebe (1Joh 3,1).

c) Der Gedanke der → Vorsehung (*providentia*) wird im NT vom Sprachlichen her kaum betont und vor allem nicht eudämonistisch ausgewertet.

d) Von den Augen Gottes ist, wie erwähnt, selten und nur in übertragener Weise die Rede, doch wird der at. Gedanke, zB mit dem Verb βλέπω *(blepō)*, aufgenommen: Gott sieht ins Verborgene (Mt 6,4) und weiß, wessen wir bedürfen (Mt 6,32).

e) In bezug auf den Glauben gewinnt das Sehen auch hier eine neue Perspektive. Es wird bei den Synopt. Ausdruck für das Teilgewinnen am Heil (Lk 2,26). Dem Sehen kommt dabei Entscheidungscharakter zu (Mt 21,32; Mk 8,18); der Unglaube erkennt nicht (Mt 13,13f; Mk 4,12).

f) Theophanien werden im NT nicht bezeugt. Dagegen sind vornehmlich in Verbindung mit Jesu Kommen (Lk 2,13), der Versuchung (Mt 4,11), der Passion (Lk 22,43) und der Auferstehung (Mt 28,2.5) Engelerscheinungen erwähnt. — Offenbarungsträume finden sich nur in den Vorberichten (Mt 1,20; 2,13.19). Von einem Erleben des Auferstandenen im Traum weiß das NT nichts. Wiederholt werden aber Gesichte berichtet (ὅραμα *[horama]* und ὀπτασία *[optasia]* vgl. 1d). Sie sind von Gott gegeben, er läßt sehen (2Kor 12,1; Apg 9,10.12; 10,3). Auch hier geht es einmal um ihren Ereignischarakter, zum anderen um ihre Wirkung auf den Schauenden (s. II,1 und III,1d).

4) Gott gilt auch im NT schlechthin als unsichtbar (Joh 6,46; 1Tim 1,17; 6,16; Kol 1,15). »Gott wird nicht sichtbar, sondern offenbar« (Michaelis, ThWb V,370), doch wird das Sichtbarwerden des Auferstandenen vor allem in den Osterberichten hervorgehoben. Es handelt sich um personhafte Begegnung. In der Schilderung des leibhaftigen Umgangs ist in den Evgg. ein reichhaltiges Vokabular verwendet (Mt 28,17; Lk 24,31.36f; Joh 20,14–29). »Nur eines ist m. E. durch die reichhaltige Verwendung dieser Wortgruppe gerade in den Auferstehungstexten gesichert, daß das entscheidende Erlebnis primär in den Bereich des Sehens, des Sichtbarwerdens, gehört« (HGrass, Ostergeschehen und Osterberichte, 1956, 188). Der Auferstandene wird an seinem Verhalten erkannt (Mt 28; Lk 24). In den Auferstehungsberichten wird das mit Verben des Sehens, der Wahrnehmung mit den Augen, beschrieben. Das Neue ist die Erfahrung der »Person« des Auferstandenen und der Erweis seiner Realität. Überall geht es darum, daß es Jesus ist, der den Jüngern erschien, den sie wiedererkennen (vgl. WTrilling, Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien, 1969). Das Sichtbarwerden des Auferstandenen ist Offenbarungsgeschehen. »In allen Erscheinungen ist die Gegenwart des Auferstandenen eine Gegenwart in verklärter Leiblichkeit« (Michaelis, ThWb V,360). Joh 20,25 werden die Jünger gläubig durch das Sehen des Auferstandenen (»Wir haben den Herrn gesehen«). Die Begegnungen führen zu Glauben, Verpflichtung, Zeugnis und zur Sendung. Zum Gläubigwerden braucht es sowohl den Blick auf den gekreuzigten als auch auf den auferstandenen Herrn.

Das Sichtbarwerden bzw. Erscheinen des Auferstandenen wird von Paulus mit dem Pass. Aor. ὤφθην *[ōphthæn]* (1Kor 15,5ff) wiedergegeben. Die Erscheinungen sind nirgends nur visuell, sondern stets mit dem Wort des Auferstandenen verbunden, doch darf das Hören nicht auf Kosten des Sehens vereinseitigt werden. Die Osterbotschaft geschieht im Sinne von Joh 19,35: »Der es gesehen hat, der hat es bezeugt, auf daß ihr glaubet«.

5) Die Verben des Sehens dienen im NT auch dem Ausblick auf das Zukünftige. Die Zukunftsverheißung enthält drei wesentliche Zusagen: a) das Schauen der Herrlichkeit Gottes (Joh 17,24); b) die Königsherrschaft (→ Reich) Gottes zu sehen (Joh 3,3); und c) Gott zu schauen (Mt 5,8) und mit ihm in Gemeinschaft zu leben (Offb 21,3), was als Höchstes gilt. – Die Engel sehen schon jetzt Gottes Angesicht (Mt 18,10). In der zukünftigen Vollendung stellt Gott die durch die Sünde zerbrochene Gemeinschaft mit dem Menschen wieder her. Er macht sich zwar nicht verfügbar und liefert sich dem menschlichen Zugriff nicht aus, aber eröffnet den Zugang zur Gemeinschaft mit ihm. Jetzt ist es noch Glaubenserwartung, doch die ausblickende Gemeinde weiß: »Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen« (Mt 5,8). *K. Dahn*

Lit.: RBultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK II, 1941 (1968[19]) – WMichaelis, Die Erscheinungen des Auferstandenen, 1944 – RBultmann, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, 1949, 193 (= Rowohlts dt. Enzykl. 157/158, 1962) – KHRengstorf, Die Auferstehung Jesu, 1952 (1960[5]) – VGrönbech, Der Hellenismus, 1953 – RSchnackenburg, Die Johannesbriefe, 1953 (1965[3]) – JHorst, Art. οὖς etc., ThWb V, 1954, 543ff – WMichaelis, Art. ὁράω etc., ThWb V, 1954, 315ff – CWestermann, Das Loben Gottes in den Psalmen, 1954 (1968[4]) – HGrass, Ostergeschehen und Osterberichte, 1956 (1962[2]) – GvRad, Theologie des AT, I, 1957 (1966[5]); II, 1960 (1968[4]) – ThBoman, Das hebräische Denken im Vergleich zum griechischen, 1959 (1968[5]) – GKoch, Die Auferstehung Jesu Christi, 1959 – WGrundmann, Verständnis und Bewegung des Glaubens im Johannes-Evangelium, KuD 6, 1960 – HWenz, Sehen und Glauben bei Johannes, ThZ 17, 1961, 17ff – HSchlier, Glauben, Erkennen, Lieben nach dem Johannesevangelium, in: Einsicht und Glaube, Festschr. GSöhngen, hrsg. v. JRatzinger u. HFries, 1962, 98ff (= Exegetische Aufsätze und Vorträge II: Besinnung auf das Neue Testament, 1964, 279ff) – RSchnackenburg, Das Johannes-Evangelium, T. 1, 1965 – KLammers, Hören, Sehen und Glauben im NT, 1966 (= Stuttg. Bibelstudien 11) – PFiedler, Die Formel »und siehe« im Neuen Testament, 1969 – FHahn, Sehen und Glauben im Johannisevangelium, in: Neues Testament und Geschichte, OCullmann z. 70. Geb., hrsg. v. HBaltensweiler/BReicke, 1972, 125ff.

Selig

μακάριος

μακάριος *[makarios]* selig, glücklich · μακαρίζω *[makarizō]* selig preisen, glücklich preisen · μακαρισμός *[makarismos]* Seligpreisung, Lobpreisung

I 1) μακάριος *[makarios]*, urspr. Nebenform zu μάκαρ *[makar]*, zuerst bei Pindar belegt, meint *frei von alltäglichen Sorgen und Mühen* und beschreibt in der dichterischen Sprache den Zustand der Götter und derer, die an ihrem glücklichen Dasein Anteil haben. Im 4. Jh. blaßt es in seiner Bedeutung allmählich ab und wird zu einem viel gebrauchten und deshalb von den Dichtern gemiedenen Alltagswort, entsprechend unserem ›glücklich‹ (vgl. Plato Men. 71a).

2) Wichtig ist, daß es in der geprägten Stilform des Makarismus (Seligpreisung) begegnet, am häufigsten in der Formel μακάριος, ὅς (τις) *[makarios, hos (tis)]*, *glücklich ist der, der* . . . (zB Pind. Pyth. 5,46; nur selten in der 2. Person). So wird einer Person aus Anlaß eines glückhaften Ereignisses gratuliert. »Inhaltlich spiegeln die Makarismen, die in Poesie und Prosa durch die Jahrhunderte häufig sind, die Schmerzen und Nöte, Wünsche und Ideale des Griechentums wider« (FHauck, 366, Z. 30ff). Gratuliert wird zB den Eltern zu ihren Kindern (Aristoph. Vesp. 1512), dem Wohlhabenden zu seinem Reichtum (Bacchyl. 5,50), dem Weisen zu seiner Erkenntnis (Plato, Spec. Leg. II,660e), dem Frommen zu seinem inneren Gewinn (Eur. Frg. 256/TGF 434), dem Mysten zu seinem Gotteserlebnis (Hom. Hymn. Cer. 480) und (auf Grabinschriften) dem Toten, der der Eitelkeit der Dinge entronnen ist (Aischyl. Pers. 712).

3) Auch im Gebrauch des Verbums μακαρίζω *[makarizō]* (seit Hom. Od. bezeugt) und des Subst. μακαρισμός *[makarismos]* (seit Plato Resp. 591d) finden sich die verschiedenen griech. Glücksvorstellungen wieder. Als term. techn. im Sinne von Makarismus begegnet das Subst. zuerst bei Aristoteles (Rhet. I 9p. 1367b 33).

II 1) In der LXX steht μακάριος *[makarios]* und μακαρίζω *[makarizō]* im allg. für das hebr. *'æschær*, *Glück, Heil 'aschar, glücklich preisen*, bzw. *'ascherē, Heil dem* . . . In ihrer Bedeutung sind diese Worte auch hier von der je vorherrschenden Wunsch- und Glücksvorstellung bestimmt.

Formgebundene Makarismen finden sich in den frühen Schichten des AT (wie überhaupt in der altorientalischen Lit.) nicht. Sie begegnen erst in der weisheitlichen Lit. und »preisen ein Leben, das gemäß den Regeln der Weisheit geführt wird, in einem partizipiellen Satz oder in einem Relativsatz« (KKoch, 20), gleich, ob nun im einzelnen von irdischen Gütern (Sir 25,8; Gen 30,13; Ps 127,5), vom Wohlergehen (Hi 29,10f), von Lebensweisheit (Spr 3,13; Sir 14,20) oder von der Erfüllung des göttlichen Gebotes (Ps 1,1; 41,2; 119,1 u. ö.) gesprochen wird. In den weisheitlich beeinflußten Pss wird der selig gepriesen, der Gott vertraut (»Selig alle auf ihn Vertrauenden« Ps 2,12; 34,9; vgl. Ps 84,13; Jes 30,18), oder auch der, dem Sünde vergeben worden ist (Ps 32,1f). Der Zusammenhang von religiösem Glück in der Zuwendung Jahwes und von irdischem Glück durch die Gaben des Schöpfers ist bestimmend für die Weisheit. Jahwe selbst aber wird nie μακάριος *(makarios)* genannt. Immer wird mit dieser Formel einem Menschen in feierlicher Form Heil zugesprochen – freilich anders als im Segensspruch (→ Segen), der in Vollmacht gesprochenes Wirkwort ist. Bezeichnend für diesen Unterschied ist, daß in einer Zeit, da Segnen priesterliches Vorrecht wurde (Sir 50,20), der Laie zum Makarismus greift.

2) Breiter ausgeführte Makarismen oder Makarismus-Reihen begegnen in spätisraelitischer Zeit (zB Sir 25,7–10), vor allem auch in apok. Texten (Dan 12,12; Tob 13,14f), in denen nicht selten Seligpreisungen durch kontrastierende Weherufe ergänzt werden (slHen 52,1ff; vgl. äthHen 103,5). Inhaltlich bekommen hier die Seligpreisungen den Charakter eines eschatologischen Zuspruchs, wie es äthHen 58,2 (»Selig seid ihr Gerechten und Auserwählten! Denn herrlich wird euer Los sein«) zeigt. »Nicht mehr um allgemeines Gottesvertrauen geht es nun, sondern um das gläubige Warten auf das Ende der Weltzeit, um die eschatologische Hoffnung« (KKoch, 21).

3) Im hell. Judentum macht sich im Gebrauch des Wortes μακάριος *(makarios)* deutlich hell. Einfluß bemerkbar, so vor allem bei Philo, wo Glückseligkeit eigentlich nur der Gottheit zukommt. Nur sie allein ist selig: μόνος μακάριος *(monos makarios)* (Sacr. AC 101). Menschen haben an dieser Seligkeit nur insofern teil, als die göttliche → Natur in die Schöpfung hineinragt. Dagegen knüpft das rabb. Judentum sehr unmittelbar an den at. Sprachgebrauch an: »Heil euch und Heil euren Gebärerinnen! Heil meinen Augen, daß sie solches gesehen haben!« so ruft Rabban Jochanan ben Zakkai seinen Schülern zu (b. Chag. 14b). Der eschatologische Makarismus ist ihm fremd.

III 1) Im NT begegnet das Verbum μακαρίζω *(makarizō)* nur 2mal (Lk 1,48 und Jak 5,11), das Subst. μακαρισμός *(makarismos)* nur 3mal (Gal 4,15; Röm 4,6.9), wobei beide Paulusstellen das Wort in formelhafter Sprache verwenden. Um so häufiger findet sich im NT dagegen μακάριος *(makarios)*, meist im Rahmen eines Makarismus. Von den 50 Belegen finden sich 13 bzw. 15 bei Mt und Lk, nur wenige bei Paulus, nur je zwei bei Joh, 1Petr und Jak, aber 7 in Offb.

2) Formal knüpfen die nt. Makarismen an die ausgeführten Makarismen und Makarismus-Reihen der Apokalyptik an: Dem hebr. *'asch^{e}rē* entsprechend sind die eschatologischen Makarismen in der Verkündigung Jesu und seiner Zeugen in der 3. Person gehalten und fast regelmäßig mit einer Begründung oder Beschreibung der Seligkeit versehen (Mt 5,3ff): »Selig sind die geistlich Armen. D e n n ihnen fällt die Herrschaft des Himmels zu« (Lk 1,45 u. ö.). Gegensätzliche Weherufe sind in Lk 6,20off und der Sache nach in den Visionen von Offb 14,13; 16,15; 19,9 u. ö. den Seligpreisungen angefügt (vgl. auch Lk 6,5 Codex D). Sie finden sich überwiegend bei den Synopt. und in der Offb, in dem hell. geprägten Urchristentum offensichtlich nicht. Wenn Paulus in Röm 14,22 den selig preist, der sich bei seinen Entscheidungen nichts vorwerfen muß, und wenn er in 1Kor 7,40 die Unverheiratete seliger nennt, dann steht er hier formal eher in der Tradition des weisheitlichen Makarismus. Eindeutig griech.-hell. Sprachgebrauch liegt in 1Tim 1,11; 6,15 vor, wo Gott selbst selig gepriesen wird (vgl. auch Tit 2,13 und Philo).

3) Im Blickpunkt stehen im NT vor allem die Seligpreisungen der Bergpredigt (Mt 5,3–10; par die Einleitung zur sog. Feldrede Lk 6,20off). Dabei ist die 3. Person in Mt 5,1–10 gegenüber 5,11f und Lk 6 dem allg. Sprachgebrauch entsprechend sicher ursprünglicher. Der formalen Zuordnung zum apok. Makarismus entspricht die inhaltliche Aussage: »Nicht die verschiedenen Tugenden werden herausgestellt . . . vielmehr meinen Wendungen wie ›arm im Geist‹, ›Leid tragen‹, ›demütig sein‹, ›hungern und dürsten nach Gerechtigkeit‹ nur verschiedene Aspekte ein und derselben Haltung gegenüber der Welt kurz vor

ihrem Ende, nämlich die Haltung des harrenden Duldens und Hoffens. Betont ist nicht eine Summe von Tugenden, betont ist vielmehr die Heilszusage, die in dem ›Selig‹ am Anfang aufklingt wie in der Begründung durch die zweite Halbzeile« (KKoch, 9). Gegenüber den apok. Makarismen unterscheiden sich die eschatologischen Makarismen durch ihre paradoxen Aussagen (den Armen im Geiste, den Machtlosen, den Trauernden fällt die Gottesherrschaft zu) und dadurch, daß diese Gottesherrschaft mit dem Leben und der Verkündigung Jesu verbunden ist. Sie sind ein Beispiel für das, was in Mt 11,5 gemeint ist: Armen wird die Freudenbotschaft gebracht. Das Heil, das hier zugesprochen wird, hängt an der kommenden Gottesherrschaft, die von dem, der sie bringt, nicht zu lösen ist.

Gegenwart und Zukunft sind also in den Makarismen aufeinander bezogen. Am deutlichsten in den lukanischen Makarismen Lk 6,20ff, wo das in V. 21 eingeschobene »Jetzt« dieses Bezogensein noch unterstreicht: »Selig seid ihr, die ihr jetzt hungert, denn ihr werdet gesättigt werden«. Dahinter treten alle im Griechentum und im AT gepriesenen Güter zurück. »Von der überragenden Schätzung des Reiches Gottes her tritt eine Umwertung der sonst üblichen Schätzungen ein« (FHauck, 370, Z. 34f). Deshalb gilt die Seligpreisung auch allen denen, die den Anbruch der Gottesherrschaft miterleben (Mt 13,16f), die ihr in der rechten Weise begegnen (Lk 1,45; Mt 16,17; Joh 20,29) und nicht an ihr Anstoß nehmen (Mt 11,6), die nach dem Gehörten und Erkannten handeln (Lk 14,14; Joh 13,17) und sich in Wachsamkeit und Treue bewähren (Lk 12,37f; Mt 24,24; Jak 1,12; Offb 16,15 u. ö.). So unterschiedlich die einzelnen Makarismen im NT auch sind, es bleibt festzuhalten, daß ihr futurischer Charakter nicht im Sinne einer Vertröstung oder späteren Belohnung verstanden werden darf. Immer geht es um die Zusage einer Zukunft, die die radikale Veränderung der Gegenwart mit sich bringt. *U. Becker, Hann.*

Lit.: ASchlatter, Der Evangelist Matthäus, 1929 (1959⁶), 130ff – FHauck/GBertram, Art. μακάριος etc., ThWb IV, 1942, 365ff – SWibbing, Art. Seligpreisungen, EKL III, 1959 (1962²), 929f – GBraumann, Zum traditionsgeschichtlichen Problem der Seligpreisungen, NovTest 4, 1960, 253ff – PAlthaus, Art. Seligkeit, RGG V, 1961³, 1686ff – RBaumann, Die Botschaft der Seligpreisungen, BuK 19, 1964, 79ff – KKoch, Was ist Formgeschichte?, 1964, 7ff, 20ff – GEichholz, Auslegung der Bergpredigt, Bibl. Stud. 46, 1965 – JDupont, Béatitudes égyptiennes, Bb 47, 1966, 185ff – NWalter, Die Bearbeitung der Seligpreisungen durch Matthäus, StudEv 4, 1968, 246ff – JDupont, Les Béatitudes. I: Le problème littéraire, 1958; II: La bonne nouvelle, 1969; III: Les évangelistes, 1973 – HFrankemölle, Die Makarismen, BZ 15, 1971, 52ff – GStrecker, Die Makarismen der Bergpredigt, NTS 17, 1970/71, 255ff – ESchweizer, Formgeschichtliches zu den Seligpreisungen Jesu, NTS 19, 1972/73, 121ff – RKieffer, Wisdom and Blessing in the Beatitudes of St. Matthew and St. Luke, StEv 6, 1973, 291ff – JDupont, Introduction aux Béatitudes, NRTh 108, 1976, 97ff.

Sieg → Kampf

Siegel

σφραγίς

σφραγίς *[sphragis]* Siegel · (κατα-)σφραγίζω *[(kata-)sphragizō]* versiegeln

I 1) σφραγίς *[sphragis]* ist seit dem 6. Jh. (Theogn.) belegt (der erste Beleg ist vermutlich schon eine Metapher), das Verbum seit ca. 500 vChr. Das Subst. bezeichnet sowohl das siegelnde Werkzeug (zB einen *Siegelring*) und den daran befestigten *Siegelstein* (Gemme) mit Inschrift (Bild, Name) als auch deren Abdruck.

2) Das Siegel war schon sehr früh (seit dem 3. Jt.) verbreitet, namentlich in Mesopotamien, wo noch Hdt. bemerkte, daß jeder Mann neben seinem Stab auch sein Siegel trug (I,195), späterhin auch im gesamten Mittelmeerraum (über die verschiedenen Formen des Siegels, zB Rollsiegel, Knopfsiegel, Skarabäus, vgl. BHHW III,1786ff, 1812f). Die eigentliche Bedeutung des Siegels ist eine juridische: der Eigentümer signiert seinen Besitz, seine Tiere (vgl. Vergil, Georg. III,157ff; BGU 87,12f, Pap. Tebt. 419), seine Sklaven (vgl. Plinius, Hist. Nat. XXV,13,173; BGU I,15 u. a.), und schützt damit sein Eigentum vor Entfremdung. Insofern kann man es auch als *Schutzzeichen*

qualifizieren oder als *Garantie*. Das Siegel dient auf Dokumenten (Testament, Kaufvertrag u. a.) als Unterschrift zur Beglaubigung des Geschriebenen (vgl. ThWb VII,941,16–26). Wer das Siegel hat, kann über das Versiegelte verfügen. Das gilt nicht nur für Privatpersonen, sondern insbes. von den Behörden einer Stadt und Königen; das Siegel symbolisiert ihre Autorität.

3) Auch im religiösen Leben hat das Siegel Bedeutung; zB kann ein Tier durch das Siegel als kultisch rein für das Opfer ausgewiesen werden (vgl. Hdt. II,38; BGU 250,15f; 356). Menschen bekennen sich durch das aufgedrückte Siegel ihrer Gottheit als deren Eigentum (Hdt. II,130; vgl. 3Makk 2,29f; vgl auch Ysebaert, 200f). Konkret kann man aber auch Häuser u. a. versiegeln, um damit deren Unversehrtheit zu garantieren, oder Urkunden, um deren Inhalt verborgen zu halten. So kann es auch heißen, daß der Mund versiegelt wird, oder Worte (vgl. Diog. Laert. Vit. I,58; Theogn. Eleg. 1,178; Timoth. Pers. 159f): was man erfahren hat, muß verborgen, unversehrt bleiben. Das gilt namentlich für die Geheimhaltung in den Mysterien (Ysebaert, 221–226).

II In der LXX ist das Subst. Übers. von *ḥōtām*, das Verbum von *ḥātam*. Zweimal (Gen 38,18.25) übers. LXX *ḥōtām* mit δακτύλιος *[daktylios]*, *Siegelring*, während δακτύλιος *[daktylios]* sonst für hebr. *taba'at*, *Ring* (zB an Bundeslade, Altären, Priesterkleidung u. ö.) steht, aber auch für *Siegelring*. Andererseits kann auch σφραγίς *[sphragis]* *Siegelring* bedeuten (zB Ex 35,22; 1Kön 20[21], 8). Sowohl Subst. als Verbum werden wörtlich (1) und metaphorisch (2) gebraucht, und zwar ähnlich wie im außerbiblischen Bereich.

1) Ein Siegel, hergestellt von einem Siegelanfertiger (Sir 38,27), kann in Tonerde abgedrückt werden (Hi 38,14). Es hat juridische Bedeutung: durch das Siegel wird ein Dokument (zB ein Ehevertrag: Tob 7,14; ein Kaufbrief: Jer 39[32],10f.44) rechtskräftig. Alle, die auf ein Dokument ihr Siegel drücken, binden sich an seinen Inhalt (Neh 10,1). Die Übergabe eines Siegels schließt die Übertragung von Amtsautorität und Macht ein (Gen 41,42; 1Kön 20[21],8; Est 3,10; 8,8.10); so setzt zB der sterbende Antiochus Epiphanes seinen Freund Philippus u. a. durch Übergabe seines Siegels zum Herrscher über sein Reich ein (1Makk 6,15).

Die LXX kennt aber auch das Siegel als Verschluß (für einen Geldbeutel 2Kön 22,4; Tob 9,5; eine Schatzkammer Dtn 32,34; den Tempel Bel 14.16f; eine Grube Dan 6,18; eine Quelle Hhld 4,12). Von daher empfängt der Akt des Versiegelns die Konnotation von *Geheimhaltung:* was versiegelt ist, ist vor Menschen verborgen (von einem Buch: Dan 12,4; Jes 29,11; vgl. 1Esr 3,8). So ist das Siegel unentbehrlich im privaten wie im öffentlichen Leben. Das Siegel des Staates (4Esr 10,23: Jerusalems) wird sorgfältig aufbewahrt (Tob 1,22). Siegelringe sind kostbar (Jes 3,20; Sir 35[32],5f) und werden als wertvolle Kriegsbeute genannt (Num 31,50).

2) Metaphorisch kommt der Begriff vor allem in der Bedeutung *abschließen, einschließen* vor. ZB kann man um ein Siegel auf den Lippen beten, damit man nicht durch Worte sündige (Sir 22,27; vgl. Ps 141,3). Gott versiegelt die Sterne (Hi 9,7), dh er schließt sie ein, so daß sie nicht scheinen können; und er versiegelt die Menschen und hält sie so von ihrer Arbeit ab, damit sie ihre Abhängigkeit von ihm erkennen (Hi 37,7 LXX). Mehrfach wird von Sünden gesprochen, die versiegelt sind (in einem Beutel: Hi 14,17; Dan [Theod.] 9,24; vgl. Hos 13,12). Eine Offenbarung, die versiegelt ist, bleibt geheim (Dan 12,9), man kann davon ebensowenig Kenntnis nehmen wie vom Inhalt eines versiegelten Buches (s. o.). Von lichtscheuen Verbrechern wird gesagt, daß sie sich am Tage »versiegeln« (Hi 24,16). Das Ende des Lebens wird versiegelt: es ist unabänderlich wie eine versiegelte Urkunde (Weish 2,5).

Auch die Versiegelung im religiösen Bereich spielt in LXX eine Rolle. Obwohl unsere Begrifflichkeit sich in dieser Hinsicht nicht findet, ist die Sache doch da. Jes 44,5 setzt die Gewohnheit voraus, sich auf die Hand ein Siegel mit den Worten »für Jahwe«, dh Eigentum von Jahwe, tätowieren zu lassen. Wahrscheinlich wendet sich der Verfasser von Lev 19,28 gerade gegen diese Gewohnheit, die er als heidnisch ansieht. Auch Ez 9,4ff muß hier genannt werden: Gott läßt von einem Diener seinen Kindern ein Zeichen auf die Stirn malen zur Schonung beim Gericht. Das Siegel gilt also als Gottes Schutzzeichen für sein Eigentum (vgl. PsSal 15,6ff: »Denn die Frommen tragen Gottes Zeichen an sich, das sie rettet. Hunger und Tod bleiben fern von den Gerechten, denn sie fliehen vor den Frommen . . .«).

3) Auch im rabb. Judentum war Versiegelung üblich. Briefe werden versiegelt (Ohal 17,5); ihr Siegel ist kleiner als das eines Sackes (Schab. 8,5). Im Tempel befand sich ein Zimmer, in dem vier Arten von Opfersiegeln verwahrt wurden (Schek. 5,3.4). Ein Siegel kann aus Metall oder Koralle hergestellt sein (Kel. 13,6). Man schließt damit ab wie mit einem Schlüssel (Toh. 7,7). Auch metaphorisch spricht die Mischna vom Siegel: zB Sanh. 4,5: »Ein Mensch prägt viele Münzen mit einem Siegel, und sie alle gleichen einander. Der König der Könige hat alle Menschen mit dem Siegel des ersten Menschen geprägt, und nicht einer ist dem anderen gleich« (→ Bild).

Vielfach kommt siegeln auch in der Bedeutung *unterschreiben* vor, namentlich im Traktat Gittin (1,1.3 passim), wo vom Scheidebrief gesagt wird, daß zwei Zeugen ihn »versiegeln«. Die → Beschneidung kann Siegel des heiligen Bundes genannt werden (pBer 9,3) oder Siegel Abrahams (Ex

r. 19[81c]), weil er als erster dieses Zeichen empfing (Gen 17,11). Die Qumranfunde bezeugen Subst. und Verbum nur wenig: CD 5,2 spricht vom versiegelten Buch des Gesetzes und 1QH 8,11 vom Siegel des Geheimnisses vom heiligen Sproß: dh sein Geheimnis ist undurchdringlich.

Das Subst. σφραγίς *[sphragis]* und die Verben kommen im NT 32mal vor, davon allein 22mal in Offb. Die übrigen Stellen verteilen sich auf das paulinische Schrifttum (6mal), Joh (2mal), Mt (1mal) und 2Tim (1mal). III

1) Der wörtliche Gebrauch der Wortgruppe

a) Zweimal kommt σφραγίζω *[sphragizō]*, *versiegeln*, im konkreten Sinne vor: der Stein vor dem Grabe Jesu (Mt 27,66; vgl. Dan 6,18) und der Abgrund, in den der Teufel geworfen ist (Offb 20,3), werden versiegelt. In beiden Fällen geht es darum zu verhindern, daß der Eingeschlossene die Menschen verführt (Mt 27,63f; Offb 20,3).

b) Röm 15,28 spricht vom *Versiegeln* der Kollekte aus Macedonien und Achaja für die Gläubigen in Jerusalem. Will Paulus sagen, daß er die Kollekte »versiegelt« hat wie man einen Geldbeutel versiegelt (vgl. Tob 9,5; Hi 14,17), so daß der Inhalt unversehrt bleibt, oder daß er die Kollekte beendet hat?

c) Die schwierige Stelle 2Tim 2,19 handelt vom festen Fundament, das stehen bleibt (vgl. Jes 28,16) und das ein Siegel trägt; hier ist mit »Siegel« der *Siegelabdruck*, die *Siegelinschrift* (vgl. Ex 28,36) gemeint. Es ist umstritten, was unter dem Fundament, auf das die Inschrift gedrückt ist, verstanden werden muß: ist es Christus (vgl. 1Kor 3,10ff), die Kirche (vgl. 1Tim 3,15), das apostolische Zeugnis (vgl. Eph 2,20) oder vielmehr die Wahrheit gegenüber den Irrlehrern (V. 15.18)? Gott garantiert durch sein Siegel die Festigkeit des Fundamentes, denn er kennt die Seinigen und duldet die Ungerechtigkeit nicht.

2) Der übertragene Gebrauch

a) Johannes verwendet in seinem Ev. σφραγίζω *[sphragizō]*, *versiegeln*, im Sinne von *bestätigen, beglaubigen*. Wer das Zeugnis Gottes annimmt, bestätigt so, daß Gott wahrhaftig ist (Joh 3,33). Nach Joh 6,27 hat Gott auf den Menschensohn sein Siegel gedrückt. Damit hat er bestätigt, daß die ewige Speise, die der Menschensohn gibt, wahre Speise ist und keine vergängliche; durch sein Siegel hat er die Arbeit des Menschensohnes beglaubigt. Vielleicht denkt Joh hier an die → Taufe als Versiegelung (vgl. b). Andere meinen, daß das Wunder der Speisung (6,1ff) oder das Zeugnis der heiligen Schriften (5,39) dieses Siegel Gottes darstellen.

Wenn Paulus (1Kor 9,2) die Gemeinde von Korinth das Siegel seines Apostelamtes nennt, so will er damit sagen, daß das Bestehen dieser Gemeinde in der Welt die Legitimität seines Apostelamtes beglaubige, daß sie gleichsam sein Beglaubigungsschreiben sei (vgl. 2Kor 3,1–3; → Buch, Art. ἐπιστολή).

b) Dreimal spricht Paulus von »Versiegelung« in Verbindung mit dem heiligen → Geist. Diese Versiegelung geschah für Paulus bei der → Taufe (Aor.), die für ihn (1Kor 6,11; 12,13; vgl. Apg 2,38; 10,47) mit der Geistbegabung zusammengehört. Faßt Eph 1,13 unter dem »Versiegelt-Werden« mit bzw. im heiligen Geist (vgl. Eph 4,30) das ganze Taufgeschehen zusammen, so wird in 2Kor 1,21f die Taufe verstanden als eine Salbung in Christus und verbunden gedacht mit dem Empfang des Unterpfandes des Geistes: Wie Christus bei seiner Taufe mit dem Geist gesalbt wurde (vgl. Lk 3,22; 4,18; Apg 10,37f; → Salben, Art. χρίω), so auch die Gläubigen bei der ihrigen. Der Geist ist Unterpfand (Eph 1,14; 2Kor 1,22; vgl. 5,5) bis auf den Tag der Erlösung. Versiegelt Gott den Gläubigen mit dem Geist, dann macht er ihn dadurch zu seinem Eigentum (vgl. II).

Nicht sicher ist, ob Paulus in Röm 4,11 mit dem Gebrauch des Wortes *Siegel* in Verbindung mit der → Beschneidung Abrahams an die Taufe als »Siegel« gedacht hat (vgl. Kol 2,11f, wo von einer Beschneidung, die nicht mit Händen erfolgt [ἀχειροποιήτῳ *[acheiropoiætō]*], und zwar durch Christus, die Rede ist); ausdrücklich ist diese Redeweise jedenfalls erst später belegt (zB 2Clem 7,6; 8,6; Herm sim VIII,6,3). Am einfachsten erklärt man Röm

4,11 so: Gott bestätigt durch das Siegel der Beschneidung, daß Abraham schon vor der Bundesschließung Gottes mit ihm (Gen 17,10ff), deren Zeichen die Beschneidung ist, ein Gerechtfertigter war. Die Beschneidung wäre hier also verstanden als Gottes Beglaubigungszeichen (vgl. 2a).

3) Die Wortgruppe in der Offenbarung

a) Das (Nicht-)Versiegeln von Worten

Offb 22,10 wird dem Seher verboten, die Worte der Prophetie zu *versiegeln*; dh er soll sie nicht geheimhalten, denn die Zeit der Erfüllung ist nahe (vgl. demgegenüber Dan 12,4).

Andererseits heißt es Offb 10,4: »Versiegle, was die sieben Donner gesprochen haben, schreibe es nicht auf«. Hier spielt der Gedanke mit: was versiegelt ist, ist verborgen (vgl. Jes 29,11). Was mit der Stimme der Donner, die den Beginn des Endgerichtes einleitet, nur dem Seher verständlich gesagt wird, darf von ihm nicht weitergegeben werden (vgl. → Offenbarung; → Verbergen).

b) Das Buch mit den sieben Siegeln

Nach Offb 5,1 schaut Johannes in der Rechten dessen, der auf dem himmlischen Throne sitzt, eine beiderseitig beschriebene Buchrolle mit sieben Siegeln. Niemand außer dem Lamm kann sie öffnen (5,2–10). Der Inhalt der Rolle (nach Lohmeyer, Komm. zSt., eben die im Folgenden der Offb geschilderten Ereignisse) ist so vielumfassend, daß sie auf beiden Seiten vollgeschrieben ist (vgl. Ez 2,9f). Er ist aber – auch für den Seher – noch geheim (vgl. Dan 12,4.9). Die Sieben-Zahl erinnert an den röm. Brauch, das Testament mit sieben Siegeln zu versiegeln; dennoch leitet sie sich mit größerer Wahrscheinlichkeit aus der Verwendung der Siebenzahl in der Offb selbst ab.

Wie die Rolle ausgesehen hat, ist schwer zu sagen, da bei der Öffnung jedes einzelnen Siegels ein Teil der Endereignisse enthüllt wird (6,1.3.5.7.9.12; 8,1), während bei antiken Dokumenten der Inhalt erst nach Öffnung aller Siegel bekannt wird. Es geht aber dem Apokalyptiker nicht um die Vorstellung an sich, sondern darum, zu betonen, daß allein das Lamm würdig ist, das Endgeschehen in Gang zu setzen.

c) Die versiegelten Gläubigen

Offb 7,1ff endlich ist vom »Siegel des lebendigen Gottes« die Rede, mit dem die Gläubigen an ihrer Stirn versiegelt werden, bevor die vier Gerichtsengel antreten dürfen. Sie sollen dadurch geschützt werden vor den hereinbrechenden Gerichtsereignissen (9,4; vgl. Ez 9,4; PsSal 15,6ff; s. II). Das Siegel ist hier Eigentumszeichen und daher zugleich auch Schutzzeichen: Gott bewahrt die Seinigen vor dem Gericht. Daß aus jedem Stamm 12 000, also 12 × 12 000 versiegelt werden, will sagen: Die Gesamtheit des Volkes Gottes wird vom Gericht verschont. Durch den Aufdruck des Siegels, das den Namen Gottes darstellt (vgl. 14,1; 22,4), werden die Gläubigen unterschieden von denen, die das »Malzeichen des Tieres« auf Hand und Stirn tragen (13,16.17; 14,9.11 usw.). Das Zeichen Gottes schützt vor dem, das Malzeichen des Tieres führt zum Gericht (9,4; 14,9ff usw.). Unschwer ist darin ein Trostwort der Bewahrung für eine Gemeinde zu erkennen, die in den Anfechtungen der Verfolgung lebt.

R. Schippers

Lit.: FDölger, Sphragis, 1911 – WHeitmüller, ΣΦΡΑΓΙΣ, in: Neutestamentliche Studien G. Heinrici dargebracht, 1914, 40ff – JDiehls, Sphragis. Eine semasiologische Nachlese, 1938 – EDinkler, Die Taufterminologie in 2Kor 1,21f, in: Neotestamentica et Patristica, Freundesgabe OCullmann, Suppl. NovTest 6, 1962, 173ff (= Signum Crucis, 1967, 99ff) – KGalling, Art. Siegel, RGG VI, 1962³, 27f – JYsebaert, Greek Baptismal Terminology, 1962 – GFitzer, Art. σφραγίς, ThWb VII, 1964, 939ff – GMARichter, The engraved Gems of the Greeks and the Etruscans and the Romans I, 1968.

Sitte → Gesetz

Sklave

Die hier zusammengeordneten Wortgruppen bringen je auf ihre Weise die Abhängigkeit und gewaltsame Unterworfenheit von Menschen zum Ausdruck: αἰχμάλωτος *[aichmalōtos]* bezeichnet den *Kriegsgefangenen*, δέσμιος *[desmios]* den *Gefesselten*, δοῦλος *[doulos]* den *Sklaven* und ζυγός *[zygos]* das *Joch*, das Tiere oder (!) Sklaven tragen müssen. Während alle Begriffe in wörtlicher Bedeutung einen negativen und verächtlichen Unterton nicht verleugnen können (Gegensatz → Herr), verlieren sie in übertragenem Gebrauch zT. das Element des Gewaltsamen und können so auch einen positiven Klang gewinnen: Abhängigkeit wird nicht nur als heteronome Selbstentfremdung, sondern auch als autonome Selbstverwirklichung verstanden. So kann δεσμός *[desmos]* bzw. σύνδεσμος *[syndesmos]* auch das befreiende Verbinden, δουλεία *[doulēia]* den Dienst an der Gemeinschaft und ζυγός *[zygos]* das Joch der Weisheit bezeichnen. Von daher ergibt sich auch die Möglichkeit, die Wortgruppe δοῦλος *[doulos]* für das Gottesverhältnis der Menschen in Anspruch zu nehmen.
→ Dienen; → Freiheit

αἰχμάλωτος

αἰχμάλωτος *[aichmalōtos]* Kriegsgefangener · αἰχμαλωτίζω *[aichmalōtizō]* gefangennehmen · αἰχμαλωτεύω *[aichmalōteuō]* in Gefangenschaft bringen · αἰχμαλωσία *[aichmalōsia]* Kriegsgefangenschaft

αἰχμάλωτος *[aichmalōtos]*, eigentlich der *Speergefangene* (aus αἰχμή *[aichmē]*, *Speer, Lanze*, dann auch *Krieg*, und ἁλίσκομαι *[haliskomai]*, *gefangennehmen*), ist der *Kriegsgefangene* (seit Aischyl.). Das jüngere Verbum αἰχμαλωτίζω *[aichmalōtizō]* (seit Diod S) heißt *zu Kriegsgefangenen machen, gefangennehmen;* αἰχμαλωτεύω *[aichmalōteuō]: in Kriegsgefangenschaft führen.* Als weiteres Subst. gehört αἰχμαλωσία *[aichmalōsia]*, *Kriegsgefangenschaft*, zu der Gruppe. I

1) αἰχμάλωτος *[aichmalōtos]* kommt in der LXX 25mal vor und steht meist für Formen der Stämme *schābāh, gefangen fortführen* (Num 21,29; Jes 14,2), bzw. *gālāh, in die Verbannung gehen* (Am 6,7; Jes 5,13 u. ö.). Weit häufiger (130mal) begegnet in der LXX das Subst. αἰχμαλωσία *[aichmalōsia]* als Übers. von *schᵉbi, Gefangenschaft*, die *Gefangenen*, bzw. anderen Derivaten des Stammes *schābāh* oder von *gōlāh/gālūt, Wegführung, Verbannung, Exil.* Es bezeichnet meist das babylonische Exil bzw. die Exilierten (Ez 1,1.2; Jes 45,13; Jer 1,3 etc.). Die gleichen hebr. Wortstämme werden auch durch die Verben αἰχμαλωτεύω *[aichmalōteuō]* (45mal) und αἰχμαλωτίζω *[aichmalōtizō]* (24mal) mit der Bedeutung *in die Gefangenschaft führen* wiedergegeben. II

2) Israel kennt urspr. keine Kriegsgefangenen. Im heiligen Krieg gibt es nur die von Jahwe befohlene völlige Vernichtung des Gegners (zB Jos 6,17–21; 1Sam 15,3). Gefangengenommen wird lediglich zu diesem Zweck (vgl. Ri 7,25f). Dennoch kommt gelegentlich auch Schonung des Feindes vor (Jos 6,22f; 1Sam 15,8f), wohl auch Verkauf in die Sklaverei; Frauen zählen oft einfach zur Kriegsbeute (Gen 34,29; Num 31,9; Dtn 21,10ff). – Das Problem der Gefangenen taucht in der Geschichte Israels erst mit dem Exil auf, dh mit der Deportation ganzer israelitischer Bevölkerungsgruppen durch die Assyrer und Babylonier. Der Schrecken der Kriegsgefangenschaft liegt für den Israeliten dabei nicht nur in dem Ausgeliefertsein an brutale und feindlich gesonnene Menschen. Verbannung aus dem eigenen Land bedeutet vielmehr vor allem den Verlust des Heilsbesitzes, den Jahwe Israel als Unterpfand seines Bundes verheißen und geschenkt hatte. In fremdem, feindlichem Land zu leben, wird dadurch gleichbedeutend mit dem Abgeschnittensein von der Gemeinschaft mit dem Schöpfer und Garanten der eigenen Existenz (vgl. Ps 137,1ff). So versteht der Israelit aus der Tradition seines Volkes Gefangenschaft und Verbannung zugleich als strafendes Zorngericht Gottes (Jer 15,2 steht αἰχμαλωσία *[aichmalōsia]* neben Tod [bzw. Pest], Schwert und Hunger; vgl. Ps 79,8f).

Im Gegensatz zu der Fülle at. Belege kommt im NT die ganze Wortgruppe nur an acht Stellen vor. III

1) Dem at. Schaudern vor der Gefangenschaft entspricht es, wenn in der nt. Apokalyptik von Deportation unter die Heiden als endzeitlicher Strafe Gottes die Rede ist (Lk 21,24). Bezeichnenderweise wird Lk 4,18 (mit Bezug auf das AT-Zitat Jes 61,1) zu den

Heilstaten Jesu ausdrücklich die Befreiung der Gefangenen gezählt. Nach nt. Verständnis umfaßt die Befreiungstat Jesu sowohl Erleichterung und Verbesserung menschlicher Verhältnisse als auch die versöhnende Begegnung Gottes mit den Menschen. Wesentlich blasser als in der urspr. Aussagekraft begegnet αἰχμαλωσία *[aichmalōsia]* in zwei at. Zitaten: Offb 13,10; Eph 4,8. 2Tim 3,6 heißt αἰχμαλωτίζω *[aichmalōtizō]* nur noch unbestimmt *einfangen*.

2) Paulus nimmt den militärischen Ausdruck αἰχμαλωτίζω *[aichmalōtizō]* in seiner ganzen dunklen Hintergründigkeit auf, um das unausweichliche Preisgegebensein der Menschen an die δουλεία *[doulęia]* der Sünde (→ Art. δοῦλος) zum Ausdruck zu bringen (Röm 7,23). Andererseits ermöglicht ihm sein Verständnis des neuen Lebens als ausschließliches Gebundensein an den Kyrios, αἰχμαλωτίζω *[aichmalōtizō]* im Sinn der *militia Christi* zu verstehen: »Wir führen jeden Gedanken gefangen in den Gehorsamsbereich Christi« (2Kor 10,5).

3) In Erinnerung an die gemeinsame Haft (→ Art. δεσμός) bezeichnet Paulus verschiedene ihm bes. nahe stehende Christen als συναιχμάλωτοι *[synaichmalōtoi]*, *Mitgefangene* (Röm 16,7; Kol 4,10; Phlm 23). *H.-G. Link / R. Tuente*

δέσμιος

δεσμεύω *[desmeuō]* fesseln · δέσμη *[desmæ]* Bündel · δέσμιος *[dęsmios]* Gefangener · δεσμός *[desmos]* Fessel, Gefangenschaft · δεσμωτήριον *[desmōtærion]* Gefängnis · δεσμώτης *[desmōtæs]* Gefangener · δεσμοφύλαξ *[desmophylax]* Gefängniswärter · σύνδεσμος *[syndesmos]* Fessel, Bindemittel

I Die Wurzel δεσμ- *[desm-]* enthält die Grundbedeutung *binden*. δεσμεύω *[desmeuō]* heißt *zusammenbinden, fesseln* (seit Eur.); δέσμη *[dęsmæ]* ist das *zusammengeschnürte Bündel* (seit Demosth.); δέσμιος *[dęsmios]* bezeichnet den *Gefesselten* oder *Gefangenen* (seit den Tragikern); δεσμός *[desmos]* zunächst die *Fessel* (seit Hom.), dann die *Gefangenschaft*, die *Haft*; δεσμωτήριον *[desmōtærion]* ist das *Gefängnis* (seit Hdt.), δεσμώτης *[desmōtæs]* der *Gefangene* (seit Aischyl.), δεσμοφύλαξ *[desmophylax]* der *Gefängniswärter* (Lucian).

σύνδεσμος *[syndesmos]* (seit Eur.) meint entweder die *hemmende Fessel* oder das *Bindemittel*, das *zusammenhaltende Band*. Alle Worte bezeichnen einen realen, nicht spiritualisierten Vorgang: das fesselnde Binden bzw. das befreiende Verbinden.

II In der LXX wird von der Wortgruppe am häufigsten δεσμός *[desmos]* verwendet; es gibt meist das hebr. *'āsar, binden, fesseln*, bzw. *mōsēr*, die *Fesseln*, wieder.

1) Im AT steht die dinglich reale Bedeutung der Wortgruppe im Vordergrund: Garben werden *zusammengebunden* (Gen 37,2 δεσμεύω *[desmeuō]*), ein Esel wird an einem Weinstock *festgebunden* (Gen 49,11 δεσμεύω *[desmeuō]*), Joseph wird von Potiphar ins *Gefängnis* geworfen (Gen 39,22 δεσμωτήριον *[desmōtærion]*), Simson wird mit Stricken *gefesselt* (Ri 15,13f δεσμός *[desmos]*). Der at. Mensch leidet unter der Erniedrigung durch Fesseln und Bande, deshalb gehört die Befreiung aus der Gefangenschaft zum Inhalt der Heilserwartung: »Zu den Gefangenen sprich: geht heraus; zu denen in der Finsternis: kommt ans Licht« (DtJes 49,9; vgl. auch 42,7). An die Knechtschaft in Ägypten erinnert das Danklied der Befreiten: »Die Jahwe aus Dunkel und Finsternis herausführte und deren Fesseln er zerriß, die sollen dem Herrn danken . . .« (Ps 107,14; vgl. 116,16).

2) Ähnlich wie → ζυγός *[zygos]* kann auch δεσμός *[desmos]* zur Bezeichnung des wahren Gottesverhältnisses, des Bandes und Bundes zwischen Gott und Menschen verwendet werden. Hosea spricht von den Seilen der göttlichen Liebe, mit denen Jahwe sein Volk an sich zu binden sucht (Hos 11,4). Jeremia klagt über das gottlose Volk, das Jahwes Stricke zerrissen hat (Jer 2,20; 5,5; vgl. die Verbindung von δεσμός *[desmos]* und διαρρήγνυμι *[diarrægnymi]* Ps 2,3; Na 1,13 u. ö.).

III Im NT kommen δεσμός *[desmos]* (18mal) und δέσμιος *[dęsmios]* (16mal) hauptsächlich bei den Synopt. (bes. Lk Ev. und Apg) und in den paulinischen Schriften vor. Auch hier steht der reale Vorgang und nicht der spiritualisierte im Vordergrund.

1) Ähnlich wie Simson zerreißt der bessessene Gerasener seine Fesseln (Lk 8,29); Pilatus pflegt bei Volksfesten Gefangene freizugeben (Mt 27,15f); durch ein Erdbeben wer-

den die Fesseln der Gefangenen im Gefängnis von Philippi gesprengt (Apg 16,25ff). — Vor allem aber begegnet δεσμός *(desmos)* im Zusammenhang mit dem Leidensweg des Paulus. In seiner Abschiedsrede an die Ältesten von Ephesus spricht Paulus von Fesseln und Trübsal, die in Jerusalem auf ihn warten (Apg 20,23). Lukas schildert ausführlich die Gefangennahme des Paulus (Apg 21,18ff; vgl. die Bezeichnung ὁ δέσμιος Παῦλος *(ho desmios Paulos)* 23,18; 25,14.27; 28,17), betont aber auch das Unrechtmäßige seiner Gefangenschaft (Apg 23,29; 26,31), um den Apostel als Vorbild des unschuldig leidenden Märtyrers hinzustellen.

2) Paulus bezeichnet sich in seinen Gefangenschaftsbriefen gelegentlich als δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ *(desmios Christou Jesou)* (Phlm 9; vgl. Eph 3,1; 4,1; Gen. auct., qual., poss.). Im Philipperbrief setzt er seine Gefangenschaft in Beziehung zu Christus und seinem Evangelium (Phil 1,7.13.14.17). Die Bedeutung, die Paulus ihr beimißt, liegt darin, daß sie dem Fortgang und der Verbreitung des Evangeliums dient: Einerseits ist es im Gefängnis und bei anderen Menschen bekannt geworden, daß er seine Fesseln um Christi willen trägt, andererseits wagen die anderen Brüder, während er gefangenliegt, um so furchtloser, das Evangelium Christi zu verkündigen (Phil 1,12ff).

3) Gelegentlich begegnet δεσμός *(desmos)* auch in übertragener Bedeutung. So beschreibt es die Stummheit (Mk 7,35) oder Lähmung (Lk 13,16) von Menschen bildhaft als Fessel, durch die sie gebunden werden. Dieses Gebundensein ist nicht allein physisch bedingt; vielmehr liegt nach verbreiteter nt. Vorstellung seine tiefere Ursache in dämonischen Einflüssen. Eph 4,3 wird der → Friede, Kol 3,14 die → Liebe als σύνδεσμος *(syndesmos)* bezeichnet, als das göttliche Band, das die Glaubenden miteinander verbindet (vgl. Hos 11,4) und befreit.

H.-G. Link

δοῦλος

δοῦλος *(doulos)* Sklave · δουλεία *(douleia)* Sklaverei · δουλεύω *(douleuō)* unterworfen sein, dienen

I Die Würde des attischen Griechen ist seine persönliche Freiheit. »Unabhängig von anderen über sich selbst zu verfügen«, »zu leben, wie man es will«, ist das Wesen solcher Freiheit. Dieses Freiheitsbewußtsein ist bestimmt durch das Gegenüber zum Barbaren und Sklaven. Der δοῦλος *(doulos)* »gehört ja von Natur nicht sich, sondern einem anderen« (ThWb II,265ff). Da darum mit dem δουλεύω *(douleuō)* jede menschliche Autonomie beseitigt und ein fremder Wille dem eigenen übergeordnet ist, hat der Grieche für den Dienst und den Stand des Sklaven nur Ablehnung und Verachtung übrig. Zwar hatte der δοῦλος *(doulos)* teil am Hausgottesdienst, wurde nicht immer »barbarisch«, sondern auch human behandelt (Menand.), war in Eleusis sogar gleichberechtigt, aber aufs Ganze gesehen ist das Leben der Sklaven durch unaufhebbare Pflichterfüllung und Dienstleistung in der Hausgemeinde und im öffentlichen Bereich gekennzeichnet. Das Ideal der Freiheit findet bei Plato (Leg. IV,715d) gegenüber sophistischem Willkürdenken seine Begrenzung durch den νόμος *(nomos)* (→ Gesetz), der den Bestand der unabhängigen Polis garantiert. Nur wo es um das δουλεύειν τοῖς νόμοις *(douleuein tois nomois)*, *den Gesetzen dienen*, geht, hat die Wortgruppe δοῦλος *(doulos)* einen positiven, ehrenvollen Klang. Der Gedanke des Dienstes an den Göttern taucht erstmalig bei den kynischen Stoikern auf (Epict. Diss. III,22,69; 22,82.95). Der Begriff δοῦλος τοῦ θεοῦ *(doulos tou theou)* fehlt aber bezeichnenderweise bei Epict.; die Gruppe der δοῦλοι *(douloi)* bleibt mit dem Odium des Verächtlichen behaftet. Gerade die Freiheit von aller inneren und äußeren Bindung ist das Ziel der Gottesverehrung (Epict. Diss. III,22,49). Entsprechend hat sich der stoische Weise der Verpflichtung zum Dienst an der Gemeinschaft (vgl. den stoischen Gedanken vom Weltbürgertum) so zu entledigen, daß er sich frei dienend neben den Nächsten stellt. Es bleibt griechischem Denken eigen, daß der Mensch nur in der Besinnung auf sich selbst und in der freien Entfaltung seiner Möglichkeiten seine Würde findet, daß also ein δουλεύειν *(douleuein)* als abhängiges, untergeordnetes Dienen entwürdigend und verächtlich ist (Epict. Diss. IV,1,7ff).

II 1) Die Wortgruppe δοῦλος *(doulos)* dient im AT bis auf wenige Ausnahmen (zB Jes 52,13 παῖς *(pais)*, *Knecht* [Gottes]) zur Übers. der Wurzel *'bd* und ihrer Denominative. In begrifflicher Geschlossenheit, vornehmlich begründet in der nachwirkenden Erfahrung der ägypt. Gefangenschaft (οἶκος δουλείας *(oikos douleias)* Ex 13,3.14), liegt der Ton der Wortgruppe im Unterschied zu sy-

nonymen Wörtern (zB διακονέω *[diakoneō]*) vor allem auf dem Dienen als Sklave, also auf dem als Beschränkung empfundenen oder zumindest abhängigen Dienst eines Menschen in völliger Bindung an einen Übergeordneten. Die Erinnerung an die ägypt. Gefangenschaft ist zugleich maßgebend (Dtn 15,12ff) für das Verhalten des freien Israeliten zu dem hebr. Sklaven (*ʿæbæd ʿibri* Ex 21,2). Sklavengesetze regelten die Behandlung und Freilassung des von Geburt jüd. Sklaven. Nur seine Arbeitskraft stand dem Herrn zur Verfügung; hingegen blieb seine Person unantastbar (vgl. dazu Ex 21,2–11; Lev 25,35ff; Dtn 15,12ff). Dagegen stand der nichtjüd., kanaanäische Sklave (*ʿæbæd kᵉnaʿani* vgl. Lev 25,44ff) im Wert (ca. 65 DM) und in der Behandlung den Immobilien gleich. Er war als Sklave nach allg. orientalischer Auffassung unwürdiger als der ohnehin schon verachtete Hund, war in jeder Weise rechtlos (eine »Sache«) und wehrlos der Willkür des Herrn ausgeliefert (»Sklaven sind wie das Vieh«). Der Begriff δοῦλος *[doulos]* in dem zuletzt angedeuteten Sinn bot die sprachliche Form zur Beschreibung des Verhältnisses der Untertanen zum König in der despotischen Monarchie des vorderen Orients. Der absoluten Gewalt des Herrschers steht tiefste Unterwürfigkeit und sklavische Abhängigkeit gegenüber. Wer sich als δοῦλος *[doulos]* bezeichnet, anerkennt für sich eine fremde Macht. Auch der höchste Beamte, der Vesir, ist dem König gegenüber Knecht. So kann der Titel »Knecht« zum Ehrennamen werden, den auch bedeutende Männer im AT wie Mose, David oder die Propheten tragen; sie heißen »Knechte Gottes«.

2) Diese zeremonielle, höfische Terminologie (bes. in den Königsbüchern) wird in die gottesdienstliche Sprache zur Bestimmung des Gott-Mensch-Verhältnisses übernommen. δουλεύω *[douleuō]* ist der häufigste Ausdruck für den Gottesdienst (Ri 2,7; 2Chr 30,8; das Subst. *ʿabōdāh* bezeichnet den *Gottesdienst*). Wie man sich gegenüber dem König demütig als »dein Knecht« tituliert (typisch 2Sam 9,8), so spricht der Betende von sich gegenüber Gott (häufig im Ps: dein Knecht). Der Israelit ist sich des unendlichen Abstandes und zugleich der vollkommenen Abhängigkeit von seinem Gott bewußt, wenn er sich als δοῦλος *[doulos]* dieses κύριος *[kyrios]* bezeichnet (Ps 122,2; vgl. damit das griech. Gott-Mensch-Verhältnis als Verwandtschaft κατὰ φύσιν *[kata physin]*, *von → Natur*). Die Wertung des δοῦλος *[doulos]* steht und fällt mit der Erkenntnis des Kyrios, liegt also in der Gottesbeziehung begründet. Jahwe ist seinem Volk als richtender und rettender Herr begegnet. Darum umfaßt zwar der Begriff δοῦλος *[doulos]* nach wie vor den Gedanken bedingungsloser Unterworfenheit, er verliert aber den Charakter schmachvoller Unwürdigkeit. Auf Grund besonderer Erwählung wird δοῦλος *[doulos]* zu einem Ehrennamen (Ps 88,3). Ein solch erweitertes Verständnis des δοῦλος *[doulos]* hat Rückwirkungen auf das Verhältnis zum Volksgenossen. Wer Jahwe verehrt, der sich ein Volk erwählt hat, der weiß sich zugleich hineingestellt in dienende Solidarität mit seiner Gemeinde.

3) Im palästinischen Spätjudentum lebt der at. Sprachgebrauch weiter. Neben dem profanen Gebrauch der Wortgruppe begegnen die Ausdrücke »Gottesdienst«, »Gott dienen«, »Knecht Gottes« im essenischen wie im rabb. Bereich. Im hell. Judentum (Philo!) zeigt sich dagegen der Einfluß griech. Denkens. Der Gebrauch der Wortgruppe δοῦλος *[doulos]* für das Gottesverhältnis wird als anstößig empfunden und abgeschwächt oder ganz vermieden. – Zur gleichen Zeit gewinnt im dualistischen Weltverständnis der Gnosis die Wortgruppe δοῦλος *[doulos]* eine neue Bedeutung. Der seiner Lichtheimat entfremdete Mensch befindet sich in der δουλεία *[douleia]* kosmischer Gewalten, in der »Knechtschaft des Verderbens« (vgl. Röm 8,21). Im System des Dualismus von Geist und Materie wird der Mensch in seiner unheilvollen Verkettung mit der Materie gesehen. Das weltverhaftete Ich der Sinne, Triebe und Willensregungen wird dem Menschen zur Fremde und zum Gefängnis, aus dem sich der Gefangene nicht selbst befreien kann.

III 1) Die Wortgruppe δοῦλος *[doulos]* kommt im NT im Vergleich zu anderen nt. Schriften unverhältnismäßig häufig in den paulinischen Briefen vor. Daneben findet sie sich oft in Mt, weniger in Lk, Apg und Offb, selten in Mk und Joh und kaum in den Pastoralbriefen und in den kath. Briefen.

2a) In der Untersuchung der Bedeutungsnuancen ist zuerst nach der nt. Einstellung zum soziologischen Stand des Sklaven zu fragen. Sie wird vor allem aus den Gleichnissen Jesu erkennbar. Zwar kommt dem Sklaven gelegentlich eine hervorgehobene, verantwortungsvolle Stellung zu (Mt 24,45). Der Sklave bleibt aber dem Herrn zu ausschließlichem, absolutem Gehorsam verpflichtet (Mt 8,9). »Niemand kann zwei Herren als Sklave dienen« (Mt 6,24). Seiner Arbeit widerfährt weder Lohn noch Dank; er tut ja nur, was er als Leibeigener schuldig ist (Lk 17,7–10). Der Herr kann seine unbegrenzte Verfügungsgewalt über einen – etwa durch Verschuldung verpflichteten – Sklaven in Güte (Mt 18,27) oder in unbarmherziger Bestrafung (Mt 18,34; 25,30) ausüben. Der zeitgenössischen Wertung des Sklavenstandes als einer verächtlichen, niedrigen Klasse tritt aber das NT allein schon da-

durch entgegen, daß in den Gleichnissen Jesu der Begriff δοῦλος *[doulos]* den Menschen schlechthin in seinem Verhältnis zu Gott bezeichnet. An der soziologischen Unterscheidung von Herr und Knecht, Freien und Gebundenen nimmt jedoch das NT in seiner ganzen Breite keinen Anstoß. Wiederholt werden die Sklaven aufgefordert, in allen Dingen ihren Herren, auch den unbarmherzigen Herren (1Petr 2,18), gehorsam zu sein (vgl. die Haustafeln Kol 3,22; Eph 6,5; 1Tim 6,1; Tit 2,9). Paulus anerkennt das Besitzrecht des Philemon über Onesimus, wenn auch gerade Philemon eine gewisse Spannung zwischen der bestehenden Ordnung und dem Glauben an den einen Kyrios Jesus Christus erkennen läßt (vgl. 1Kor 7,20–24; auf verschiedene Möglichkeiten der Übers. und des Verständnisses von V. 21 kann hier nur aufmerksam gemacht werden).

b) Die angedeutete Problematik der soziologischen Ordnung ist deshalb nicht so bedrängend, weil die Offenbarung Gottes in Jesus Christus alle Menschen in der totalen Bindung einer ganz anderen Sklaverei zeigt. Der Mensch außerhalb des Herrschaftsbereiches Christi ist ein δοῦλος τῆς ἁμαρτίας *[doulos tæs hamartias]*, *Sklave der Sünde* (Röm 6,17). Diese δουλεία *[douleia]* kann bestehen in peinlich genauer, heilserwartender Beachtung des »Buchstabens« (Röm 7,6.25; → Gesetz, Art. νόμος), in sklavischer Verehrung der vermittelnden kosmischen Mächte (Gal 4,3.8f), in panischer Furcht vor dem Tod (Hebr 2,15) oder im Dienst des Bauches (Röm 16,18) und der Begierden (Tit 3,3). Allemal gilt: »Wer Sünde tut, der ist der Sünde Knecht« (Joh 8,34). Denn »wem ihr euch als Knechte zum Gehorsam hingebt, dessen Knechte seid ihr (ganz) und müßt ihm (ausschließlich) gehorchen, entweder als Knechte der Sünde zum Tode oder als Knechte des Gehorsams zur Gerechtigkeit« (Röm 6,16 Z). Es gibt keine eigenmächtige Befreiung aus der Knechtschaft der Sünde und keinen eigenwilligen Herrschaftswechsel. Nur wen der Sohn frei macht, der ist wirklich frei (Joh 8,36). Der Loskauf durch Jesus Christus befreit zum gehorsamen Dienst unter der Herrschaft des κύριος *[kyrios]* (Röm 12,11; 14,18; Kol 3,24) und führt in den Dienst der Gerechtigkeit in dem neuen Wesen des Geistes (Röm 6,18; 7,6). Paulus versteht sich in seinem Amt als berufener Apostel in besonderer Weise als δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ *[doulos Christou Jæsou]* (Röm 1,1; Phil 1,1; Gal 1,10). Diese Auszeichnung wird als Amtsbegriff auch einem Mitarbeiter wie Epaphras zugesprochen (Kol 4,12). In dieser offiziellen Bedeutung steht δοῦλος *[doulos]* dem Begriff διάκονος *[diakonos]*, *Diener*, am nächsten, der im paulinischen Sprachgebrauch häufig den apostolischen Zeugendienst bezeichnet (Kol 4,7 διάκονος καὶ σύνδουλος *[diakonos kai syndoulos]*; → Dienen, Art. διακονέω). Das Besondere aber des Begriffes δοῦλος *[doulos]* ist hier – wie überhaupt – der untergeordnete, verpflichtende und verantwortliche Charakter des Dienstes in seiner ausschließlichen Bindung an den Kyrios. Zugleich ist jeder, der zur Freiheit berufen ist, hineingestellt in den Dienst aneinander durch die Liebe (Gal 5,13). Paulus hat sich allen zum Sklaven gemacht (1Kor 9,19); im Dienst am Evangelium (Phil 2,22) ist er der Diener der Gemeinde um Jesu Christi willen (2Kor 4,5). Wer in der Gemeinde Jesu Christi der Erste sein will, der sei Sklave (Mt 20,27).

3) Die zuletzt zitierte Wertung des Sklavenbegriffes wird nur noch dadurch übertroffen, daß dem Kyrios selbst das Prädikat des δοῦλος *[doulos]* zugesprochen wird. Christus entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an (Phil 2,7 μορφὴν δούλου λαβών *[morphæn doulou labōn]*). Vor allem die Aussage von Phil 2,7 macht die theol. Bedeutung der Wortgruppe δοῦλος *[doulos]* sichtbar. Der Präexistente nimmt bei seiner Menschwerdung die μορφή *[morphæ]* (das *Wesen*) des δοῦλος *[doulos]* an. Das Spezifische dieses Ausdrucks liegt nicht in einer Aussage über den Gehorsam des Inkarnierten (diese Aussage folgt in Phil 2,8b), etwa im Rückgriff auf die at. Vorstellung vom *Gottesknecht* (Jes 53 *'æbæd jhwh* = παῖς θεοῦ *[pais theou]*!; → Sohn). Es ist vielmehr der Einfluß gnostischer Terminologie anzunehmen (s. II,3). Indem also Christus die Gestalt des Sklaven annimmt, tritt er in volle Solidarität mit der unter Sünde, Gesetz und Tod geknechteten Menschheit (vgl. Käsemann, Ex. Vers. u. Bes. I,73). Als Knecht wird er dem νόμος *[nomos]* unterworfen (Gal 4,4) und erträgt dessen Fluch (Gal 3,13). Er nimmt eine Gestalt an, »die dem sündigen Fleisch ähnlich

war« (Röm 8,3 Z), und macht sich so zum Bruder der Menschen, »die durch Furcht vor dem Tode ihr ganzes Leben lang einer Knechtschaft verfallen waren« (Hebr 2,15 Z). Gerade die Gestalt des Knechtes qualifiziert die Inkarnation Jesu Christi als tiefste Selbsterniedrigung.

4) Somit entlarvt die Knechtsgestalt des Kyrios das Sein der unerlösten Menschen als δουλεία *(douleia)*. Diese Sklaverei ist die Knechtschaft der Sünde, dh die Besessenheit von dem Wahn, sich im Rückzug auf sich selbst aus eigener Kraft das Leben und die Freiheit zu beschaffen bzw. zu erhalten. Was im Griechentum Ausdruck höchster Freiheit war (s. I,1), wird im NT als Ursprung tiefster Gebundenheit bezeichnet. Der in sich verkrümmte Mensch verzichtet eigenwillig auf die Hilfe Gottes, sorgt sich eigenmächtig im Vertrauen auf eigene Möglichkeiten um sein Leben und gerät in den Bannkreis der → Furcht (Röm 8,15; Hebr 2,15); er vertraut dem Verfügbaren und unterliegt der »Knechtschaft der Vergänglichkeit« (Röm 8,21); er bedient sich der vermittelnden Kraft des Gesetzes und der Weltmächte zur Beschaffung der »eigenen Gerechtigkeit« und wird versklavt unter den »Fluch des Nomos« (Gal 3,13) und unter den Dienst »den Göttern gegenüber, die in Wirklichkeit keine sind« (Gal 4,8 Z). Da dem entsprechend jeder menschliche Versuch der Selbstbefreiung in noch tiefere Verstrickung führen muß, ist die δουλεία *(douleia)* des Menschen eine totale und nicht nach Art des gnostischen Dualismus auf die Materie und die Leiblichkeit zu beschränken. Gerade die Behauptung eines unverlierbaren Restes innerer, pneumatischer Freiheit verkennt die umfassende und ausweglose δουλεία τῆς ἁμαρτίας *(douleia tæs hamartias)* (vgl. Röm 7,23f; → αἰχμάλωτος *(aichmalōtos)*).

5) Allein Jesus Christus kauft durch das Lösegeld seines Todes den Menschen los aus der Sklaverei der Sünde. Das Bild des sakralen Loskaufs ist verbunden mit der Vorstellung vom Herrschaftswechsel. »Befreit aber von der Sünde, seid ihr der Gerechtigkeit dienstbar geworden« (Röm 6,18 Z; vgl. Röm 6,22). Der Loskauf aus der Gebundenheit vermeintlicher Autonomie zur ἐλευθερία *(eleutheria)* (→ Freiheit) entläßt nicht in neue Autonomie. Vielmehr ist der Losgekaufte befreit zum »Gehorsam des Glaubens«, den er als Knecht seinem Kyrios Jesus Christus entgegenbringt (Röm 12,11; 14,18; Kol 3,24; vgl. 1Thess 1,9; Röm 7,6). In diesem neuen Verhältnis zwischen Herr und Knecht herrscht aber nicht »der Geist der Knechtschaft, so daß ihr euch wieder fürchten müßtet«, »sondern der Geist der Sohnschaft« (υἱοθεσία *(hyiothesia)* Röm 8,15). Die Freiheit der Söhne Gottes soll jedoch nicht zu »einem Anlaß für das Fleisch werden«. Darum sind die Losgekauften aufgefordert, »einander durch die Liebe zu dienen« (Gal 5,13). Solcher Liebesdienst am Nächsten ist begründet in der Knechtsgestalt der Liebe Christi (vgl. die Paränesen Phil 2,1–4, die kausal verknüpft sind mit Phil 2,5ff). Als δοῦλος *(doulos)* hat Jesus durch die Fußwaschung (als Obliegenheit des Sklaven) den Jüngern seine Liebe erwiesen (Joh 13), »damit auch ihr tut, wie ich euch getan habe« (Joh 13,15 Z). Das Wesen des Liebeswerkes des Kyrios wehrt also jeder pharisäisch-orthodoxen Trennung von Gottesdienst und Dienst am Nächsten. Die Freiheit im Gehorsam des Glaubens betätigt sich im Liebesdienst am Nächsten.

6) Wer also in der Gemeinde Jesu Christi der Erste sein will, der sei Knecht (Mt 20,27). Es ist verständlich, daß von diesem dialektischen Verständnis christl. Freiheit als δουλεία *(douleia)* in der Nachfolge des Befreiers die soziologische Frage nach der Freiheit des Sklaven kein vordringliches Problem war. Die Urchristenheit ist sich der unverwischbaren Unterschiede zwischen Herren und Knechten bewußt. Maßgeblich aber ist die befreiende Erkenntnis der beide verbindenden Gemeinschaft unter einem Kyrios im Himmel (Eph 6,9), durch den »uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen« widerfährt (Barmer Erklärung, These 2). Herr und Knecht werden ermahnt, sich diesem Herrn unterzuordnen, indem sie sich gerade in ihrem gegenseitigen Verhalten einordnen in die Gemeinde, in der die Regel der Liebe gilt. Solche Unter- und Einordnung bleibt jedoch nicht dem Belieben des einzelnen in der Gemeinde (im besonderen dem Belieben des Herrn und des Knechtes) zum Tun oder Lassen anheimgestellt.

Gerade der Begriff δουλεύω *(douleuō)* betont im Unterschied zu διακονέω *(diakoneō)* (→ Dienen) den fordernden Charakter des Dienstes unter Gott und am Nächsten in der Gemeinde der durch Jesus Christus Befreiten. *R. Tuente*

ζυγός

ζυγός *(zygos)* Joch, Waage · ἑτεροζυγέω *(heterozygeō)* unter einem fremden Joch gehen

I ὁ ζυγός *(ho zygos)*, urspr. attisch τὸ ζυγόν *(to zygon)*, hat zwei Bedeutungen: 1) *das Joch* (von ζεύγνυμι *(zeugnymi)*, *zusammenfügen, verbinden;* τὸ ζεῦγος *(to zeugos)* = ὁ ζυγός *(ho zygos)*, *das unter einem Joch Zusammengefügte;* lat. *iugum*, dt.: *Joch;* vgl. indisch *Jogi*), das Tiere (Diod S 14,18,5) oder (!) Sklaven (Hdt. 7,8,3) tragen (seit Linear B). Dieses Bild der unter das Joch gespannten Tiere führt 2) zu der Bedeutung: *Reihe, Waagebalken, Waage* (so seit Aischyl.). Das Verb ἑτεροζυγέω *(heterozygeō)* ist aus dem LXX-Adj. ἑτερόζυγος *(heterozygos)* entwickelt (Lev 19,19 meint κτήνη ἑτερόζυγα *(ktēnæ heterozyga)* Zugtiere, die unter ein anderes Joch gehören, weil sie von anderer Art sind) und heißt: *unter einem fremdartigen Joch gehen.* Es begegnet außerhalb des NT wohl nur im Homer-Lexikon des Apollonius (1.–2. Jh. nChr), im NT nur 2Kor 6,14.

II Die LXX kennt beide Bedeutungen von ζυγός *(zygos)*.

1) Als Übers. des hebr. *m'ōznajim* bezeichnet es die *Waagschalen* bzw. die *Waage*, auf der das schwere (Hi 6,2) oder allzu leichte (Ps 62,10) Tun und Leben der Menschen gewogen wird. Im Hintergrund steht dabei einerseits die Vorstellung von der Waage als Symbol des Rechtes (Lev 19,36; Ez 45,10: Rechtssätze gegen sozialen Betrug; Hi 31,6: Gott wiegt auf gerechter Waage und betrügt nicht), andererseits die Vorstellung vom Endgericht. In Dan 5,27 deuten der MT und die Theodotion-Übers. das *Tekel* der babyl. Zauberschrift: »Du bist auf der Waage gewogen und zu leicht befunden worden«. Während im AT die Verbindung von Waage und Gericht nur an dieser späten Stelle begegnet, ist sie im spätjüd. Schrifttum weit verbreitet (slHen 49,2; äthHen 61,8: der messianische Richter wägt mit der Waage die Taten der Heiligen) und von da aus in die christl.-apok. Gerichtsvorstellungen übernommen worden.

2) Häufiger findet sich in der LXX ζυγός *(zygos)* (bzw. ζυγόν *(zygon)*) als Übers. des hebr. *'ōl* in der Bedeutung *Joch*. Urspr. für das krumme Holz auf dem Nacken der Zugtiere verwendet (Num 19,2), bezeichnet ζυγός *(zygos)* vor allem den Sklavendienst (Lev 26,13) und belastende Knechtschaft des Volkes (1Kön 12,9–11). In dieser Bedeutung wird ζυγός *(zygos)* zum Symbol der Unterdrückung und hat seinen »Sitz im Leben« im politischen Bereich von Gewaltherrschaft und Tyrannei (2Chr 10,4.9–14). In diesen Zusammenhang gehört das Joch, das Jeremia zeichenhaft trägt, um Israel zur Unterwerfung unter den babyl. König Nebukadnezar aufzufordern (Jer 27,2.6. 8.11). Damit, daß der Heilsprophet Chananja Jeremias Joch zerbricht, kündigt er die Befreiung von der babyl. Fremdherrschaft an (Jer 28,2.4.10f) – eine Heilsansage, die nicht in Erfüllung gegangen ist (vgl. Jer 28,13–17). Die endgültige Befreiung von Unterdrückung und Gewaltherrschaft gehört zum Inhalt der messianischen Verheißungen (Jes 9,3; 10,27).

3) In der Bedeutung *Joch* begegnet ζυγός *(zygos)* auch in übertragenem Zusammenhang. Die Weisheitslit. spricht von dem »Joch der Weisheit« (Sir 51,26); sie formuliert den allg. Lehrsatz: »Es ist für den Menschen gut, das Joch in seiner Jugend zu tragen« (Klgl 3,27). Jeremia bezeichnet das wahre Gottesverhältnis als Joch, das die Abtrünnigen abzuschütteln versuchen (Jer 2,20; 5,5). Das Spätjudentum hat das Joch Gottes zum Joch der Tora verengt (Belege bei St.-B. I,608f), um damit die Unterordnung unter Gottes Willen zum Ausdruck zu bringen. Das »Joch der Himmelsherrschaft« nimmt der Beter des *Schema* (Dtn 6,4–9) auf sich und bekennt damit, daß er dem einen und wahren Gott in allem Tun verpflichtet ist. Das bedeutete einerseits eine Bürde, die Israel vor den Völkern auszeichnete; aber daraus entwickelte sich andererseits jene versklavende Gesetzesfrömmigkeit, aus der Jesus sein Volk zu befreien suchte.

III Im NT kommt ζυγός *(zygos)* 6mal vor:

1a) In der Bedeutung *Waage* ist es nur Offb 6,5 belegt. Dort wird der dritte apokalyptische Reiter auf einem schwarzen Pferd mit einer Waage in der Hand beschrieben, die nach der Deutung des Bildes in V. 6 als Symbol der Teuerung und Hungersnot gilt; beides gehört zu den Vorzeichen des kommenden Gerichtes (vgl. ThWb II, 901).

b) In der schon weitgehend »verbürgerlichten« Gemeindeordnung der Pastoralbriefe werden die Sklaven (ὅσοι εἰσὶν ὑπὸ ζυγὸν δοῦλοι *(hosoi eisin hypo zygon douloi)*, *die unter dem Joch Knechte sind;* → δοῦλος) 1Tim 6,1 nicht mehr aufgefordert, sich aus der Knecht-

schaft zu befreien, wie einst Jahwe und Mose zu den in Ägypten unterdrückten Israeliten gesprochen hatten (Ex 3,8; 4,31; 6,6), sondern im Gegenteil dazu ermahnt, sich unter die bestehende Gesellschaftsordnung zu beugen und als Christen ihre → Herren (δεσπόται *[despotai]*) zu ehren.

2a) Die — formal und inhaltlich an die Weisheitsrede (Spr 8,1ff; 9,5; bes. wichtig Sir 51,26f!) erinnernde — Selbsteinladung Jesu Mt 11,29f fordert sich abmühende und belastete (πεφορτισμένοι *[pephortismenoi]*) Menschen auf, das Joch Jesu zu übernehmen. Dabei wird — im Anschluß an Jeremia (2,20) — das leichte Joch Jesu dem harten Joch des jüd. Gesetzes gegenübergestellt (Mt 23,4). An die Stelle des ängstlichen und versklavenden Gehorsams gegenüber den Vorschriften der Tora tritt bei Jesus die befreiende Nähe Gottes. (Die messianische Selbstprädikation »Sanftmut und Demut« hat in der christl. Kirche zum Aufkommen der »Leidensfrömmigkeit« beigetragen; vgl. 1Clem 16,17; ThWb II,900.)

b) Auch Paulus versteht Gal 5,1 unter dem »Joch der Knechtschaft« das jüd. → Gesetz, das die Menschen ebenso versklaven kann wie die Naturmächte (στοιχεῖα τοῦ κόσμου *[stoicheia tou kosmou]*), denen die Heiden unterworfen sind (Gal 4,8f). Stattdessen ruft er dazu auf, sich nicht länger vom Gesetz unterjochen zu lassen, sondern die in Christus erworbene Freiheit zu ergreifen (Gal 5,2ff).

c) Ganz ähnlich bezeichnet Petrus nach lukanischer Darstellung in einer Rede auf dem Apostelkonvent das jüd. Gesetz als ein Joch auf dem Nacken der Jünger, »das weder unsere Väter noch wir zu tragen vermocht haben« (Apg 15,10).

Damit wird von Jesus, Paulus und Petrus in gleicher Weise die Gesetzesfrömmigkeit als härtestes Joch und schlimmste Versklavung der zur Freiheit berufenen Christen entlarvt und abgewiesen. *H.-G. Link*

V ZUR VERKÜNDIGUNG

1) Das Wort »Sklave« hat in unserem Sprachgebrauch einen ausgesprochen negativen Klang. Der Sklave ist der Inbegriff des abhängigen, gewaltsam unterworfenen und daher fremdbestimmten (heteronomen) Menschen im Gegensatz zur Selbstbestimmung (Autonomie) des Freien. Nicht nur die Erinnerung an die unmenschlichen Praktiken des Sklavenhandels im 18. Jh., die zT bis in die Gegenwart (zB in arab. und lateinamerikanischen Ländern) fortgesetzt werden, sondern auch das entwürdigende sklavische Verhalten unter Aufgabe der eigenen Persönlichkeit in Sklavenmoral und Kadavergehorsam ist mit diesem Begriff verbunden.

Im biblischen und hell. Denken findet sich großenteils auch diese negative Beurteilung, wenngleich die Institution der Sklaverei als fester Bestandteil der antiken Gesellschaftsordnung meist wie selbstverständlich vorausgesetzt wird. Doch bleibt der Begriff nicht auf den sozialen Bereich beschränkt, sondern wird auch als Bild für eine allg. menschliche Versklavung gebraucht. Daneben läßt sich aber auch eine positive Aufnahme des Sklavenbegriffes erkennen, wenn er auf die Beziehung der Untertanen zum König und vor allem — in bildlicher Übertragung — auf das Gottesverhältnis der Menschen angewandt wird. Man muß also zwischen der sozialen Problematik der Sklaverei (s. u. 2) und dem allg. menschlichen übertragenen und theol. Verständnis der Versklavung (s. u. 3) unterscheiden.

Luther hat die Härte des antiken Sklavenbegriffes dadurch gemildert, daß er die auf der Leibeigenschaft beruhende mittelalterliche Feudalherrschaft seiner Zeit vorausgesetzt und dementsprechend den griech. δοῦλος *[doulos]*-Begriff in seiner Bibel-Übers. mit »Knecht« wiedergegeben hat. Diese an einer ständisch-bürgerlichen Gesellschaftsordnung orientierte Übers. ist noch in die revidierte Fassung des NT von 1956 übernommen worden — man findet das Wort »Sklave« in dt.en Konkordanzen meist nicht —, obwohl mit der industriellen Revolution die Versklavung in Mitteleuropa die Gestalt der Ausbeutung lohnabhängiger Arbeiter angenommen hat. Es lassen sich in der Gegenwart drei Hauptformen von Sklaverei unterscheiden: der »klassische« rechtlose Sklave in vorindustriellen Agrarstaaten (»Dritte Welt«), der ausgebeutete Lohnarbeiter in Industriestaaten und der Zwangsarbeiter in totalitären Staaten. Angesichts der gegenwärtigen globalen Herausforderung

des Christentums durch revolutionäre Bewegungen wird die Frage nach der Stellung des Christentums zu sozial-politischer Unterdrückung, deren Exemplarfall die Sklaverei darstellt, bes. dringlich.

2) Schon häufig ist aufgefallen, daß im Alten wie im Neuen Testament — verglichen mit dem oft grausamen Sklavenschicksal in der orientalischen und griech.-röm. Antike — zwar gesetzliche Regelungen (zB Ex 21,2ff) und Ermahnungen (zB Kol 4,1) zu einer unbestreitbar humaneren Behandlung der Sklaven anzutreffen sind, daß aber ebenso unverkennbar weder im Alten noch im Neuen Testament die Forderung nach einer generellen Aufhebung der antiken Institution der Sklaverei erhoben wird (→ δοῦλος III,2a).

Dieser Tatbestand hat das christl. Denken oft dazu verleitet, die Einrichtung der Sklaverei entweder zum unveräußerlichen Bestandteil einer göttlichen Weltordnung zu erklären (zB Augustin, s. u.) oder sie als unmaßgebliche äußerliche Unfreiheit im Vergleich zur maßgebenden inneren Freiheit des Glaubens zu betrachten (zB in der Mystik). Auf der anderen Seite galt derselbe Tatbestand den Verfechtern der Aufklärung und des Atheismus in der Neuzeit als schlagender Beweis für ihre These, die Religion sei nur der verschleiernde Heiligenschein über der Ausbeutung und dem Elend der geknechteten Menschen. »Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammertales, dessen Heiligenschein die Religion ist« (KMarx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung, in: Frühschriften, ed. Landshut, 208).

Wie ist nun die Stellung des NT zur Sklaverei zu erklären und zu verstehen? Die nt. Gemeinde stand von Anfang an unter dem doppelten Liebesgebot Jesu, dessen zweite Hälfte lautet: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst« (Mk 12,31 parr; vgl. auch → αἰχμάλωτος III,1), denn — das ist die Voraussetzung — der Nächste ist ebenso ein Geschöpf Gottes wie du (vgl. schon Hi 31,15 zur Sklavenfrage: »Hat nicht, der mich erschuf, auch ihn erschaffen?«). Damit war die geschöpfliche Gleichheit aller Menschen untereinander grundsätzlich anerkannt und zur Maxime christl. Handelns erhoben. Einen ersten Schritt zu ihrer Verwirklichung haben die nt. Gemeinden getan, indem sie die sozialen Schranken zwischen Reichen und → Armen, → Herren und Sklaven in ihren Zusammenkünften, etwa bei der Feier des → Herrenmahls, aufhoben (vgl. 1Kor 11,17ff; 12,13; Gal 3,28): »Da ist nicht Jude noch Grieche, da ist nicht Sklave noch Freier, da ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid alle einer in Christus Jesus«. Diese Einheit der sozial Unterschiedenen in den urchristl. Gemeinden wirkt sich aber auch auf das außergemeindliche alltägliche Zusammenleben aus. Paulus macht seinen Anspruch auf den entlaufenen Sklaven Onesimus gegenüber dessen urspr. Herrn Philemon geltend. Und in den Haustafeln werden Herren und Sklaven mit dem Hinweis auf den beiden gemeinsamen einen Herrn zur all-täglichen gegenseitigen Achtung aufgefordert (zB Kol 3,22; 4,1).

Daß die Forderung nach einer generellen Abschaffung der Institution der Sklaverei im NT nicht erhoben wird, hängt zunächst mit der urchristl. Naherwartung der Wiederkunft des auferstandenen Herrn zusammen (→ Gegenwart; → Ziel, Ende). Dieser eschatologische Enthusiasmus macht zu einem guten Teil verständlich, weshalb für die ersten Christengemeinden, die noch in ihrer Generation oder zumindest in sehr naher Zukunft den Anbruch der neuen Welt Gottes erwarteten, die Institution der Sklaverei kein grundsätzliches Problem darstellte. Zudem weiß das NT von einer umfassenderen Versklavung aller Menschen (→ δοῦλος III,2b; s. u. III), angesichts deren Tragweite das soziale Problem der Sklaverei nicht zum einzigen und vordringlichsten Thema der urchristl. Verkündigung werden konnte. Schließlich waren die Zahl und der gesellschaftspolitische Einfluß der Christen in nt. Zeit noch so gering, daß sie faktisch gar keine Möglichkeiten besaßen, die strukturelle Grundlage des röm. Imperiums zu erschüttern.

Dennoch sollten die im NT vorhandenen Ansätze zur Humanisierung und zum faktischen Unterlaufen des Gegensatzes zwischen Herren und Sklaven, vor allem die latente Spannung zwischen paulinischer Ethik und antiker Sklaverei (Philemonbrief!) nicht verkannt werden: Sie mußte früher oder später auch zum Konflikt mit der Institution der Sklaverei führen.

Von der evangelischen Mitte des Liebesgebotes Jesu aus müssen aber auch die einzelnen

Anweisungen in den Haustafeln (zB Eph 6,5; 1Tim 6,1) zT. sachkritisch beurteilt werden. Denn nur allzu leicht können sie das auf die Überwindung aller Schranken zielende Liebesgebot Jesu in ein Gesetz verkehren, das den gesellschaftspolitischen status quo mit seinen sozialen Gegensätzen legitimiert (→ ζυγός III,1b). Dadurch liefe das Christentum Gefahr, einer Klassen- oder bürgerlichen Stände-Ideologie anheimzufallen.

Dieser Gefahr ist die altkirchliche Entwicklung des Christentums nicht entronnen. Zwar hat die altkirchliche Liebestätigkeit zT. beachtliche Ausmaße erreicht – erinnert sei nur an die von Basilius d. Gr. gegründete Stadt der Nächstenliebe und sozialen Fürsorge –, aber andererseits führte das Arrangement der Alten Kirche mit der antiken Gesellschaftsordnung dazu, daß die Kirche allmählich zur größten Latifundienbesitzerin des röm. Reiches wurde, die selber zahllose Sklaven besaß und deren Freilassung teils gleichgültig, teils feindselig gegenüberstand. Augustin beurteilte die Sklaverei als Folge der Erbsünde, die bis zum Ende der Welt Bestand hat, und Thomas von Aquin legitimierte sie mit Berufung auf Aristoteles als sittlich und rechtmäßig (vgl. HDWendland, Art. Sklaverei und Christentum, RGG VI³, 101ff). So wurde die Institution der Sklaverei naturrechtlich und metaphysisch als integrierender Bestandteil einer vorgeblich göttlichen Weltordnung gerechtfertigt! Es bedurfte erst einer umfassenden geistigen Neuorientierung, bevor die vom nordamerikan. Puritanismus ins Leben gerufene Antisklavereibewegung mit der Losung: »Sklavenhaltung ist Sünde« im 19. Jh. allmählich die weitgehende Abschaffung jener entwürdigenden Institution durchsetzen konnte.

Nach dem Verlust der urchristl. Naherwartung und der Auflösung der metaphysischen Weltordnung in geschichtliche und gesellschaftliche Prozesse stellt sich heute für ein diesseitsbezogenes Christentum die theol. Aufgabe, den Weltbezug des christl. Glaubens, dh die Zusammengehörigkeit von »innerem« und »äußerem« Menschen, von innerer und äußerer Knechtschaft bzw. → Freiheit erneut zu durchdenken. Gewiß kann die Christenheit nur zu ihrem eigenen Schaden die in Christus gewonnene Freiheit des Glaubens schwärmerisch mit der politischen verwechseln. Aber es wäre nicht minder ein Verrat des christl. Glaubens, wollte man die christl. Freiheit auf die Innerlichkeit beschränken und damit das politische und soziale Zusammenleben der Menschen der Eigengesetzlichkeit oder dem Machtinteresse einzelner Gruppen überlassen – eine Haltung, mit der auch Diktaturen und Konzentrationslager geduldet werden können. Vielmehr ist nach paulinischem Verständnis die in der christl. Gemeinde verwirklichte Freiheit der Kinder Gottes die Vorhut der Befreiung alles Geschaffenen (vgl. Röm 8,18ff). Die in Christus gewonnene Freiheit zielt auf die Befreiung aller Menschen von allen Formen der Unterdrückung und hat faktisch – trotz vieler Entstellungen – auch einen Prozeß der menschlichen Befreiung in Gang gesetzt. Es widerspricht der dem → Menschen als Ebenbild Gottes verliehenen Würde, ihn zum Mittel von Machtinteressen, Ausbeutung oder Unterdrückung zu erniedrigen. Insofern können und sollten sich die Christen KMarx' kategorischen Imperativ zu eigen machen, »alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist« (aaO, 216). Daher gehört es zur Verantwortung mündiger Christen, gegen jede Form von kapitalistischer oder kommunistischer, politischer oder klerikaler Unterdrückung ihrer Brüder solidarischen Protest zu erheben. Herrschaft gibt es legitim nur als delegierte, kontrollierte und zeitlich begrenzte Machtausübung, – das gilt auch im kirchlichen Bereich, denn »einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder« (Mt 23,8).

3) Das allg. menschliche und theol. Problem der Versklavung besteht in der Frage nach dem Verhältnis von Abhängigkeit und → Freiheit, von Heteronomie und Autonomie. An diesem Punkt entzündet sich immer wieder das Ärgernis der christl. Verkündigung, die das Streben des antiken und neuzeitlichen Menschen nach autonom begründeter und zu verwirklichender Freiheit als Grundsünde der Selbstbehauptung gegenüber Gott, dh als selbstentfremdende Versklavung unter die betrügerische Macht des »eritis sicut Deus« entlarvt. Die sich selbst begründende Autonomie ist in Wahrheit die schlimmste Form von Heteronomie. Nicht die politische und soziale Unterdrückung, sondern die Versklavung unter → Sünde (→ δοῦλος III,4), → Gesetz (→ ζυγός III,2b) und → Tod (Art. θάνατος III) ist nach biblischem Verständnis das umfassendste und tiefste Elend der Menschen.

Auf diesem Hintergrund ist es bedeutsam, daß im NT der stellvertretende Tod Jesu verschiedentlich mit dem Bild des Sklavenloskaufs erläutert wird (zB Gal 3,13; 4,5; → δοῦλος III,5). Paradoxerweise bedeutet aber die durch Christus erwirkte Befreiung von den versklavenden Mächten für die Christen zugleich die Übernahme des Joches Christi (→ ζυγός III,2) und die Indienstnahme zum Gehorsam des Glaubens (→ δοῦλος III,5), wie es die Selbstbezeichnung des Paulus als δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ *(dọulos Iæsọu Christọu)*, *Sklave Jesu Christi*, deutlich zu erkennen gibt.

Hier genügt es jedoch nicht, von einem formalen Herrschaftswechsel zu sprechen, vielmehr richtet sich die Art und Weise der Versklavung nach dem jeweiligen Herrn, dem der Mensch unterworfen ist. »Wißt ihr nicht: wem ihr euch selbst als Sklaven zum Gehorsam hingebt, dessen Sklaven seid ihr, so daß ihr ihm gehorchen müßt, entweder (als Sklaven) der Sünde zum Tod oder (als Sklaven) des (Glaubens-) Gehorsams zur Gerechtigkeit« (Röm 6,16). Während die Herrschaft der Sünde zwangsweise zur heteronomen Selbstentfremdung des Menschen verführt, beruht das Leben unter der Herrschaft Christi auf freiwilliger Hingabe und ermöglicht wahre Selbstverwirklichung (→ αἰχμάλωτος III,2). Im Herrschaftsbereich Christi sind Abhängigkeit und Freiheit keine Gegensätze, vielmehr bedingt die christologische Heteronomie die Verwirklichung menschlicher Autonomie. Diese Dialektik von Knechtschaft und Freiheit wird durch die Befreiungstat Christi begründet und vermittelt (→ δοῦλος III,6).

So wird die freiwillige Übernahme der menschlichen Versklavung durch Christus zugleich zum Maßstab für das Verhalten der Christen (vgl. Mk 10,44f). Wie Jesus in der Fußwaschung (Joh 13) und Paulus auf seinen Missionsreisen (1Kor 9,19) sollen sie sich zum freiwilligen »Sklavendienst« an allen Menschen zur Verfügung stellen, nicht im Sinn einer unterwürfigen Sklavenmoral, sondern um ihren Brüdern zur inneren und äußeren Freiheit zu verhelfen. Weil sie sich nicht mehr um sich selbst zu sorgen brauchen, sind sie dazu befreit, das Liebesgebot Jesu zu erfüllen. Diese freiwillige Selbstbestimmung zum Dienst für andere in der Nachfolge Jesu kann durchaus Leiden, Verfolgung oder Gefängnishaft zur Folge haben, wie es Christen von Paulus (→ δεσμός III,1.2) bis zu Martin Luther King immer wieder erfahren haben. Doch darf das den Nachfolgern Jesu auferlegte → Kreuz auf keinen Fall als Rechtfertigung der unrechtmäßigen Unterdrückung mißverstanden werden. Wohl aber gehört es zur Kraft der Kreuzesnachfolge, auch in der Gefangenschaft die Freiheit der Kinder Gottes zu leben und zu bezeugen. *H.-G. Link*

Lit.: WBrandt, Dienst und Dienen im NT, 1931 — GKittel, Art. αἰχμάλωτος, ThWb I, 1933, 195ff — GBertram, Art. ζυγός etc., ThWb II, 1935, 898ff — GKittel, Art. δεσμός etc., ThWb II, 1935, 42f — KHRengstorf, Art. δοῦλος etc., ThWb II, 1935, 264ff — GSass, Zur Bedeutung von δοῦλος bei Paulus, ZNW 40, 1941, 24ff — GKehnscherper, Die Stellung der Bibel und der alten christlichen Kirche zur Sklaverei, 1957 — GLocher, Art. Sklaverei, EKL III, 1959 (1962²), 975ff — HLStrack/PBillerbeck, Kommentar zum Neuen Testament IV, 1954 (1961³), 698ff — HDWendland, Art. Sklaverei und Christentum, RGG VI, 1962³, 101ff — JVogt, Sklaverei und Humanität, 1965 (= Historia, 8) — AWeiser, Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien, 1971 (= StANT, 29) — PStuhlmacher, Der Brief an Philemon, 1975 (Lit.).

Sohn

Die hier zusammengestellten Artikel erörtern die durch Verbindung mit παῖς *(pais)* und υἱός *(hyios)* gebildeten Begriffe ausschließlich in ihrer Bezogenheit auf die Person Jesu, dh lediglich in ihrer Funktion als christologische Titel. Da παῖς *(pais)* nicht nur *Kind*, sondern auch *Sklave* bedeutet, wird es Jes 52,13 LXX als Übersetzungsbegriff für den *Gottesknecht* (hebr. *'æbæd jhwh*) verwendet und dient demzufolge in der nt. Formulierung παῖς θεοῦ

[pais theọu] zur Bezeichnung der Funktion Jesu als *Gottesknecht*. Ähnlich bringt υἱός *[hyiọs]* nicht nur physische, sondern auch geistige Verwandtschaft zum Ausdruck. Daher wird Jesu Beziehung zur Menschheit mit υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου *[hyiọs tou anthrōpou]*, *Menschensohn*, seine Zusammengehörigkeit mit Gott mit υἱὸς τοῦ θεοῦ *[hyiọs tou theọu]*, *Gottessohn*, und seine Verwurzelung in der davidischen Tradition mit dem Titel υἱὸς Δαυίδ *[hyiọs Dạvid]*, *Davidssohn*, bezeichnet. Was zum Begriff »Sohn« unter anthropologischem Gesichtspunkt zu sagen ist, wird unter dem Leitwort → Kind in den Art. νήπιος *[nẹpios]*, παῖς *[pais]*, τέκνον *[tẹknon]* und υἱός *[hyiọs]* dargelegt.

παῖς θεοῦ

παῖς θεοῦ *[pais theọu]* Gottesknecht

I/II Die Bezeichnung παῖς θεοῦ *[pais theọu]* hat als solche im Griech. keine Vorgeschichte und entstammt erst der LXX. Zu παῖς *[pais]* und seinen Verbindungen → *Kind;* zu θεός *[theọs]* → Gott.

1a) In Israel hat es von der frühesten Zeit an bis zum Aufstand 70 nChr hebr. Sklaven in der Hand von Hebräern gegeben (Gen 24; 29,15.18; Ex 22,2; Jer 34,8ff; Jos. Bell. 4,508). Ein Hebräer wurde entweder zwangsweise vom Gericht als Sklave verkauft, wenn er den Wert des Gestohlenen nicht ersetzen konnte (Ex 22,2), oder er verkaufte sich selbst armutshalber (2Kön 4,1). In beiden Fällen war die Sklavenschaft normalerweise auf 6 Jahre beschränkt (aber vgl. Ex 21,5f; Dtn 15,16f). Der Sklave nahm voll an der Kultgemeinschaft teil (Beschneidung Gen 17,12f; Sabbat Ex 20,10; Opfer Dtn 12,18; Passah Ex 12,44). Merkmal des *'æbæd*, → *Sklave* (Art. δοῦλος), ist die Fremdhörigkeit; er wird wie eine Ware neben Geld und Vieh erwähnt (Gen 24,35; Ex 21,21). Bei den Essenern hat es keine Sklaven gegeben (Euseb. Praep. Ev. 8,11,4).

b) Schon seit Saul werden – wie in der altorientalischen Umwelt (vgl. Knudtzon, Tafeln Nr. 60,1; 61,2 u. ö.) – die im Königsdienst stehenden Söldner von sich selbst und von dritten, aber nicht vom König (!), als *'abdē hammælæk, Knechte des Königs* (LXX: παῖδες τοῦ βασιλέως *[paịdes tou basileōs]*) bezeichnet (2Sam 11,24; 15,15). Allerdings stehen diese *'abadim, Knechte*, zum König nicht in einem ausgesprochenen Sklavenverhältnis, sondern im Lohnverhältnis (1Sam 8,11f). Vom Hofstil her wird *'æbæd, Knecht*, auch im Alltagsleben als demütige Selbstbezeichnung geläufig (Gen 33,5). Ein bes. starker Ausdruck solcher Selbsterniedrigung ist die Verbindung: »Dein Knecht, der Hund« (2Kön 8,13; 2Sam 9,8). Aber auch Könige können *'abadim* genannt werden, wenn sie Vasallen eines anderen Herrschers geworden sind (2Sam 10,19; Jos 9,11; Knudtzon, aaO Nr. 158,1f). Der Vasall muß dann, wie 2Kön 16,7f zeigt, Tributzahlung leisten und ist auch zur Heeresfolge verpflichtet (→ Sklave, Art. δοῦλος II,1.2).

2a) Wohl unter dem Einfluß des höfischen Stiles steht auch der religiöse Gebrauch unseres Begriffes. Im AT wie auch in der altorientalischen Umwelt – aber ganz im Gegensatz zum alten griech. Verständnis – bezeichnet sich der Verehrer der Gottheit im Gebetsstil als deren *'æbæd, Knecht*. Er will damit seine Ehrfurcht, seine Verpflichtung zu Dienstleistungen der Gottheit gegenüber oder auch seine Zugehörigkeit zu ihr zum Ausdruck bringen in der Absicht, sich unter ihren Schutz zu stellen. Nur selten wird die Zugehörigkeit zur Gottheit als deren Knecht – im Gegensatz zur semitischen Umwelt – durch die Namensgebung bezeichnet, wie zB bei Obadja (1Kön 18,3f u. ö.). Häufiger ist die Form der Selbstbezeichnung im Gebetsstil als »dein Knecht«, des Zuspruchs Jahwes in der Gottesrede mit »mein Knecht« oder die Bezeichnung durch dritte als »sein Knecht«.

In der vorexilischen Zeit ist die Bezeichnung *'æbæd* in diesem religiösen Sinn verhältnismäßig selten und kommt bei den vorexilischen Propheten fast gar nicht vor; das dürfte seinen Grund darin haben, daß der religiöse *'æbæd*-Begriff vom höfischen Stil her in den Kult- und Gebetsstil eingedrungen ist und darum als fremd empfunden wird. So wird die Bezeichnung *Knecht* angewandt auf Jakob (Gen 32,11), Isaak (Gen 24,14), Mose (Num 12,7f), David (2Sam 3,18), die Propheten (2Kön 9,7f) und den Jahwe-gläubigen Rest des Volkes (2Kön 9,7; 10,23).

Viel häufiger aber wird die Verwendung der Bezeichnung *'æbæd* seit dem Deuteronomisten und seit DtJes. Jetzt häuft sich die Anwendung des Begriffes, so bes. für Mose, aber auch für Josua (Jos 24,29), für die Patriarchen (Dtn 9,27; Ex 32,13), für David (1Kön 8,24ff; 14,8). Ja, auch Nebukadnezar wird in der Fortsetzung der königlichen *'æbæd*-Linie als ein Knecht Jahwes bezeichnet (Jer 25,9). Auch der dem Volk Israel ferner stehende Hiob erhält den Titel eines *'æbæd* in der Rahmenerzählung des Hiobbuches (Hi 1,8; 2,3; 42,7f). Von Ezechiel an wird der Sing. *'æbæd* für das Volk Israel gebraucht (Ez 28,25; 37,25), von DtJes an auch der Plur. *'abadim, Knechte*, für die Gesamtheit der Israeliten (Jes 54,17). Jes 56,6 nennt auch Proselyten »Knechte Gottes«.

Schon sehr früh läßt sich im AT die Verteilung der Knecht-Gottes-Aussagen auf zwei Linien feststellen: Einmal wird 2Sam 3,18 das besondere Amt des K ö n i g s (David) in der Errettung des Volkes von allen seinen Feinden gesehen. Diese Linie setzt sich über Ez 34,23f; 37,24f weiter fort zu Hag 2,23; Sach 3,8. Zum anderen die prophetische Linie: Der P r o p h e t ist der bevollmächtigte Wortbote Gottes (1Kön 18,36), der dem Volk den Willen Gottes verbindlich mitteilt und durch sein Wort geschichtliche Bewegungen in Gang setzt.

b) Seit BDuhm (Das Buch Jesaja, 1892; 1922[4]) hebt man aus dem Jesajabuch vier Lieder heraus, die als »Gottesknechtlieder« bezeichnet werden und einer besonderen Deutung bedürfen: Jes 42,1–4(9); 49,1–6(9); 50,4–9(11); 52,13–53,12. Die von CHNorth (The Suffering Servant in Deutero-Isaiah, 1950[2], 1–160) vorgeführten Deutungsversuche zeigen, daß die Frage des Kämmerers an Philippus im Blick auf Jes 53,7f heute noch nicht eindeutig geklärt ist: »Von wem sagt dies der Prophet? Von sich selbst oder einem anderen?« (Apg 8,34). Von der LXX an bis heute hat man immer wieder versucht, von Jes 49,3 ausgehend den Gottesknecht dieser Linie kollektiv auf das ganze Volk Israel oder einen Teil desselben zu deuten; so auch HHRowley (RGG[3] III, 1680–1683) und OKaiser, der den *'æbæd* auf die Gola bezieht im Gegensatz zum ganzen Volk. Doch unterliegt das »Israel« in Jes 49,3 dem Verdacht, eine sehr frühe deutende Glosse zu sein (vgl. Jes 42,1 LXX mit dem hebr. Text). Die individuelle Deutung dieser Lieder hat ihren Anhalt an Jes 49,5f, wo der »Knecht« dem Volk gegenübergestellt wird. Man hat an einen Propheten gedacht wegen der besonderen prophetischen Kennzeichen (Ohr Jes 50,4f und Mund Jes 49,1f), und den *'æbæd* mit Mose, Jesaja, Deuterojesaja, Jeremia, Ezechiel identifiziert. Da andererseits das Hinaustragen des Rechts (Jes 42,1.3f), das Freilassen der Gefangenen (Jes 42,7; 49,9) und das Schwert (Jes 49,2) auf einen König deuten, hat man an Usia, Hiskia, Joachim oder Serubbabel gedacht. Aber gegenüber allen Versuchen, die Gestalt des Gottesknechts mit einer historischen Persönlichkeit zu identifizieren, gilt die Feststellung von Rads (Theologie des AT, II, 1960, 270): »So – in einer nach allen Seiten ins Extreme ausbrechenden Diktion – spricht man nicht von einer dem hellen Licht der Gegenwart oder gar der nahen Vergangenheit zugehörigen Person. . . . Dies Transzendieren alles menschlich Gegebenen und Bekannten ist eine Eigenschaft der weissagenden Rede« (nach MBuber: »des Geheimnisses«).

3) Die Äquivalente der 807 *'æbæd*-Stellen des MT in der LXX sind: παῖς *[pais]*, *Knecht*, 340mal; δοῦλος *[doulos]*, → *Sklave*, 327mal; θεράπων *[therapōn]*, *Diener*, 46mal; οἰκέτης *[oiketæs]*, *Haussklave*, 36mal, sowie je einmal υἱός *[hyios]*, *Sohn*, und ὑπηρέτης *[hypæretæs]*, *Diener*, *Gehilfe*. Die übrigen Stellen haben keine entsprechenden Äquivalente. Die Wahl der griech. Äquivalente folgt in den einzelnen Büchern verschiedenen Regeln. Im Hexateuch wechselt θεράπων *[therapōn]* mit παῖς *[pais]* und δοῦλος *[doulos]*; letzteres bleibt fast ausschließlich für das »Knechtshaus Ägypten« sowie sonstigen harten Sklavendienst reserviert. In der Gruppe Ri – 2Kön werden παῖς *[pais]* für die freieren Königsdiener, δοῦλος *[doulos]* dagegen für die unfreiwillige Sklavenschaft verwandt. In der religiösen Selbst- und Fremdbezeichnung wird durchweg δοῦλος *[doulos]* gebraucht, um den großen Unterschied zwischen Menschen und Gott zum Ausdruck zu bringen. Auch in den restlichen Büchern des AT steht der religiöse δοῦλος *[doulos]*-Begriff zwar im Vordergrund, kann aber im Hi mit θεράπων *[therapōn]* und bei Jes mit παῖς *[pais]* wechseln. Während die Gottesknecht-Stellen bei DtJes überwiegend mit παῖς *[pais]* wiedergegeben und kollektiv gedeutet werden, scheint in Jes 52,13–53,12 eine messianische Gestalt gesehen worden zu sein (vgl. KFEuler, Die Verkündigung vom leidenden Gottesknecht, 1934).

4) In der Lit. des griech. sprechenden Spätjudentums findet sich der Ausdruck παῖς θεοῦ *[pais theou]* nur selten, weil er weitgehend durch den Begriff δοῦλος *[doulos]* verdrängt wird (die Israeliten sind δοῦλοι *[douloi]* Gottes: 2Makk 7,33; Jub 23,30; Jos. Ant. 11,90.101). Wo er aber gebraucht wird, hat er meist ebenfalls den Sinn *Knecht Gottes* und wird auf Mose (Bar 1,20; 2,28), die Propheten (Bar 2,20) oder die Frommen (Weish 9,4f) angewandt. Seltener ist für παῖς *[pais]* die Bedeutung *Kind Gottes* (Weish 2,13; 12,7.20; 19,6). Das Hervortreten des δοῦλος *[doulos]*-Motivs im Spätjudentum bringt das gesteigerte Wissen um den Abstand des Menschen von Gott zum Ausdruck. Von diesem Abstand weiß das Griechentum bis zum Aufkommen der orientalischen Kulte nur wenig (KHRengstorf, ThWb II,264).

In 4Esr 7,28.29 (v. l.); 13,32.37.52; 14,9 und ApkBar (syr) 70,9 finden wir eine apok. Tradition, die den Messias als Sohn, Kind, Jüngling oder Knecht bezeichnet. Hinter diesen Übersetzungsvarianten steht die ältere *'æbæd*-Tradition, die durch das griech. παῖς θεοῦ *[pais theou]* vermittelt wird. Ältere Weissagungen, die das Schicksal Israels und der Völker aufgreifen, werden hier aufgenommen, aber entscheidend ist das Offenbarwerden des Erwählten Gottes. Die Apokalyptik verstärkt das Element des Transzendierens in der *'æbæd*-Tradition.

Die *'æbæd*-Stellen in DtJes werden im hell. Judentum durchweg kollektivisch in bezug auf das Volk Israel (LXX Jes 42,1) oder die Frommen (Weish 2,13 im Kontext) verstanden. Ob in vorchristl. Zeit im palästinensischen Spätjudentum die Gottesknecht-Stellen in DtJes messianisch gedeutet wurden, ist umstritten. JJeremias (ThWb V,683ff) hat das für Sir 48,10; TestBenj 3,8, Peschitta und

die Bilderreden des äthHen (37–71) behauptet. Allerdings ist die Bezugnahme auf Jes 53 nicht immer eindeutig. – Die Stellen können auch aus der im Spätjudentum weit verbreiteten Vorstellung vom Sühnetod des Gerechten hergeleitet werden (dazu St.-B. II,274–299; vor allem ELohse, Märtyrer und Gottesknecht, 1955).

In Qumran wird die at. Tradition darin fortgesetzt, daß man ausdrücklich die Propheten als »Gottes Knechte« bezeichnet (1QS 1,3; 1QpHab 2,9). In bes. Weise allerdings wendet der »Lehrer der Gerechtigkeit« die Bezeichnung »Knecht Gottes« in den Hymnen auf sich selbst an (1QH 13,18f; 14,25; 16,10.14.18). Dabei ist an einigen Stellen der Einfluß DtJes zu spüren (vgl. 1QH 7,10; 8,36; 18,14–15; hierzu ADupont-Sommer, Schriften, 390–397). Die Anonymität des »Gottesknechtes« bleibt hier rein bewahrt (MBuber).

Jedenfalls hat das offizielle Judentum bis 200 nChr, wie es sich in den Targumim äußert, Jes 53 nicht auf den leidenden Messias bezogen, sondern – unter dem Einfluß antichristl. Polemik? – alle Leidensaussagen in Jes 53 getilgt oder gewaltsam uminterpretiert. Erst spät erscheint im offiziellen Judentum die Vorstellung vom leidenden Messias – unter Anlehnung an DtJes, bes. Jes 53 (so b. Sanh 98ab; R. Jehoschua ben Levi 250 nChr; die Schüler »Rabbis« 200 nChr; vgl. St.-B. II,286).

III 1a) Im NT wird der Titel παῖς θεοῦ *(pais theoụ)* an 5 Stellen auf Jesus angewandt: Mt 12,18; Apg 3,13.26; 4,27.30. Auffallend ist, daß die Bezeichnung Jesu als παῖς *(pais)* Gottes im Zitat und in den alten Traditionen der Apg (Kap. 3f) erscheint. In Apg 4,27.30 ist das Verständnis *Knecht* sichergestellt durch Apg 4,25, wo David ganz im Sinne des Spätjudentums »Knecht« und nicht »Kind« Gottes ist. (Zum Wechsel von δοῦλος *(dọulos)* und παῖς *(pais)* vgl. Lk 7,2f.7f.) Ähnlich ist Apg 3,13.26 zu verstehen.

Allerdings läßt sich der Einfluß des Titels παῖς θεοῦ *(pais theoụ)*, *Knecht Gottes*, in seiner Anwendung auf Jesus nicht auf das Vorkommen der Vokabel beschränken. So ist wohl der δοῦλος *(dọulos)*-Begriff in dem Logion Mk 10,44 par von Jes 53,10 her geprägt, dh hinter ihm steht der *'æbæd* der Gottesknecht-Lieder, der in einer alten Traditionsschicht als Knecht verstanden und auf Jesus angewandt wurde. Andererseits ist zu fragen, ob nicht auch hinter dem υἱός *(hyiọs)*, *Sohn*, in Mk 1,11 par (Taufe) und Mk 9,7 (Verklärung) der *'æbæd*-Begriff aus Jes 42,1 steht, der ursprünglich mit παῖς *(pais)* übersetzt, dann aber wegen der Doppeldeutigkeit von παῖς *(pais)* in einer späteren hell. Traditionsschicht zu υἱός *(hyiọs)* verdeutlicht und somit im Sinne von »Kind Gottes« verstanden wurde.

Der Begriff παῖς θεοῦ *(pais theoụ)*, *Knecht Gottes*, als Bezeichnung für Jesus erhält sich lediglich in liturgischen Formeln des Gebets und des Bekenntnisses (Did 9 und 10; 1Clem 59,2–4; MartPol 14,1ff). Das Verständnis von παῖς *(pais)* ist in diesen liturgischen Formeln nicht sicher zu ermitteln, dürfte aber gleitend von *Knecht* zu *Kind* gewesen sein. Im JohEv fehlt – offenbar in Angleichung an hell. Verständnis – die Bezeichnung Jesu als παῖς *(pais)* oder δοῦλος *(dọulos)* ganz. υἱὸς τοῦ θεοῦ *(hyiọs tou theoụ)* ist an die Stelle getreten (vgl. Joh 1,34; 10,36); aber der Sache nach ist das Knecht-Motiv noch vorhanden (vgl. Joh 13,4ff; die Fußwaschung gehört zu den erniedrigendsten Sklavendiensten). Eventuell steht auch hinter dem Bild ἀμνὸς τοῦ θεοῦ *(amnọs tou theoụ)*, → *Lamm Gottes*, im johanneischen Schriftenkreis (Joh 1,29.36) der Gottesknecht aus Jes 53, der über die Brücke des doppeldeutigen aram. *taljā* (1. *Knecht*, 2. *Knabe*, 3. *Lamm*) zum ἀμνός *(amnọs)* wurde.

b) Man kann erwägen, ob auch einige christologische Formeln durch das Bild des *'æbæd* in Jes 53 geprägt sind. Das gilt für die ὑπέρ *(hypẹr)*-Formeln, bes. in der Verbindung ὑπὲρ πολλῶν *(hypẹr pollọ̄n)*, *für viele* (Mk 14,24; Joh 6,51). Das gilt aber – wegen der Beschränkung auf das Volk Israel – kaum für Joh 11,50f; 18,14; diese Stellen sind vielmehr aus dem spätjüd. Gedankenkreis vom Sühnetod des Gerechten zu erklären (4Makk 1,11; 6,28f; 17,20f und rabb. Überlieferung bei St.-B. II,273ff). In diesen Zusammenhang gehören auch die Formeln ἀντὶ πολλῶν *(antị pollọ̄n)* (Mk 10,45; Mt 20,28) und περὶ πολλῶν *(perị pollọ̄n)* (Mt 26,28). Vielleicht steht auch hinter der Formel διὰ τοῦ Ἰησοῦ *(diạ tou Jæsọu)* (Röm 1,8; 2,16) der παῖς *(pais)*-Titel, wenn es sich nämlich um eine Verkürzung der volleren Formel διὰ τοῦ παιδός σου Ἰησοῦ *(diạ tou paidọs sou Jæsọu)*, *durch deinen Knecht Jesus* (Apg 4,30) handelt, die sich am längsten in der Gebetslit. gehalten hat (MartPol 14,

1,3; 1Clem 59,2ff). Vermutlich knüpfen die formelhafte Verwendung von παραδιδόναι *(paradidọnai)* im Passiv, das den Gottesnamen ersetzt (Röm 4,25; 1Kor 11,23), sowie auch die Formeln διδόναι ἑαυτόν *(didọnai heautọn), sich selbst geben* (Gal 1,4; 1Tim 2,6) und τιθέναι τὴν ψυχήν *(tithẹnai tæn psychæn), sein Leben einsetzen* (Joh 10,11.15; 10,17f) als Übersetzungsvarianten zum hebr. Text an Jes 53,12 an.

2a) Der Titel παῖς θεοῦ *(pais theọu)* ist aber im NT nicht nur Jesus vorbehalten. Er findet sich auch in bezug auf Israel im Magnifikat (Lk 1,54), einem alten, aus Zitaten aufgebauten Hymnus, in bezug auf David im ebenfalls alten Benedictus (Lk 1,69) sowie Apg 4,25. Die Anwendung dieses Titels auf das Volk und auf David fügt sich in den Sprachgebrauch ein, wie er seit dem Deuteronomisten und DtJes gebräuchlich wurde. Wir stoßen hier auf eine alte palästinische Schicht.

b) Auf die Christen wird der Titel παῖς θεοῦ *(pais theọu)* im NT nicht angewandt, doch ist eine derartige Differenzierung nur für das hell. Sprachgebiet wichtig. Paulus weiß sich in einem bes. hervorgehobenen Sinn als Gottesknecht im Sinne DtJes (Gal 1,15 = Jes 49,1), ein Beweis, wie vielschichtig dieser Begriff im NT gebraucht wird. Im weiteren Sinn bezeichnet Paulus sich selbst (Röm 1,1), seine Mitarbeiter (Phil 1,1; Kol 4,12) und alle Christen (1Kor 7,22) als δοῦλοι *(dọulọi)* Christi. Darin macht sich auch bei ihm das Nachwirken des älteren biblischen Dienstcharakters des Glaubens bemerkbar, doch konzentriert er sich jetzt offenbar ganz bes. auf das Verhältnis zu Christus. Grundsätzlich vermag er zwischen dem neuen Sohnes- und dem alten Sklavenverhältnis zu unterscheiden (Gal 4,1–7; Röm 8,14ff). Die Bindung an Christus entwertet nicht den biblischen Dienstcharakter, sondern hebt ihn aus dem Sklavenstand alles vorchristl. Seins heraus.

Ausdrücklich wird das Motiv des »Knechtes Gottes« in den Überschriften Jak 1,1; Tit 1,1; Offb 1,1 angesprochen; vor allem die Offb hebt es dann betont und wiederholt hervor (zB 7,3; 10,7; 11,18; 19,2; 22,3). Das JohEv vermeidet – in der Form gut hell. – den δοῦλος *(dọulọs)*-Begriff in der Anwendung auf die Christen (vgl. Joh 15,15) und sucht andere Formen, um den Gehorsam- und Dienstcharakter des Glaubens zu sichern. *O. Michel*

υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου *(hyiọs tou anthrōpou)* Menschensohn

υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου

I/II

1) Philologische Fragestellung im AT und im Judentum

Der Begriff υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου *(hyiọs tou anthrōpou), Menschensohn*, hat seine Vorgeschichte ausschließlich im at.-jüd., bes. im apok. Bereich und geht in LXX zurück auf die hebr. und aram. Wörter für → Kind (Art. υἱός) und → Mensch (Art. ἄνθρωπος).

a) Im biblischen Hebräisch ist *'ādām* bzw. *'ænōsch* ein Kollektivbegriff für *Mensch;* der einzelne Mensch heißt daher *bæn 'ādām, Sohn eines Menschen*, eine Mehrheit von Menschen *bᵉnē 'ādām, Söhne von Menschen*, oder mit Art. *bᵉnē ha'ādām* (Koehler-Baumgartner, Lexikon, 1958, 12f). Auffallend ist die Anrede »Menschensohn« in Ez (etwa 90mal). Der Prophet wird hier nicht mit seinem Namen angeredet, sondern als einzelne Kreatur, die aus der Gattung »Mensch« herausgehoben und Gott gegenübergestellt wird. Gott selbst läßt sich herab, so mit seinem Knecht umzugehen (vgl. auch Dan 8,17). Wir haben es mit einer »gut hebräischen Redeweise« zu tun (PJoüon, Grammaire de l'Hébreu biblique, 1947², § 129; WZimmerli, BKAT XIII/1, 1959, 70). Babyl. Einfluß (Gilgamesch IX,38) ist kaum anzunehmen. – Wichtig ist dann die Herausstellung des »Menschensohnes« (= Glied der Gattung Mensch) in der gehobenen Sprache, vor allem im parallelismus membrorum (Num 23,19: »Gott ist nicht Mensch(isch), daß er lüge, noch ein Menschensohn, *bæn 'ādām*, daß ihn etwas gereue«; Ps 8,5: »Was ist der Mensch, *ænōsch*, daß du seiner gedenkst und der Menschensohn, *bæn 'ādām*, daß du ihn beachtest«). Die Gegenüberstellung von tröstendem Gott und angeredetem Volk, das sich vor Menschen fürchtet, die sterben, und vor Menschensöhnen, die wie Gras vergehen, tritt in Jes 51,12 deutlich heraus (auch hier Wechsel von *'ænōsch* und *bæn 'ādām*). Auf Num 23,19 scheint Jdt 8,16 aufzubauen: Gottes Beschlüsse bekommt der Mensch nicht in seine Gewalt, denn Gott läßt sich nicht drohen wie ein Mensch und ist nicht schwankend wie ein

Menschensohn. Die Gegenüberstellung von Gott und Mensch (bzw. im parallelismus membrorum »Menschensohn«) gehört in eine bestimmte hebr. Stilform.

b) Im biblischen Aramäisch hat man auf Dan 7,13 zu achten, das zum Kernproblem der Apokalyptik geworden ist: »und siehe, mit den Wolken des Himmels kam jemand, der aussah *wie ein Menschensohn* (*kᵉbar 'enāsch*)«. Man achte auf die vergleichende und andeutende Redeweise des apok. Stiles (hebr. *kᵉ*, *wie*). Gegenüber den Tieren, die vorher beschrieben sind, erscheint im Bild der Menschensohn-Ähnliche (= Glied der Gattung Mensch). Auch der Weisheitsstil spricht gern generisch vom Menschen.

c) Im Mischnahebräisch kommt *bæn 'ādām* nicht vor. Man spricht auch hier generisch vom *Menschen* bzw. *den Menschen* (*benē 'ādām*) oder *Geschöpfen* (*berijōt*) und bringt so die Allgemeinheit der Lebenserfahrung zum Ausdruck (zB Pirke Abot 2,1.3).

d) Von bes. Wichtigkeit ist der Zusammenhang von Weinstock und Garten in Ps 80,9–16, der auf Gottes Handeln an → Israel bezogen ist; hier schließt sich die Fürbitte für den König, den »Mann deiner Rechten« (Ps 110,1) und »Menschensohn, den du dir großzogst«, an (V. 18). Damit tritt *Menschensohn* (*bæn 'ādām*) als Ausdruck für den spezifisch erwählten Menschen, den König, in den Gesichtskreis.

Es gab zudem im Judentum oft eine Umschreibung des redenden »Ich«, das sich selbst durch eine stilistische Hinweisung herausstellt: *dieser Mann* (*hahū gabrā*) oder *diese Frau* (*hahi ischtā*). Hierher gehört Gn r. 68,12: »Ein bestimmter Mann kam zu R. Jose bar Halafta und sprach zu ihm: Es wurde ›diesem Mann‹ (*hahū gabrā*) in einem Traum offenbart« (weiteres Material Gn r. 7,2 vgl. Nu r. 19,3; Geniza Fragm. des paläst. Targum zu Gen 4,14; vgl. GVermes, Appendix E 320–328 in MBlack, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, 1967³; CColpe, ThWb VIII, 1969, 406). In diesem Zusammenhang kann zugegeben werden, daß die Umschreibung *hahū gabrā*, *dieser Mann*, aber auch *bar nāschā'*, *Menschensohn*, unter bestimmten Voraussetzungen im palästinensischen Galiläisch vorkam (GVermes, 327; CColpe, aaO, 406). Messianischen Sinn (→ Jesus Christus, Art. Χριστός II) hatte diese Umschreibung nicht.

2) Traditionsgeschichtliche Fragestellung innerhalb der Apokalyptik

a) Ausgangspunkt der apokalyptischen Tradition ist das Bild Dan 7,13f.18.26f, dessen Sprache rhythmisch geformt ist. Während die Tiere entmächtigt bzw. vernichtet werden, steigt der Menschensohn-Ähnliche mit den Wolken des Himmels zum Urewigen empor. Es scheint, daß in diesem Bild des Menschensohn-Ähnlichen das theokratische Israel gemeint ist, das sich wesenhaft von anderen Herrschaften und Völkern getrennt weiß (OPlöger, KAT XVIII, 1965, 113f). Dan 7,18 spricht von den »Heiligen der Höchsten«, die die Herrschaft in alle Ewigkeit erhalten (vgl. V. 22a.25.27); die Ausdrucksweise ist auffallend und wird exegetisch verschieden gedeutet (vgl. MNoth, Ges. Stud. z. AT, 1960², 274ff). Doch will der jetzige Zusammenhang von der bevorstehenden Geschichtswende und der Machtübertragung auf das bisher gedemütigte Volk reden, so daß die Züge des Menschensohn-Ähnlichen sich auf Israel selbst übertragen. Man verbindet den danielischen Text gern mit der Gewißheit der späteren Qumrangemeinde 1QS 11,7f (»Er hat ihnen einen Erbteil gegeben am Lose der Heiligen, und mit den Himmelssöhnen hat er ihre Gemeinschaft verbunden«). Die Qumrangemeinde hat sich nicht nur als das eschatologische Israel verstanden, sondern auch als Gemeinschaft zwischen irdischen Heiligen und himmlischen Mächten.

bα) In den Bilderreden des äthiopischen Henoch (Kap. 37–71) erscheint der Menschensohn als eine eschatologische Gestalt, auf die sich die Erwartung einer entsprechenden Heilsgemeinde ausrichtet. Man wird von dem Selbstverständnis dieser eschatologischen Gemeinschaft ausgehen müssen, um diese relativ junge Schicht der henochitischen Lit. einordnen zu können. Die Begrifflichkeit von äthHen 46,8; 53,6; 62,8 (Häuser seiner Versammlung, das Haus seiner Gemeinde, die Gemeinde der Auserwählten und Heiligen) zeigt, daß wir es mit einer selbständigen chassidischen Gruppe zu tun haben, die in ihrer apok. Erwartung mit Qumran durchaus zu vergleichen ist. Allerdings ist die messianische Erwartung, dh vor allem die Einarbeitung der Menschensohntradition in den Bilderreden von Qumran völlig verschieden. Der Erwählte, der Gerechte, ist in äthHen Repräsentant der Gerechtigkeit und Weisheit Gottes; er vermittelt dies Heil seiner Gemeinde. Er ist »vor ihm verborgen«, er ist, bevor die Welt geschaffen wurde. Er nimmt aber auch den messianischen Kampf mit den Königen und den Mächten auf und gewinnt ihn. Die konstruktiven Züge (46,3ff; 48,2ff; 62,7ff) werden durch Exegese des Psalters, der Propheten (vor allem des DtJes und der Vision Dan 7,9f = äthHen 46) gewonnen.

Grundsätzlich ist »Mensch« im äthHen kein Messiastitel, sondern umschreibt das Aussehen des Himmelswesens (vgl. die Verbindung der Ausdrücke für »Menschensohn« mit Demonstrativpronomina). Die Tatsache, daß im Äthiop. verschiedene Zusammensetzungen auftauchen (zB 46,3 *walda sab'e* = aram. *bar nāschā'*) läßt vermuten, daß im Griech. und Aram. spezifische Ausdrücke zugrundelagen, die ebenfalls nicht titelartig waren. Die Frage, ob christl. Einfluß diese eigenartige Menschensohntradition bestimmt habe, wird ständig diskutiert (vgl. AHilgenfeld, Apokalyptik, 148–184), doch ist hier Vorsicht geboten. Zeitlich könnte man diese Tradition zwischen

dem in 56,5 erwähnten Parthereinfall (40–38 vChr) und der Zerstörung Jerusalems (70 nChr) festlegen (zum ganzen vgl. bes. CColpe, aaO, 425–428).

β) Von bes. Wichtigkeit ist die Erhebung Henochs zum Menschensohn und seine Entrückung zum Herrn der Geister (70f). Diese beiden Schlußkapitel der Bilderreden nehmen eine Sonderstellung ein, wobei das Verhältnis der beiden Kap. zueinander und zum ganzen Buch problematisch ist. Ausdrücklich nimmt Kap. 71 auf die Erscheinung des Betagten (Dan 7,13) Bezug. Henoch wird als »Menschensohn« begrüßt, der zur Gerechtigkeit geboren wird: Gerechtigkeit wohnt über ihm (V. 14). Gemeint ist keine Inkarnation des Menschensohnes bzw. ein Abstieg auf die Erde, sondern eine Einsetzung in die eschatologische Funktion des Menschensohnes. Eine Reihe von Spezialfragen, zB ob urspr. nur eine Entrückung Henochs (nicht aber seine Einsetzung zum »Menschensohn«) gemeint sei, bleibt dabei kontrovers. Auf jeden Fall ist eine exegetische Entfaltung von Gen 5,22–24 (Henochtradition) und Dan 7,13f (Menschensohnaussage) konstatierbar.

γ) Vielleicht dürfen wir annehmen, daß eine bestimmte jüd. Sekte die Menschensohntradition mit ganz bestimmten messianischen Vorstellungen verbunden hat, daß aber in Hen 70f eine apok. Entrückung des Bußpredigers und Lehrers zu Worte kommt. Hier liegen viele Berührungen mit nt. Motiven.

δ) Zweierlei ist also festzuhalten:

In den Bilderreden wird das Menschensohnbild von Dan 7 zur messianischen Gestalt, ohne daß der Begriff zum Titel wird. In Hen 70f verbindet sich die henochitische Tradition mit Dan 7 zur Darstellung eines Repräsentanten der Gerechtigkeit, der seiner Gemeinde Frieden und Heil verschafft.

c) Der Anschluß des 4. Esra an die Danielvision unterscheidet sich wesentlich von der henochitischen Überlieferung: das Schicksal des Volkes als eines Ganzen tritt in Tradition und Reflexion stärker heraus. Auch ist die anerkannte Frömmigkeit mehr toramäßig (13,54). Das eigentliche Problem besteht in der Inkongruenz der Traditionen und Motive: Menschensohn und Messias, apok. Bild und Messiaserwartung schließen einen ungleichen Bund, der beiden Teilen schadet. 4Esr 13,26 bestimmt (apok.) den »Mann aus dem Herzen des Meeres« mit den Worten »der, den sich der Höchste lange Zeiten aufgespart, durch den er die Schöpfung erlösen will; er selbst gibt eine neue Ordnung für die Überbleibenden« (→ Rest). Dazu treten jetzt messianische Motive: die Menschen versammeln sich zu einem Kampf gegen diesen Menschen, der aus dem Meer entstiegen ist, aber er kämpft waffenlos mit dem Feuerstrom seiner Lippen. Er steigt vom Berg und sammelt ein friedliches Heer aus der Zerstreuung bzw. aus der großen Drangsal (13,1–13). Wichtig ist zudem, daß dieser »Mensch« gleichzeitig der »Sohn« bzw. der »Knecht« ist, durch den der Höchste sich offenbart (13,32.37.52). Bisher ist er verborgen, doch tritt er zur Stunde seines Tages in die Öffentlichkeit (13,52). Gegenüber Dan 7 wird der messianische Mensch aktiver und phantastischer geschildert; die haggadischen Züge nehmen immer mehr überhand.

dα) Wichtig ist jedoch die Tatsache, daß das Bild des »Menschengleichen« und »Himmlischen« konkrete geschichtliche Züge annimmt: Abel, Henoch und Melchisedek erscheinen in der Apokalyptik als Erwählte Gottes, die seine Gerechtigkeit repräsentieren und richterliche Befugnisse im eschatologischen Prozeß erhalten. Aus der Exegese des AT läßt sich ihre bes. Qualifikation erkennen, allerdings nur im Fall Melchisedeks mit messianischen Zügen.

β) In bezug auf Melchisedek sagt 11QMelch Z 10ff: »(wie geschrieben steht) betreffs seiner in den Psalmen Davids, der sagt: Der Himmlische steht in der Versammlung Gottes; inmitten der Himmlischen richtet er; und betreffs seiner sagt er: Kehre über sie zur himmlischen Höhe zurück: Gott wird die Völker richten. Und das, was er sagt: Wie lange wollt ihr ungerecht richten und für die Frevler Partei ergreifen?« Vgl. 11QMelch Z 16: »(mittels Jesaja, des Propheten, der sagt: Wie lieblich) sind auf den Bergen die Füße des Freudenboten, der Frieden verkündigt, der Gutes botschaftet, der Heil verkündet, der da sagt zu Zion: Dein Himmlischer ist König!« Melchisedek wird hier als himmlisches Wesen verstanden; er hat das Gericht über die Gottlosen zu vollziehen. Mit diesem Gericht ist verbunden der Anbruch der Heilszeit, die mit den Worten des DtJes geschildert wird. Eine Identifizierung Melchisedeks mit dem Erzengel Michael liegt nahe. Das Menschensohn-Motiv ist in diesem Text nicht ausdrücklich gegeben; wir erkennen aber, wie entscheidende Funktionen, um die es beim Menschensohn geht, in ähnlichen Texten auf Engel bzw. himmlische Gestalten übertragen werden (vgl. zum Ganzen vdWoude, Oudtestamentische Studien XIV, 1965, 354–373).

e) Um eine eigenartige aus dem Judentum stammende Menschensohnüberlieferung handelt es sich in TestAbr 11. Abel, der am Anfang Zeugnis gab, erscheint als Richter, Henoch als Schreiber der Gerechtigkeit. Die Frage, wer das Urteil spricht und wer die Sünden aufschreibt, wird deutlich voneinander unterschieden. Wir sehen in eine bedeutsame Entwicklung: Geht es nicht mehr um die Übernahme der Herrschaft durch die Heiligen, sondern um das eschatologische Gericht, das die Sünden aufdeckt und straft, dann verlangt die Konsequenz, daß jeder Mensch von einem Menschen

gerichtet wird. Dabei erhält Abel die bes. Funktion des eschatologischen Richters, weil er »Sohn des ersten Menschen ist« (längere Rezension von TestAbr 13). Auch die kürzere Rezension von TestAbr 12, die textlich vielleicht den Vorzug verdient, ist deshalb wichtig, weil hier kritisch über Abrahams Verhältnis zu den Sündern gesprochen wird. Dem Text kommt es hier auf die bes. Barmherzigkeit Gottes den Sündern gegenüber an. Zwischen einer urspr. jüd. Tradition und einer christl. Bearbeitung (längere Rezension) ist auf jeden Fall zu unterscheiden.

III 1) Die Menschensohn-Bezeichnung Jesu und die älteste Überlieferung

In der Verkündigung Jesu fallen Aussagen auf, in denen er von sich selbst als dem Menschensohn spricht, der eine bestimmte Vollmacht (→ Macht, Art. ἐξουσία III,2) hat bzw. einen auferlegten Leidensweg gehen muß. Daneben finden sich Aussagen vom kommenden Menschensohn, die offenbar eine apok. Tradition wiedergeben (→ Kommen; → Gegenwart, Wiederkunft; → Ziel, Ende). Der im Griech. mit ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου *(ho hyios tou anthrōpou)* wiedergegebene Begriff ist eine wörtliche, im Griech. mißverständliche Wiedergabe des aram. *bar nāschā'*. Im Hebr. wäre an *bæn 'ādām* zu denken (vgl. die gegen Christen gerichtete Aussage jTaan 2,65b,59; St.-B. I,486). Auffallend ist, daß diese Determinierung meist durchgehalten wird (bis auf Joh 5,27); sie weist daraufhin, daß die Evgg. mit der griech. Übers. einen messianischen Sinn verbunden haben.

Um dem damit aufgegebenen Sachverhalt näherzukommen, seien ausgewählte Konzeptionen der nt. Forschung vorgeführt:

a) Nach RBultmann (Theologie, 1954², § 5) ist Jesus für die Urgemeinde Lehrer und Prophet. Aber er ist für sie mehr: er ist für sie zugleich der Messias, und als solchen verkündigt sie ihn. Er wird verkündigt »als der kommende Messias, dh als der Menschensohn«, dh man erwartet nicht »seine Wiederkunft als Messias, sondern seine Ankunft« (als Menschensohn). »Für die Urgemeinde gilt sein dahintenliegendes Wirken auf Erden noch nicht als messianisches Wirken«. Die Verkündigung Jesu als des zukünftigen Messias bzw. als Menschensohn vollzieht »sich durchaus im Rahmen der jüd. Hoffnung«. Damit wird also der spätjüd. Mythos vom Menschensohn auf einen konkreten Menschen übertragen.

Die verschiedenen Gruppen der Menschensohnworte stehen nach RBultmann unverbunden nebeneinander. Älteste Schicht ist jedenfalls das Spruchgut vom kommenden Menschensohn. Dazu zählt Mk 8,38 bzw. Lk 12,8f; 17,23f (»Die Worte könnten von Jesus stammen«, Geschichte, 163); Mt 24,37–39.43f (»doch können diese Worte auch aus jüd. Tradition übernommen sein« ebd., 163). Erst die hell. Gemeinde projiziert die Bezeichnung »Menschensohn« in die irdische Zeit Jesu zurück.

b) OCullmann (Christologie, 1957, II,2, § 2: Jesus und der Menschensohnbegriff) verzichtet auf kritische Analysen, unterscheidet aber gemäß der ganzen Anlage des Buches zwischen einem zukünftigen Wirken Jesu als Richter (apok. Verständnis) und einem gegenwärtigen als Mensch unter Menschen. Hoheitsaussage und Niedrigkeitsaussage entsprechen also einander. Der *'æbæd* (*Knecht*) Gottes ist in beiden Aussagen wiederzufinden: *'æbæd* ist Jesus sowohl in seiner Vollmacht, Sünden zu vergeben, als auch in seiner Bereitschaft, sich dem Leiden zu unterwerfen. Die *'æbæd*-Tradition wird der Menschensohnaussage eingeordnet. »Dies ist vielmehr die unerhörte Tat Jesu, daß er in seinem Bewußtsein diese beiden sich scheinbar widersprechenden Aufgaben vereinigt und diese Vereinigung in Lehre und Leben zum Ausdruck gebracht hat« (S. 164).

c) ESchweizer (Der Menschensohn – Zur eschatologischen Erwartung Jesu, ZNW 50, 1959, 185ff) hat die Frage aufgeworfen, ob das Motiv des Menschensohnes – wenn es getrennt werden muß von dem der Gottesherrschaft (PVielhauer) – einen anderen Entstehungsort habe als den der Verkündigung Jesu. Die Analyse der futurischen Aussagen ergibt nach ihm, daß die Erwartung der nahen Parusie in den Quellen nicht gut begründet werden kann. Hinweise auf die kommende Erniedrigung des Menschensohnes sind nicht schlechthin zu verwerfen, sondern können immerhin in bestimmten Grundansätzen auf Jesus selbst zurückgehen. Die Aussagen über das irdische Wirken Jesu als des Menschensohnes sind aber am sichersten. Das Bild, das sich hier ergibt, paßt nach ESchweizer in die Konzeption vom Gottesknecht hinein, die sich in Weish 2–5 wiederfindet: der Gerechte wird von den Menschen verworfen, aber von Gott erhöht. Das Motiv des Menschensohnes hat Berührung mit Dan 7; äthHen 70f und Ez 1. Das Neue an der Botschaft Jesu ist, daß Jesus den Begriff des Menschensohnes, ähnlich wie Ez, neu aufnimmt und auf den Weg des irdischen Gerechten anwendet. Dieser Begriff visiert seine Sendung an, ohne sie auszusprechen. So sind zwar die beiden Aussagen von der Gottesherrschaft und vom Menschensohn äußerlich voneinander getrennt, gründen aber doch in der Verkündigung Jesu selbst.

d) Ebenso wie ESchweizer lehnt RLeivestad (ASTI 6, 1968, 49ff) den Versuch ab, von

einer Titulatur bzw. der jüd. Apokalyptik auszugehen, wenn der Ursprung des synopt. Menschensohnbegriffs klargestellt werden soll. Er stellt fest: 1) In der jüd. Lit. gibt es einen solchen Titel nicht. 2) Eine christl. Bekenntnisformel, in welcher »Menschensohn« als messianisches Prädikat gebraucht wird, ist uns nicht bekannt. 3) Zu Lebzeiten Jesu ist der Ausdruck auf seine eigenen Worte begrenzt. 4) In vielen Fällen kann der »Menschensohn« nur als Selbstbezeichnung aufgefaßt werden. In den Fällen, wo ein anderes Verständnis formal möglich ist, haben sich die Evangelisten überhaupt nicht bemüht, ein solches Mißverständnis abzuwehren. Diese formale Mehrdeutigkeit kommt auch in späten, sekundären Formulierungen vor. Der Gedanke, »der Menschensohn« könnte etwas anderes als Selbstbezeichnung Jesu bedeuten, ist niemand eingefallen. 5) Es gibt keinen Menschensohnspruch, der nur unter Voraussetzung eines vorchristl. titularen Sinnes verständlich wird. 6) Es gibt mehrere Aussagen, die nur unter der Voraussetzung, daß man mit der Bezeichnung keine messianischen Vorstellungen verbunden hat, sinnvoll werden. 7) Die Bezeichnung ist für die Messiasfrage irrelevant. Daß Jesus sich Menschensohn nennt, wird niemals als eine Antwort auf die Frage nach seiner Identität aufgefaßt. Das »Messiasgeheimnis« ist von der Anwendung des Menschensohnnamens unbeeinflußt. 8) Die apok. Gestalt, der man den Menschensohntitel beigelegt hat, ist ein himmlisches, übernatürliches Wesen. Viele der nt. Sprüche reden vom Erdenleben, Leiden und Tod des Menschensohnes. Es wird niemals hervorgehoben, daß damit etwas Paradoxes, etwas den traditionellen Menschensohnvorstellungen Fremdes ausgesagt worden wäre (S. 96–97). Man hat versucht, das aram. Äquivalent *bar nāschā'* als eine bloße und bedeutungslose Umschreibung aufzufassen. Das ist unwahrscheinlich. Es ist auch unwahrscheinlich, daß der aram. Ausdruck ein Demonstrativpronomen mit sich geführt habe. Jesus hat sich in bestimmter Weise als Repräsentant der Menschheit angesehen: er wollte nicht Messias *bæn David*, sondern Messias *bæn 'ādām* sein.

e) PVielhauers Aufsatz »Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu« (1957; = Ges. Aufs. z. NT, 1965, 55ff) führt den analytischen Weg weiter durch. Er geht von den apok. Texten Dan, äthHen, 4Esr aus. »Wo der Menschensohn eine individuelle Gestalt ist und eine aktive Rolle spielt, da ist vom Reich Gottes nicht die Rede. Der Menschensohn ist kein integrierender Bestandteil der Hoffnung auf die eschatologische Gottesherrschaft« (S. 86). »Gottes Reich und Menschensohn haben ihrer Genesis nach nichts miteinander zu tun und werden in der spätjüd. Eschatologie auch nicht miteinander verbunden. Ihre Kombination legte sich für Jesus . . . von seinen religionsgeschichtlichen Voraussetzungen her nicht nahe« (S. 87). Da die Verkündigung der Gottesherrschaft Mittelpunkt der Jesustradition ist und Jesus selbst in unauflösbarer Beziehung zur Gottesherrschaft steht, ist es unmöglich, daß Jesus den kommenden Menschensohn erwartet oder sich gar mit ihm identifiziert hat (S. 88). Die Übertragung der apok. Menschensohnvorstellung erfolgte in der Gemeinde, dabei wurde die Reichsverkündigung in die Erwartung des apok. Menschensohnes transformiert.

f) Die radikale Position PVielhauers wird durch EKäsemann (Das Problem des historischen Jesus, Ex. Vers. u. Bes. I, 1960, 187ff) unterstützt. Es geht ihm zunächst darum, das Geschichtsproblem als Ganzes anzufassen, dann aber analysiert er ebenfalls das vorgegebene synopt. Material. Aus formgeschichtlichen Gesichtspunkten hält er auch Mk 8,38 für Gemeindebildung, weil dieser Spruch den eigenartigen Charakter der palästinensischen Prophetenrede bewahrt, welche Sätze heiligen Rechts für die Gemeinde verkündigt und an die irdische Bedingung himmlische Verheißung oder göttlichen Fluch knüpft. Daraus ist zu schließen, daß Jesus nicht mit einem von ihm verschiedenen Menschensohn gerechnet hat. Wie sollte es auch um einen solchen bestellt sein, wenn bereits der Täufer die Äonenwende eingeleitet hat? Das Menschensohnproblem gehört in die Christologie und Apokalyptik der nachösterlichen Christenheit und wächst von da in die vorgegebene Jesusüberlieferung hinein. Leider scheint der Zusammenhang bei EKäsemann die unrichtige Ineinssetzung von Menschensohn und Messias vorauszusetzen.

g) Man hat bisher zwischen Logien über den kommenden, den gegenwärtigen, den leidenden Menschensohn unterschieden und ist damit vom Endstadium der synopt. Tradition ausgegangen. In der Gegenwart versucht die Quellenanalyse JJeremias' (ZNW 58, 1967, 159ff) einen Schritt zurück in die Bewegung der Tradition zu gehen. Nach ihm hat eine große Zahl von Menschensohnworten eine Parallelüberlieferung ohne den Titel »Menschensohn« neben sich. In vielen Fällen ist der Menschensohnbegriff dann sekundär und zeugt von einer Umbildung älteren Gutes. Eine Ausmerzung des Begriffes ist an keiner Stelle nachzuweisen, vielmehr behauptet sich der Begriff, wenn er einmal Fuß gefaßt hat. Zur ältesten Schicht zählen Mt 8,20; 10,23; 24,27.37; 25,31; Mk 13,26; 14,62; Lk 17,22.30; 18,8; 21,36; Joh 1,51.

h) CColpe führt dann den analytischen Entwurf von JJeremias im ThWb VIII,403ff selbständig aus: »Jesu Prophetien, mit denen er die eschatologische Zukunft in die Gegenwart hereinholt, greifen in drei traditionell verschiedenen . . . Entwürfen in die anbrechende Endzeit hinein: in den Worten über seine eigene Vollendung . . ., in der Predigt des Gottesreiches und in der Ankündigung des Menschensohnes. Alle drei Endzeitvorstellungen sind nicht miteinander zu identifizieren, schließen sich aber auch nicht gegenseitig aus. Es handelt sich um Parallelsymbole . . . Gottes-

reich- und Menschensohn-Vorstellung haben, wie Dan 7 zeigt, einen gemeinsamen Ursprung . . .« (S. 443).

i) Zusammenfassung und Beurteilung des Tatbestandes

α) Die Kirchenväter haben von Ignatius an bis Augustin in der Wendung *Menschensohn* (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου *[ho hyios tou anthrōpou]*) einen Hinweis auf die menschliche Seite der Herkunft Jesu gesehen. Die Griechen dachten dabei an jemand, der Sohn eines Menschen sein will (GDalman, Die Worte Jesu, Bd. I, 1965², 207f). Wenn man aber auf die hebr. bzw. aram. Äquivalente des synopt. Ausdruckes zurückgreift, erkennt man die hervorhebende, von anderen Menschen aussondernde Bedeutung gerade »dieses Menschen« (CColpe, aaO, 435: »aber ein Mensch wie ich«), vielleicht sogar den eschatologischen Ansatz: »der eschatologische Mensch« (RLeivestad, aaO, 102: »der Repräsentant der Menschheit«). Es ist weder geraten, den Zusammenhang mit der Apokalyptik ganz aufzugeben (CColpe, aaO, 443: eschatologische Entwürfe) noch ausschließlich an Dan 7 bzw. die henochitische Tradition als religionsgeschichtlichen Ursprung zu denken. Es geht offenbar um einen eigenen geschichtlichen Einsatz Jesu, der in den Evgg. nachwirkt. Gemeint ist also weder menschliche Abstammung noch Natur, sondern ein einzigartiger geschichtlicher Weg aus der Erniedrigung zur Erhöhung. Ohne Zweifel liegt beides im Begriff: die gegenwärtige Niedrigkeit seines Menschseins wie das Sich-Ausstrecken nach der Bestätigung und Legitimierung durch Gott.

β) Auf keinen Fall darf man den Entwurf der Gottesherrschaft (einschließlich seiner messianischen Möglichkeit) und den des Menschensohnes trennen (CColpe, aaO, 443). Die beiden Entwürfe schließen sich nicht aus, sondern stehen unausgeglichen nebeneinander. Auch darf man das messianische Motiv nicht mit der Menschensohnlehre gleichsetzen. Messianische Elemente richten sich, wie das AT zeigt, auf Israel aus, während die Menschensohnlehre sich auf die Vollendung der Menschheit bezieht. Es ist nicht zufällig, daß der Begriff *Menschensohn* nicht nur vom Bestimmtsein des geschichtlichen Weges, sondern auch vom Abstand von anderen Menschen, ja, von Verteidigung und Polemik in einzelnen Stunden weiß. Es besteht die Möglichkeit, daß der messianische Ansatz früher, die Menschensohn-Aussage später ist. Die Menschensohn-Aussage setzt den unüberwindlichen Widerstand Israels voraus. Der christologische Aufriß des MkEv. hat einen bestimmten Sinn: Mk 1,11; 9,7 ordnet die Himmelsstimme (Sohn, Erwählter) dem christologischen Kampf um Messias und Menschensohn vor: Der Sohn trägt messianische Züge und setzt sich im Kampf und Leiden als Menschensohn ein. Nur als der Sohn kann Jesus die Menschensohn-Aussage durchhalten.

γ) Es ist keine »gesunde historische Methode«, den Gebrauch des Ausdrucks »Menschensohn« Jesus abzusprechen und das hier entstehende Problem in die spätere Geschichte der Gemeinde zu verlegen (so GDalman, Die Worte Jesu, Bd. I,207). Der Ausdruck ist in der synopt. Tradition ausschließlich Selbstbezeichnung Jesu, aber weder Anrede noch Bekenntnis. Man wird auch sagen müssen, daß er weder Name noch Titel war, sondern Merkmal eines bestimmten eschatologischen Einsatzes. Es wird darum ratsam sein, nicht von den ausgesprochen apok. Weissagungen Jesu auszugehen, wie es jetzt weithin üblich ist, sondern von den präsentischen (ESchweizer, RLeivestad). Allerdings stellt sich dabei heraus, daß die Brücke zwischen den präsentischen und futurischen Aussagen schmal bleibt, aber sie ist doch da (Mk 8,38; Lk 12,8 par; s. u. 4a). Wichtig ist die Tatsache, daß der Leidensgang Jesu als Erhöhungsweg seine religionsgeschichtliche Entsprechung in der apok. Tradition hat: die richterliche Befugnis Abels (TestAbr 11; 13), die Erhöhung Henochs, die Entrückung des Elias und des Gottesknechtes von Jes 53 bieten reiches Material für eine Erwartung, auf dem Leidensweg von Gott erhöht zu werden (Lk 22,69). Auch das Melchisedek-Fragment weist in den gleichen Zusammenhang. Wichtig ist, daß Jesus dabei den Weg des Menschensohnes hinauf zum Hochbetagten (Dan 7,13) geht, nicht umgekehrt hinab vom Himmel her.

δ) Außerhalb der Evgg. begegnet der Begriff »Menschensohn« nur in Apg 7,56 (Stephanus) und im HebrEv 14 (Erscheinung vor Jakobus) sowie in der judenchristl. Jakobustradition des Hegesipp, während hier der Messiastitel nicht verwandt wird. Nach dem Bericht des Euseb (Hist. Eccl. II 23,8–18) antwortet Jakobus auf die Frage der Schriftgelehrten: »Was fragt ihr mich über den Menschensohn? Er sitzt im Himmel zur Rechten der großen Kraft und wird kommen auf den Wolken des Himmels.« Die Großneffen Jesu, Jakob und Zocher, Enkel des Judas, werden als Davididen und Christen ergriffen, vor den Kaiser Domitian geführt und gefragt, wo und wann Christus und sein Reich erscheine. Sie antworten, das Reich sei nicht welthaft noch irdisch, sondern himmlischer und engelgleicher Art und werde am Ende der Weltzeit entstehen, wenn er (= der Christus) in Herrlichkeit kommen, Lebende und Tote richten und jedem nach seinen Taten vergelten werde (Euseb, Hist. Eccl. III 20,4).

Damit ist die Berührung zum Melchisedek-Fragment und anderen urchristl. Traditionen gegeben, die die Beteiligung der Engel bzw. die enge Verbindung zwischen Christus, Menschensohn und Engelserscheinung herausstellen. Es ist durchaus möglich, daß in ebionitischen Kreisen der erhöhte Christus wie ein Engelwesen verehrt wurde (Epiphan. Haer. III 16,4: ὡς ἕνα τῶν ἀρχαγγέλων *[hōs*

hena tōn archangelōn, wie einer der Erzengel), daß aber dieser Zug keineswegs gnostisch verstanden werden muß.

Auch in der jüd. Polemik bleibt die Menschensohn-Aussage Jesu im Gedächtnis. Rabbi Abbahu (um 286 nChr) warnt: »Wenn jemand zu dir sagt: ich bin Gott, so lügt er; ich bin Menschensohn, so wird er es schließlich bereuen; ich fahre gen Himmel, so hat er es gesagt, wird es aber nicht ausführen« (jTaanit 65b). Hier wird für »Menschensohn« der hebr. Ausdruck *bæn 'ādām* in Anlehnung an Num 23,19 verwandt. Sicherlich bekämpft R. Abbahu die Jesustradition, indem er sie mit der Hybris des Königs von Babel gleichsetzt (Jes 14,13f); doch dürften seine Aussagen eine alte Jesusüberlieferung treffen, die den *bæn 'ādām* in johanneischer Ausprägung schilderte (Joh 3,13; 10,34–38).

2) Präsentische Aussagen in den synopt. Evangelien

a) Nach Mk 2,10 stellt Jesus die Behauptung auf, daß er als »Menschensohn« die Vollmacht habe, auf Erden Sünden zu vergeben (→ Vergebung). Jesus spricht betont von sich, nicht allg. vom Menschen; er handelt in einzigartiger Vollmacht in der eschatologischen Stunde. Das Wort »Menschensohn« soll nicht nur auf ihn hinweisen, sondern den Konflikt mit dem schriftgelehrten Gegner zuspitzen. An dieser Vollmacht gibt Jesus nach Mt 9,8 »den Menschen«, dh seiner Gemeinde Anteil. Der Stoff steht also auch in der Diskussion zwischen christl. Gemeinde und Judentum; fraglich ist, ob Jesus der Würde Gottes zu nahe tritt.

b) Nach Mt 11,18f stellt Jesus dem Kommen des Täufers das Kommen des »Menschensohnes« gegenüber: die beiden eschatologischen Zeugen Gottes treten verschieden auf; die Überlieferung von Q hält um so mehr an dem Auftreten des »Menschensohnes« (aram. *bar nāschā'*) fest, als der Kontext vom »Menschen, der ißt und Wein trinkt«, redet (Mt 11,19). Auch an dieser Stelle ist *bar nāschā'* nicht irgendein Mensch, der ißt und trinkt (RBultmann, Geschichte, 166), sondern der von Gott gesandte eschatologische Mensch, wobei urspr. das hinweisende, den Streit aufnehmende Wort »Menschensohn« unersetzlich ist. *bar nāschā'* war an dieser Stelle weder Titel noch Umschreibung, sondern Hinweis auf ein verhülltes eschatologisches Handeln Gottes, das sich im Konflikt mit der gegenwärtigen Generation abspielt.

c) Kompliziert ist der Sachverhalt in Mt 8,20, einem Wort, das ebenfalls der Q-Tradition angehört. Man hat es aus jüd. Spruchweisheit erklären wollen (das Schicksal des Menschen gegenüber den Tieren); wahrscheinlicher ist aber, daß der heimatlose »Menschensohn« Hinweis auf Jesus selbst ist, der zur → Nachfolge und zur Heimatlosigkeit des Jüngers Mut macht. Auch hier spiegelt sich das polemische Verhältnis zur Umgebung deutlich ab. Es geht dabei nicht um das Menschsein, sondern um das eschatologische Geschick, das den »Menschensohn« prägt. Es scheint, daß die ursprünglichen »Menschensohn«-Worte vor allem in die spätere Wirksamkeit Jesu gehören, in der die Aussichtslosigkeit des Weges stark heraustritt.

d) Einen besonderen Weg schlägt man ein, wenn man Mk 2,27f auf eine hebr. *bæn 'ādām*-Tradition zurückführt. Dann versteht man den Text als Hinweis auf die Schöpfungsgeschichte: »Der Sabbath wurde für Adam geschaffen, nicht Adam für den Sabbath; deshalb ist der *Sohn Adams* (*bæn 'ādām*) sogar Herr über den Sabbath«. Damit hätten wir eine rabb. Argumentation vor uns, die antiessenisch erscheint (vgl. Jub 2,18f: der Sabbath ist zuerst im Himmel gestiftet). Eine derartige Erklärung würde voraussetzen, daß die vorgegebene mündliche Tradition von den Evangelisten nicht mehr verstanden wurde (vgl. dazu RLeivestad, aaO, 76f). Gewöhnlich versteht man den Zusammenhang aus der späteren Sabbathdiskussion der Urgemeinde.

e) Auffallend ist die Mt-Fassung des einfacheren Mk-Textes in der Jesusfrage Mt 16,13: »Wer sagen die Menschen, daß der Menschensohn sei«. Die Stelle ist in der Geschichte der Forschung oft diskutiert worden; zT. hängt die Erklärung an dem Gesamtverständnis des den Mk-Text bewußt korrigierenden bzw. erläuternden Evangelisten. Daß Mt keine Gedankenlosigkeit zuzutrauen ist, muß vorausgesetzt werden. Es kann sein, daß hier das Wort »Menschensohn« eine reine Selbstbezeichnung geworden ist und den Charakter der eschatologischen Hinweisung verloren hat. Auf jeden Fall aber scheint diese Stelle einer Umschreibung für »Ich« bes. nahezukommen (vgl. dazu RLeivestad, aaO, 67–70).

3) Die Ansagen des Leidensweges (→ Leiden) des »Menschensohnes«

Auffallend ist, daß der Menschensohnbegriff fest in den allg. L e i d e n s a n k ü n d i -

gungen (Mk 8,31; 9,31; 10,33) bzw. in den eingeschobenen apok. klingenden Aussagen (Mk 9,12; Lk 17,25) zu Hause ist. Daß hier der »Menschensohn«-Begriff so fest verwurzelt ist, muß mit exegetischen Motiven des DtJes zusammenhängen (das »Lösegeld für Israel« Jes 43,3ff; das »Leben als Schuldopfer« Jes 53,10). Es muß vorausgesetzt werden, daß der »Menschensohn« sich gegen den Widerstand seines Volkes einsetzen muß. Es kann nicht zufällig sein, daß diese Überlieferung sich an die *bar nāschā'*-Bezeichnung anschließt (zur Weiterbildung von Ich-Aussagen vgl. CColpe, aaO, 446, Anm. 309).

Man wird zwischen kurzen, zweigliedrigen Fassungen und längeren, viergliedrigen zu unterscheiden haben. Das Problem, ob in diesen Zusammenhängen die auf die Passionsgeschichte zurückblickende Gemeinde lehrhaft entfaltet und eine apok. klingende »Menschensohn«-Titulatur auf eine ursprüngliche »Ich«-Aussage angewandt habe, muß in jedem einzelnen Fall literarkritisch durchgestanden werden. Aber auch das Verständnis des Leidens Jesu selbst wird in bes. Weise problematisch: wird Jesus überraschend, ohne Vorherwissen, in Jerusalem in Kampf und Leiden verstrickt, oder geht er in ein Leiden, das der Vater selbst ihm auferlegt hat? Im zweiten Fall muß der bevorstehende Kampf und das ihm auferlegte Leiden exegetisch begründet und in einen eigenen eschatologischen Entwurf eingeordnet sein. Versucht man, den zweiten Weg zu gehen, so führt er in Fragen der vorliterarischen Tradition und der rabb. bzw. apok. Überlieferung.

a) In Mk 9,31 liegt ein aram. bzw. hebr. Wortspiel vor (Menschensohn-Menschen), das durchaus auf Jesus selbst zurückgeführt werden kann. Altertümlich ist: Gott selbst überliefert ihn (*bar nāschā'*) in die Hände der Menschen (vgl. die Fassung desselben Logions in Lk 9,44). Vielleicht ist der kurze Text, der nur von der Überlieferung in die Hände der Menschen spricht (ohne Tötung) bes. bemerkenswert, doch haben wir es wahrscheinlich mit einer zweigliederigen Wendung zu tun: Gott überliefert ihn — die Menschen töten ihn.

b) In Mk 8,31; 9,12; Lk 17,25 wird ein anderes Menschensohnwort berichtet, das einmal den göttlichen Ratschluß (δεῖ *[dei]*, *muß*, Mk 8,31; Lk 17,25; Mk 9,11), zum anderen die Verbindung »vielfache Züchtigungen auf sich nehmen und verworfen werden« (und damit den Hinweis auf die »Bauleute« von Ps 118,22) in den Mittelpunkt stellt. Bemerkenswert erscheint die kurze Fassung von Lk 17,25 (»vielfach leiden und von diesem Geschlecht verworfen werden«). Neben dem »verworfen werden« hält sich das »für nichts achten«, das auf ältere Tradition zurückgeht (Mk 9,12). Das hier in Frage kommende, verschieden wiedergegebene Logion ist von der späteren Tradition, die die Gegner Jesu aufzählt, erweitert worden.

Der Weg des at. geprägten »Gerechten« (→ Gerechtigkeit II,2) bzw. »Knechtes Gottes« (Jes 53,8.10; Weish 2,17.20; Apg 3,13.26) ist nicht durch Leiden, sondern durch eine eschatologische Antwort Gottes zum Abschluß gebracht. Der Gerechte wird *aufgerichtet* (ἀναστῆναι *[anastænai]* Dtn 18,15) bzw. *erhöht* (ὑψωθῆναι *[hypsōthænai]* Jes 52,13). Um Jesus zu verstehen, wird man so weit wie möglich nach hebr. bzw. aram. Äquivalenten suchen müssen. Die heutigen Texte sind weiter interpretiert worden.

c) Unter den ankündigenden Leidensweissagungen spielen Lk 22,21—23.48 eine bes. Rolle. In beiden Fällen ist eine alte aram. bzw. hebr. Fassung anzunehmen, die den Verrat durch den Tischgenossen bzw. durch den »Freund« hervorhebt. Die Umschreibung »Menschensohn« gibt diesen Worten einen feierlichen, unterstreichenden Akzent; doch besteht die Möglichkeit, daß hier ein ursprüngliches »Ich« verdrängt wurde (vgl. jedoch das Wortspiel: Menschensohn-Mensch). Die tiefste Erniedrigung, die auf dem Gebiet menschlichen Vertrauens und menschlicher Freundschaft möglich ist, wird in diesen besonderen Worten angedeutet.

d) Die Erklärung des Einzelspruches Mk 10,45 hat das enge Verhältnis zu Lk 22,27 zu berücksichtigen; RBultmann (Geschichte, 154) beurteilt Mk 10,45 als sekundär (»hell.-christl. Erlösungslehre«). Das »Dienen« Jesu (→ Dienen, Art. διακονέω III,2) steht auf jeden Fall im Vordergrund und soll auch die Nachfolge des Jüngers bestimmen. Der markinische Zusatz von der Hingabe des gerechten Lebens zur Auslösung schuldverfallenen Lebens dürfte aus alter palästinischer Überlieferung kommen und auf den Leidensweg des »Men-

schensohnes« zurückweisen, die Verbindung der beiden Elemente des »Dienens« und der Hingabe des Lebens aus der Nachfolgetradition stammen (vgl. CColpe, aaO, 458). Vorbild ist Gott, der selber seinem Volk dient, statt sich dienen zu lassen (Jes 43,22–24); die Beziehung auf den Gottesknecht, der sein Leben in den Tod hingegeben hat (Jes 53,12), sollte nicht geleugnet werden.

e) Allg. nimmt man an, daß der »Menschensohn«-Begriff in den Leidensansagen Jesu sekundär ist; dann würde sich nachträglich der Gedanke der messianischen Bedeutung des Leidens in früheres Jesusmaterial eingeschoben haben (so auch CColpe, aaO, 447). Doch bleibt die Frage offen, ob nicht das Wortspiel »Menschensohn«-Menschen (zB Mk 9,31; Lk 22,22) auf eine aram. Urschicht zurückweist (CColpe, aaO, 447, Anm. 309). Kann die Leidensansage Jesu ausgesprochen eschatologischen Charakter gehabt haben, ist auch eine entsprechende »Menschensohn«-Hinweisung Jesu nicht ausgeschlossen.

4) Die Wiederaufnahme der apokalyptischen »Menschensohn«-Tradition

a) In gewisser Weise könnte die Unterscheidung zwischen dem sich selbst herausstellenden »Ich« und dem korrespondierenden apok. »Menschensohn« in Lk 12,8–9; Mt 10, 32–33 (= Q) und Mk 8,38 eine Brücke zwischen den präsentischen und futurischen Aussagen bilden. Vorausgesetzt ist die Bildung einer Gemeinschaft, die unter das prophetische Gesetz der Nachfolge gestellt wird. Das irdische Geschehen ist schicksalhaft für die eschatologische Zukunft des Bekennenden und Verleugnenden. Der »Menschensohn« ist eine futurische Größe, die als bekannt vorausgesetzt wird. Nimmt man Echtheit dieses Logions an, dann geht die Jüngerschar einer eschatologischen Bedrängnis entgegen, die äußerste Standhaftigkeit erfordert. Jesus nimmt selbst an dieser Drangsal teil und stellt jeden einzelnen Jünger vor die Entscheidung. Unechtheit könnte aus der Tatsache gefolgert werden, daß hier auf die nachösterliche Situation der Gemeinde angespielt wird; EKäsemann denkt an einen »Satz heiligen Rechtes«, wie er von urchristl. Propheten im Zusammenhang mit der Aufrichtung des eschatologischen ius talionis formuliert werden konnte (Ex. Vers. u. Bes. II, 1964, 69–82).

Sowohl Aufbau und Stil des Q-Logions (antithetischer Parallelismus) weisen auf eine aram. bzw. hebr. Vorlage. Durch die Analyse von JJeremias und CColpe wird darauf hingewiesen, daß Mt 10,32f den bezeugenden »Menschensohn« nicht hat, was deshalb auffallend ist, weil Mt gewöhnlich den »Menschensohn«-Titel nicht streicht, sondern eher die Neigung hat, ihn zu vermehren. Vorgeschlagen wird deshalb eine alte Vorlage: »Jeder, der sich zu mir bekennt vor den Menschen, zu dem wird man sich bekennen vor . . . Wer aber verleugnet vor den Menschen, der wird gleichfalls verleugnet vor . . .« Welche Bezeichnung der göttlichen Gerichtsinstanz urspr. gegeben wurde, läßt sich nicht mehr ermitteln (CColpe, aaO, 444, Anm. 299). Die Tatsache, daß – abgesehen vom Mt-Text – die übrige Überlieferung so stark zwischen Jesus und dem »Menschensohn« unterscheidet, ohne daß ein Ausgleich vorgenommen wird, macht allerdings an dieser Stelle gegen den Lösungsversuch von JJeremias und CColpe kritisch. Gemeint ist jedenfalls, daß mit dem Anbruch der eschatologischen Wende Jesus selbst in den Menschensohn verwandelt wird. Jesus tritt nach der Q-Fassung als eschatologischer Zeuge und Bürge auf (anders die Mk-Fassung). Daß der futurische »Menschensohn« eschatologischer Bürge und Zeuge, nicht Richter ist, dürfte auffallend sein. Der Versuch RBultmanns, zwischen Jesus und dem zukünftigen »Menschensohn« als einer anderen eschatologischen Gestalt zu unterscheiden, ist zum Scheitern verurteilt (Geschichte, 117). In der Auseinandersetzung um das Verständnis von Mt 10,32f; Lk 12,8f fällt auch die Entscheidung, ob das literarkritische Verfahren (JJeremias, CColpe) in allen Fällen empfehlenswert ist. RLeivestad (aaO, 83) urteilt: Lk 12,8f kommt der Urform am nächsten.

b) Umkämpft ist das Jesuslogion aus dem Sondergut des ersten Ev.s: »Wenn sie euch aus einer Stadt verjagen, so fliehet in eine andere; denn wahrlich, ich sage euch, ihr werdet nicht fertig werden mit den Städten Israels, bis der Menschensohn kommt« (Mt 10,23).

Das Logion, das eng zu Mt 10,5.6 gehört, spricht von einer Verfolgung der Boten Jesu im Raum Palästinas. Die Situation ist nicht mehr die der gastlichen Aufnahme und der Freude über die Botschaft, sondern die der Diffamierung und Verfolgung. Immerhin soll aber die Mission auf die Städte Israels beschränkt bleiben, eine Mission unter hell. Siedlungen ist nicht vorgesehen. JJeremias (Jesu Verheißung für die Völker, 1959², 17f) hebt die altertümliche Fassung des singulär überlieferten

Wortes heraus: altes Amen-Wort, Widerspruch zur universalistischen Haltung des Mt, unerfüllte Weissagung. Das Wort rechnet damit, daß die Verkündigung in Israel bei der Parusie (→ Gegenwart, Wiederkunft) noch nicht abgeschlossen sein werde. Anders PVielhauer (Aufsätze zum NT, 1965, 64): das Wort ist der Spruch eines urchristl. Propheten, das im Namen des Erhöhten gesprochen wird. Es soll Trost für die Zeit eschatologischer Verfolgung spenden.

c) Das Logion Lk 18,8 (vorlukanisches Gut) schließt ein Gleichnis ab und fragt: »Aber wird der Menschensohn die Treue auf der Erde finden, wenn er kommt?« Es ist vom Kommen des »Menschensohnes« die Rede, der danach fragt, ob der mit den Seinen geschlossene Bund in Treue, Eintracht und Demut (vgl. 1QS 5,3) bewahrt wird. Vielleicht ist auch daran zu denken, daß Abraham nach einer Überlieferung die Sünden auf Erden sieht, richterliche Gewalt hat, sie aber nicht ausüben darf, um die Schöpfung nicht zu verderben (vgl. TestAbr 12). Es scheint so, daß nach einer jüd. Auffassung jede Generation einen »Gerechten« hat, der über sie eine Entscheidung fällt.

Vgl. auch zu dieser Stelle Gn r. 44 zu Gen 15,1. »Da sprach Gott zu ihm: Von Noah habe ich keine frommen Beschützer erstehen lassen, wohl aber werde ich solche von dir erstehen lassen, und nicht nur das, selbst wenn deine Kinder in Sünden und schlechte Taten geraten, so werde ich einen Gerechten unter ihnen ausersehen, der über sie eine Entscheidung herbeiführt, denn er wird zu der strengen Gerechtigkeit sagen: Genug! Ich nehme ihn von der Welt, und er leistet (durch seinen Tod) Sühne für sie«. Es gab also eine Tradition, nach der ein Gerechter bestimmt wird, richterliche Entscheidungen zu vollziehen. Er begrenzt die strenge Gerechtigkeit. Gott nimmt ihn von der Welt, und er leistet so durch seinen Tod Sühne für die Menschen.

Vielleicht darf man an die Nähe zum Gleichnis Lk 12,36 erinnern: wenn der Herr kommt und anklopft, will er die Knechte wachend finden. Tatsache ist, daß in den futurischen Aussagen des Lk-Ev. der »Menschensohn« eine eigene feste Prägung hat. RLeivestad (aaO, 89) stellt fest: »Das Problem in Lk 18,8b ist jedenfalls nicht der Gebrauch des Menschensohnnamens, sondern der eigenartige Pessimismus, der uns sowohl mit der Verkündigung Jesu wie mit der Anschauung des Lk unvereinbar erscheint. Es ist vielleicht der rätselhafteste Spruch in der ganzen Überlieferung«.

d) Auch die paränetische Mahnung Lk 21,36 (»Seid aber zu jeder Zeit wachsam und bittet, daß ihr die Kraft erhaltet, allem, was kommen wird, zu entfliehen und hinzutreten vor den ›Menschensohn‹«) setzt wohl eine alte semitische Grundform voraus. Der »Menschensohn« ist in dieser Paränese eine eschatologische Gestalt, die richterliche Vollmacht hat. Sicherlich kann jesuanisches Gut in Lk 18,8 und 21,36 enthalten sein, doch stehen Lk 18,8; 21,36 in einer fast »henochitisch« verfaßten Gemeindetradition.

In Lk 21,36 ist κατισχύσητε *[katis·chysæte]*, »daß ihr die *Kraft erhaltet*«, dem semitischen Denken näher als das gut bezeugte, aber sekundäre καταξιώθητε *[kataxiōthæte]*, »daß ihr *für würdig erfunden werdet*«. κατισχύειν *[katis·chyein]*, *Kraft haben*, hat im Umsetzungsprozeß aus dem Hebr. eine alte Tradition (anders καταξιοῦν *[kataxioun]*, *würdig* oder *wert achten*. Vgl. dazu Redpath Konkordanz II,751).

e) Im Rahmen dieser von Lukas erhaltenen älteren »Menschensohn«-Überlieferung, in der Dan nicht aufgenommen wird, steht dann auch das Jesuswort im Prozeß: »Von jetzt ab wird der Menschensohn zur Rechten der Kraft sitzen« (Lk 22,69). Hier könnte der alte *bar nāschā'*-Sprachgebrauch Jesu noch einmal geballte Kraft haben. »Dieser Mann«, der im apok. Einsatz steht, wird wie die Gerechten des Alten Bundes (Abel, Henoch, Noah, Abraham, Melchisedek) zu Gott erhöht werden. Er ist der Gerechte der Endzeit und schließt die Reihe der Zeugen ab (vgl. Gn r. 44; TestAbr). Die danielische Anspielung (Mk 14,62 = Dan 7,13) fehlt bezeichnenderweise. Hier ist Lukas ursprünglicher!

Man achte auf die markinische Bewegung (Sitzen und Kommen des Menschensohnes). Lk 22,69 betont dagegen das Sitzen, das aus dem Kommen und Geführtwerden zum Hochbetagten entsteht. Richtig urteilt CColpe (aaO, 439): »Die Echtheit von Lk 22,69 läßt sich nur mit Hilfe des Zweifels an der Historizität der gesamten Gerichtsszene bestreiten«.

f) Die Auseinandersetzung über den historischen Einsatz des lukanischen Sondergutes ist noch nicht ausgetragen (JJeremias, PVielhauer). Zweierlei steht jedoch angesichts des synopt. Materials fest: 1) Man darf den »Menschensohn«-Begriff nicht zu eng christologisch interpretieren; er steht vielmehr im Dienst der Aufrichtung der eschatologischen Gerechtig-

keit (vgl. die jüd. Parallelen Gn r. 44 und TestAbr). 2) Urchristl. Lehrer und Propheten haben verschiedene Entwürfe ausgearbeitet, in denen der »Menschensohn« eine Rolle spielt. Dabei ist Dan 7 keineswegs allein ausschlaggebend gewesen; das lukanische Sondergut hat einen anderen Einsatz.

5) Johanneische Tradition (4. Evangelium)

a) Die spätere Zeit ist dadurch gekennzeichnet, daß die durch Lehrer und Propheten geschaffenen neuen Entwürfe von der selbstverständlichen Gewißheit ausgehen, daß Jesus der in den alten Traditionen angedeutete apok. »Menschensohn« ist (Offb 1,13: der »Menschensohn«-Ähnliche; vgl. Dan 7,13; 10,5f) und daß das christologische Bekenntnis das Recht habe, die Selbstaussage Jesu neu zu interpretieren (JohEv.). Diese Entwicklung darf nicht nur ideologisch verstanden werden, sondern ist die Folge schwerer inner- und außerkirchlicher Kämpfe. Es bleibt also auch die Frage offen, ob judenchristl. Strömungen besser die Tradition bewahrt haben als etwa heidenchristl. bzw. wo judenchristl. Gut heidenchristl. interpretiert wurde. In diese Fragestellung gehört vor allem das 4. Ev., das altes judenchristl. Gut in ein neues hell. Kerygma umgestaltet bzw. einfügt. Ausgangspunkt ist hier der vom Himmel kommende »Gesandte«, der sowohl als »Sohn« wie auch als »Menschensohn« anstelle Gottes steht.

Traditionsmäßig nimmt Joh 13,16.20 jüd. und synopt. Gut auf. Es geht um die Durchführung des von Gott kommenden Auftrages. Selbst das Jesus zugebilligte Prädikat »Sohn Gottes« wird dadurch gegen Lästerung abgeschirmt, daß auf die at. Auftrag-Tradition hingewiesen wird (Ps 82,1ff: »Schafft Recht dem Geringen und Waisen, helft dem Elenden und Armen zum Recht«. V. 6: »Zwar sprach ich: Götter seid ihr und Söhne des Allerhöchsten insgesamt, aber sterben müßt ihr wie einfache Leute«; vgl. auch 11QMelch und Joh 10,33–36).

b) Der Begriff des »Menschensohnes« hat apok. Elemente in sich, ist aber selbst k e r y g m a t i s c h u m g e p r ä g t. Der Auftrag Gottes bestimmt sein »Herabsteigen« und »Aufsteigen« (Joh 3,13.31; 6,62). Die Sendung bestimmt den »Weg« und ist das Schicksal dessen, der im Auftrag des Sendenden diesen Weg geht und andere Menschen auf diesen Weg mitnimmt. Die Apokalyptiker sprechen von Himmelsreisen, die Gnostiker vom Aufstieg in die Himmelswelt; für Johannes dagegen ist entscheidend, wer das wahre Zeugnis gibt, wer in Wahrheit legitimiert ist, Botschaft zu geben, wer die Vollmacht hat, zu Gott erhöht zu werden (→ Höhe, Tiefe Art. ὑψόω III). Bestimmte Fragestellungen erinnern an Apokalyptik und Gnosis (→ Erkenntnis, Art. γινώσκω I), doch sucht das johanneische Kerygma seinen eigenen Weg. Das »Aufsteigen« entspricht dem Erhöht-werden, das »Herabsteigen« der Fleischwerdung (vgl. Joh 3,13 mit 3,14 und 1,14). Die Entwürfe sind verschiedenen Ursprungs. Die Aussage Joh 3,14 ist älter: der Gottesknecht wird nach Jes 52,13 aus dem Stand der Niedrigkeit in den der Erhöhung gebracht werden. Die Fleischwerdung, das Gekommensein Jesu ins Fleisch, das Kommen ins Fleisch (1Joh 4,1–3; 2Joh 7) sind antignostische Bekenntnisaussagen, die die Einzigartigkeit der Sendung Jesu betont theol. beschreiben.

Der johanneische »Menschensohn«-Begriff erweist sich damit als theol. Selbstzeugnis Jesu. Wir stehen in der Sprache und Denkform des Mythos wie in Apokalyptik und Gnosis, aber der Mythos umschreibt jetzt die kosmische Bedeutung des Bekenntnisses, dh es kommt auf die kosmologischen und soteriologischen Funktionen des Bekenntnisses an (vgl. dazu RBultmann, KEK II, 1952[12], 10).

Altertümlich judenchristl. klingt die Weissagung Joh 1,51, die an die Jakobgeschichte anknüpft (Gen 28,10–17). In der rabb. Tradition wird die Wendung »die Engel Gottes stiegen auf ihr hinauf und herab« entweder auf die Leiter oder auf Jakob selbst bezogen. Jetzt ist der »Menschensohn« anstelle der Leiter bzw. Jakobs eingesetzt. Gn r. 68,18 denkt an die Verbindung zwischen dem irdischen Jakob-Israel und seinem himmlischen »Urbild«. Man wird daher annehmen dürfen, daß für Johannes hier der »Menschensohn« an die Stelle Jakobs tritt: entweder wird Jakob zum eschatologischen Hinweis auf den »Menschensohn« oder der »Menschensohn« ist mit dem wahren Israel identisch. Offenbar schließt der »Menschensohn« heilsgeschichtlich das irdische Israel ein und tritt jetzt

an seine Stelle (vgl. zu dieser Diskussion RBultmann, aaO, 74ff). Gnostische Motive (zB Kommunikation mit dem himmlischen »Urbild«) liegen diesem vorjohanneischen Stoff fern.

c) Nach Joh 5,27 gab der Vater dem Sohn die Vollmacht, das Gericht zu vollziehen, weil er »Mensch« bzw. »Menschensohn« (*bar nascha*) ist (υἱὸς ἀνθρώπου *[hyios anthrōpou]* hier ohne Artikel). Die Frage bleibt offen, ob an dieser Stelle das bes. Menschsein Jesu oder die Würde von Dan 7,10.14 gemeint ist.

Wahrscheinlich berührt sich TestAbr (Rezension A, Kap. 13) mit diesem Stoff. Hier wird ausdrücklich bestritten, daß Gott selbst richtet, weil Mensch von Mensch gerichtet werden soll. Es liegt die Vorstellung zugrunde, daß bestimmte Gerechte auserwählt sind, die Menschen zu richten (hier Abel). Der Gedanke, daß an dieser Stelle urspr. vom »Sohn« die Rede war, ist ebenso abzulehnen wie die Umkehrung, daß TestAbr von Joh 5 beeinflußt sei (so RBultmann, aaO, 196, Anm. 8). Die Sohn-Tradition, die zur Heilsverkündigung gehört, steht zu Joh 5,27 in ausdrücklicher Spannung. Gnostische Motive liegen hier nicht vor. Sicher ist die längere Rezension A von TestAbr judenchristl., doch hat sie Joh gegenüber älteres Material.

d) Der himmlische Gesandte stammt bei Joh nicht aus der Gnosis, obwohl auch die Gnosis den Gesandten kennt, sondern aus dem Bekenntnis zu Jesus als dem eschatologischen Gegenbild des Moses (Num 16,28; Joh 17,3; vgl. dazu RBultmann, aaO, 30, Anm. 2; 378). Es geht zunächst um den Auftrag und den Vollmachtsgedanken, nicht um den Offenbarungsgedanken (gegen RBultmann, aaO, 378). Als der vom Himmel Kommende überbietet er Moses (Joh 1,17; 5,45). Moses war es, der aufstieg und herabstieg, als er vom Sinai kam (Ex 24,12: »Steige herauf!«; Ex 34,29: »Als Moses vom Berg herabstieg . . .«). Jesus ist in anderem Sinne aufgestiegen und herabgestiegen, hat daher eine andere Herrlichkeit an sich getragen als Moses. Die Antithese Moses-Jesus trägt den Kampf um das Heil im antirabb. Sinn in sich.

Deutlich wird dies bes. in der Himmelsbrotrede Joh 6. Sie enthält drei Menschensohnworte, die den stufenweisen Aufbau des Ganzen deutlich machen: V. 27.53.62; dagegen tritt in V. 27b die ausdrückliche Legitimierung des Menschensohnes. Der dualistische Ansatz: »himmlisch-irdisch« bzw. »unvergänglich – zum Verderben bestimmt« wirkt auf die Gestalt des Gesandten und seine Gabe ein. Nach RBultmann (aaO, 133) stammt der johanneische Dualismus aus der Gnosis: nur das, was die göttliche Offenbarung schenkt, hat den Charakter des Eigentlichen, des Echten, des Wahren. An diesem Punkt vollzieht sich ein Umbruch im eschatologischen Denken: die zeitliche Gegenüberstellung von Moses und Christus nimmt eine neue Qualifizierung in sich auf, in die auch der Menschensohnbegriff hineingezogen wird: Er gibt die bleibende Speise zum ewigen Leben. Wahrscheinlich ist für Joh die Speise bleibend und zum Leben führend, die dem Auftrag Jesu gemäß ist. Wahr ist, was der Botschaft entspricht. Auch an diesem Punkt haben wir es äußerlich mit hell. Gut zu tun, das in jüd. Denken zurückweist. Wahr bleibt das, was die Zuverlässigkeit und Treue umfaßt.

e) Durch das »Ich bin« präsentiert sich der himmlische Gesandte nach dem Vorbild der at. Gottesrede (vgl. Jes 43,25: »Ich, ich bin es, der deine Übertretung tilgt um meinetwillen und der deiner Sünden nicht mehr gedenken will«). Als Stellvertreter Gottes nimmt der Menschensohn *'ælohîm*-Qualität an (→ Gott II). Sein Weg ist heilsgeschichtlich im ausschließlichen Sinn: stufenweise wird man die Wahrheit erkennen (Joh 3,14; 8,28; 12,23; 13,31). Dieser Prozeß, der auf Geschichte gegründet ist, aber aufs neue Geschichte schafft, hängt am Menschensohnbegriff. Für den Unglauben scheinen bleibende Messianität und Erhöhung des Menschensohnes einander auszuschließen (12,34). Die aram. Urform (*isthalaq*) von ὑψωθῆναι *[hypsōthænai]*, *erhöht werden*, schließt im Erhöhtwerden den Fortgang ein (Torrey, JBL 51, 1932, 320ff; RBultmann, aaO, 269f). Joh weiß dagegen, daß das »Bleibende« und der heilsgeschichtliche Prozeß sich nicht ausschließen, sondern im Gegenteil einander voraussetzen.

6) Das Verständnis des »Menschensohnes« in der übrigen nt. Literatur

a) In der paulinischen Tradition finden sich Vorstellungen vom »himmlischen Menschen« in ausgesprochener Antitypik zum »irdischen« (1Kor 15,47f) oder exegetisch vom »letzten Adam« gegenüber dem »ersten Menschen« (1Kor 15,45). Hier wird vielleicht ein urspr. apok.-zeitliches Element, wie es im »Menschensohn« zu finden war, in die

Struktur einer Anthropos-Heilslehre umgebildet. Spuren älterer apok. »Menschensohn«-Tradition könnte man auch in der Verwendung von Ps 8,7 in 1Kor 15,27 wiederfinden. Doch ist bemerkenswert, daß Paulus in seiner hell. Umwelt den apok. Begriff meidet. Ihn treibt vielmehr der Einsatz der neuen Menschheit im Heilsgeschehen im Gegensatz zu Sünde und Tod (vgl. auch Röm 5,12–21). Das Geschichtsverständnis nimmt allerdings metaphysisch-ontische Züge auf.

b) Hebräer 2,6 verwendet Ps 8,5–7 zum Zeugnis dafür, daß »Mensch« und »Menschensohn« heilsgeschichtlich einen Prozeß durchlaufen müssen, ehe ihnen die zukünftige Welt untertan werden kann. Der Zusammenhang von »Mensch« und »Menschensohn« wird exegetisch vorausgesetzt und dann durch die einzelnen Stadien der Geschichte Jesu aufgewiesen, wobei ausdrücklich betont wird, daß das Endziel noch nicht erreicht ist (V. 8). Der »Menschensohn« schließt hier wie auch in Joh 1,51 den Kreis der Glaubenden ein. Die Antithese gegen die Engelmächte dürfte gegen ein ebionitisches Judenchristentum gerichtet sein, in dem Engellehre eine wichtige Rolle spielt (vgl. 1,i,δ).

Hebr hat als erster Zeuge die Verbindung zwischen Jesus Christus und den Engelmächten, die schon in der Apokalyptik vorgebildet war, gelöst: der »Menschensohn« und die »Menschheit« stehen heilsgeschichtlich in einem anderen Rang als die Engel. In diesem Sinn ist problemgeschichtlich Hebr 2,5ff von bes. Wichtigkeit. Aber auch Ps 8,6–8 empfängt neues Licht: »Was im AT eine durch Gottes Schöpfermacht begrenzte Hoheitsaussage über den kreatürlichen Menschen war, wird hier zu einer Herrlichkeitsaussage, die paradox auf einen Erniedrigten angewandt wird« (CColpe, 468).

c) In den Gerichts- und Parusie-Aussagen des LkEv. hat der »Menschensohn« einen festen Platz, doch fehlt er in den entsprechenden Aussagen in der Apostelgeschichte (RLeivestad, 88). Um so auffallender ist das Zeugnis des Stephanus in Apg 7,56 vom »Menschensohn«, der zur Rechten Gottes steht (nicht sitzt). Hier schlägt sich eine vorlukanische Überlieferung nieder, und es zeigt sich deutlich, daß auch in hell. Kreisen der Begriff »Menschensohn« im apok. Sinn verstanden wurde.

Vier Möglichkeiten hat die Erklärung von Apg 7,56: 1) Jesus hat sich zur Aufnahme des Stephanus in die himmlische Herrlichkeit erhoben. 2) Jesus hat sich erhoben, um sein messianisches Erbe anzutreten. 3) Urspr. wurde Jesus (ebenso wie die Engel) als vor Gott stehend gedacht. 4) Jesus erhebt sich, wie Gott sich erhebt, um sich gegen seine Feinde zu stellen (Jes 14,22; Ps 3,8; 7,7). Im letzten Fall würde die alte polemische Tradition noch einmal ganz deutlich heraustreten (zum Ganzen vgl. CColpe, 445f, der auch auf das samaritanische Gottesprädikat »stehend« hinweist; zur samaritanischen Liturgie vgl. MHeidenheim, Die samaritanische Liturgie, Bibliotheca Samaritana II, 1888, XXXVII und AECowley, The Samaritan Liturgy I, 1909, 54,15). Solange der samaritanisch bestimmte Einfluß auf das NT nicht abgegrenzt ist, kann man noch nicht von einer »fünften« Möglichkeit der exegetischen Erklärung von Apg 7,56 sprechen (zum Ganzen vgl. EHaenchen, KEK III, 1965[5], 243, Anm. 2).

d) Der Sprachgebrauch von Offenbarung 1,13; 14,14 zeigt seine Nähe zu Dan 7,13. In beiden Stellen ist vom »Menschensohn-Ähnlichen« die Rede (gegen WBousset, KEK XVI, 1906[6], 194). In der Anschauung der beiden Stellen wandelt (»mitten unter den Leuchtern«) oder »sitzt« der Menschensohn auf den Wolken des Himmels. Man achte auf die von den Evgg. abweichende Artikellosigkeit, die offenbar unmittelbar den Text von Dan 7,13 aufnimmt: Der apok. »Menschensohn« ist der auf Dan 7,13 zurückgehende, aber verherrlichte Herrscher und Richter. Er ist durchaus engelartig (Dan 10,5 = Offb 1,13; 14,15: »ein anderer Engel« neben 14,14). Vielleicht ist hier eine alte aram. bzw. hebr. Tradition zu finden, die der Seher festhält. Die eigentliche Christologie der Offb ist mehr vom Bild des »Lammes« oder des »Wortes Gottes« her aufgebaut; doch befinden wir uns damit in einer anderen, jüngeren Schicht der Überlieferung.

ELohmeyer (HNT 16, 1953[3], 127) urteilt allerdings: »Diese Bezeichnung (Menschensohn) ist also nicht dem letzten und tiefsten Wesen des Trägers angemessen«. Damit wird aber die Bedeutung des Begriffes für die Offb unterschätzt.

7) Apokalyptische Spezifika sind die Formeln »die Tage des Menschensohnes« (Lk 17,22) und »das Zeichen des Menschensohnes« (Mt 24,30):

a) In Lk 17,22 begegnet die Wendung: »die Tage des Menschensohnes« (bzw. der Sing. in 17,24). Gemeint ist die Heilszeit, die die eschatologische Heilsgemeinde bringt (Lk 21,28; vgl. äthHen 51,2). Die Heilszeit setzt allerdings als Gerichtstag für die Völker ein, entsprechend den Katastrophen »der Tage Noahs« und der »Tage Lots« (Lk 17,26f). Der Menschensohn steht auf der Seite der Gerechten und bringt als Messias die Rettung der Heilsgemeinde. Der alte Text hat eine Nebenform im ThomasEv, Logion 89: »Viele Male wünscht ihr, diese Worte zu hören, diese, die ich euch sage, und ihr habt niemand sonst, von dem ihr sie hört. Es werden Tage kommen, da ihr mich suchen und nicht finden werdet.« RLeivestad (aaO, 87) rechnet mit einer Verschiebung des Sinnes: »Kann man sich nicht vorstellen, daß Jesus seine eigene Lebenszeit mit den Tagen vor der Sintflut verglichen hat? Die Tage des Menschensohnes waren die Tage, da Jesus mit geringem Erfolg die Menschen zur Buße vor dem letzten Gericht aufrief. Es ist eigentlich ein Mißverständnis, das die Tage des Menschensohnes mit dem Tag des Menschensohnes gleichgestellt hat.«

b) In Mt 24,30 findet sich als proleptisches Vorzeichen bzw. als Umschreibung der Ankunft des Menschensohnes die Lichterscheinung: »Und dann wird das Zeichen des Menschensohnes am Himmel erscheinen«. Die apok. Lichterscheinung hängt urspr. mit der Weissagung Jes 60,1 zusammen; sie wird in Pesiktr 36 (162a) auf den König Messias gedeutet, der auf dem Dach des Heiligtums steht. Entsprechend deutet Mt 24,30 das Zeichen des Menschensohnes als ein Geschehnis am himmlischen Heiligtum. Spuren derselben Tradition finden sich auch bei Jos. Bell. 6,290. Man könnte sogar den Versuch machen, die Geschichte dieser Tradition festzulegen: Mt 24,30 wird in Did 16,6 (»Zeichen der Ausbreitung am Himmel«) und PetrEv 10,39 wieder aufgenommen (vgl. St.-B. I,954; WGrundmann, ThHK I, 1968, 507ff). Wahrscheinlich ist in der hebr. Vorlage urspr. an die Schechina Gottes gedacht, die die Erscheinung des Messias nach Jes 60,1 vorbereitet. Der Weg der Vorlage zum heutigen Text des Mt muß verschiedene Stufen durchlaufen haben (anders die Auslegung von CColpe, aaO, 464, Anm. 412: »Der Spruch vom Zeichen des Menschensohnes 24,30a soll in seiner Stellung vor V. 30b wohl das Richteramt Christi zum Ausdruck bringen, das aus seinem Kommen in Herrlichkeit für den christl. Leser nicht mehr eindeutig genug hervorgeht«).

O. Michel

υἱὸς τοῦ θεοῦ

υἱὸς τοῦ θεοῦ *(hyios tou theou)* Sohn Gottes

I 1) Im klassischen Griechisch ist υἱός *(hyios)* von Anfang an der *Sohn* (neben παῖς *(pais)*) im Sinn der Erb- und Geschlechterfolge; παῖς *(pais)* als *Kind* ist der weitere Begriff, kann aber auch die Bedeutung *Sklave* annehmen (→ Art. παῖς θεοῦ). In Gen.verbindungen wird (schon bei Hom. Il. 5,683; Od. 11,568) von »Söhnen des Zeus« und anderer Götter gesprochen; auch sind gelegentlich die Angehörigen eines Volkes (der Achäer bzw. der Troer) mit einer entsprechenden Gen.verbindung gemeint (Il. 1,162). In der alten griech. Mythologie erscheint die Götterwelt wie eine große Familie. Zeus ist »Vater der Menschen und Götter« (Il. 1,544). Es scheint selbstverständlich, daß Götter mit menschlichen Frauen verkehren und Kinder zeugen. Vor allem spielt das Schicksal des Herakles eine Rolle, weil er die Mühen des Menschseins auf sich nehmen mußte, ehe er als Sohn des Zeus in die Götterwelt aufgenommen wurde. Später hat Epict. über dies besondere Vater-Sohn-Verhältnis zwischen Zeus und Herakles nachgedacht: Herakles hielt Zeus nicht nur für seinen Vater, den er auch so nannte und nach dem er sich in seinem Handeln richtete, sondern wußte auch, daß er der Vater der Menschen sei (Diss. II,16,44; III,24,14–16).

2) Im Hellenismus ist der ägypt. Herrscherkult mit seiner Auswirkung auf Alexander d. Gr. von ausschlaggebender Bedeutung geworden. Alexander wurde in der libyschen Wüste als »Sohn des Ammon« (nach griech. Auffassung »des Zeus«) begrüßt (Callisthenes Frg. 14a in FGH IIb,645). So ist das Jahr 331 vChr für die bes. Ausprägung der Herrschaft Alexanders wichtig. Im Bewußtsein der Nachfolger blieb die Erinnerung an den vergöttlichten Alexander bewahrt. Die griech. Form des Herrschertitels wird vor allem von den Ptolemäern beansprucht (Inschr. v. Rosette bei Ditt. Or. I 90: Dekret der Priester zu Ehren des Ptolemäus Epiphanes). In der röm. Kaiserzeit breitet sich der Gottessohngedanke über die gesamte damalige Welt aus, aber auf der Basis des röm. Staatsdenkens. Nachdem 42 vChr der ermordete Caesar zum »Divus«, zum »Göttlichen«, erklärt worden war, ergab sich für Octavian auf Grund der Adoption im Jahre 45 vChr, daß er »Divi filius«, »Sohn des Göttlichen«, war. Diese Benennung setzte sich langsam durch und wurde der Bestandteil des Namens, der die genealogische Kontinuität kennzeichnete. Das ist bei allen Kaisern so geblieben, zB als offizieller Name des Septimius Severus 195 nChr, wo das »Divi filius« 6mal vorkommt (vgl. Pauly Wissowa RE II Bd. 2, 1923², 1943). In der griech. Welt wird »Divi filius« mit der Formel θεοῦ υἱός *(theou hyios)* ausgedrückt. Die hell. Formel der mythischen Gottessohnschaft bewirkt aber nicht etwa die Göttlichkeit der röm. Kaiser – denn diese stammt aus röm. Denken –,

sondern macht sie nur dem griech. Osten verständlich und akzeptabel. Die Durchsetzung dieser röm. Legitimation im Osten muß also in der nt. Zeit selbstverständlich sein (LvO, 295).

3) Besondere Berufsgruppen rühmten sich der Zugehörigkeit zu »ihrem Gott« und konnten sich demgemäß υἱοί *[hyioi]*, *Söhne*, bzw. παῖδες τοῦ θεοῦ *[paides tou theou]*, *Kinder des Gottes*, nennen (zB Ärzte als »Söhne des Gottes« Asklepios; Ditt. Syll. III 1169,12.40). In der Stoa liegt der Gedanke der Gotteskindschaft im Sinn der Verwandtschaft der Götter und Menschen deshalb bes. nahe, weil es ihr um die letzte Einheit zwischen Gott und Menschheit bzw. um die Einheit des Menschengeschlechtes ging. Im Mittelpunkt der stoischen Frömmigkeit steht zusammen mit dem Vatersymbol das Motiv der Vorsehung, der Fürsorge und Hilfe. »Nicht nur das ganze Geschlecht der Menschen, sondern auch die einzelnen pflegen von den unsterblichen Göttern umsorgt und geleitet zu werden« (Cicero, De natura deorum II,65,164). Klassisch formuliert Epict. Diss. I,3,1: »Wir sind alle geradezu von Gott geworden, und Gott ist der Vater der Götter und Menschen.« In der Möglichkeit, die von Zeus angebotene Freiheit und Glückseligkeit zu verwirklichen, liegt eine besondere Ausprägung des Stoischen. Der Mensch hat sich an das zu halten, was »sein eigen« ist (Epict. Diss. III,24,2f). In der stoischen Predigt liegt eine harte Konkurrenz zur Offenbarung des Christentums. Die stoische Predigt weiß von einer Weltordnung und ihren Störungen; das Christentum spricht von dem Schaden, den Mensch und Welt genommen haben und von einer Erlösung.

4) Ein eigenes Problem ist die θεῖος *[theios]*- bzw. θεός *[theos]*-Prädikation für Menschen, deren Taten bzw. Begabung das normale menschliche Maß überschreiten. Vor allem sind es Dichter und Seher, dann aber Feldherren wie Lysander, deren göttliches Charisma bzw. göttliche Qualifikation gerühmt wird. Empedokles wird als Gott angesehen (Frg 112 HDiels I,354). Die Legende hat sich dann der Geburt berühmter Männer bemächtigt (Pythagoras, Plato). In neupythagoräischen und neuplatonischen Kreisen sitzen derartige Legenden bes. fest. Vor allem wurde Apollonius von Tyana mit den Zügen göttlicher Begabung ausgestattet, das Element der Gottessohnschaft scheint auch in diesem Fall an ihn herangetragen worden zu sein (Philostr. Vit. Ap. I,6; IV,31; V,24). Eine bes. Fragestellung ergibt sich, wenn von den Propheten die Rede ist, die Celsus in Palästina und Syrien gesehen hat und die auf die eigene Gottessohnschaft hinweisen (Orig. Contr. Cels. VII,9). Hierher gehören nach Orig. auch die samaritanischen Gottessöhne Simon Magus und Dositheus, die aber von ihm selbst nicht als Offenbarer anerkannt werden (Contr. Cels. I,57).

II 1) Grundlegend ist für die at. Überlieferung, daß → Israel erwählt (→ Erwählung, Art. ἐκλέγομαι II), darum im Stande der »Sohnschaft« ist. Damit ist einerseits eine Unterordnung des Sohnes und der Rechtsanspruch Gottes als des Vaters zum Ausdruck gebracht (Mal 1,6), andererseits die Fürsorge und → Liebe, die Israel als dem »erstgeborenen Sohn« gilt (Ex 4,22f; Jer 31,9). Nur unter dieser Voraussetzung ist die prophetische Strafpredigt und die Anerkennung der Heimsuchungen Gottes verständlich. Israel wird zum geschichtlichen Modell der Erwählung und des nicht naturhaft verstandenen Sohnbegriffes. Doch darf der Hinweis nicht fehlen, daß in Gen 6,2.4 von »Söhnen Gottes« die Rede ist, die sich Töchter der Menschen nahmen und die »Starken« zeugten. Die alte Tradition von himmlischen »Gottessöhnen« schlägt sich auch später nieder (Hi 1,6; 2,1; 38,7; Ps 29,1; 89,7; 82,6). Im AT ist damit eine mythische Vorstellung gegeben, die an den himmlischen Hofstaat erinnert; an sie knüpft später zB ein Fragment von 4Q zu Dtn 32,8 an. Allerdings erscheint der Begriff »Söhne Gottes« oft nicht mehr, sondern wird umschrieben (»Himmelssöhne«; »Heilige des Himmels«). Auf die → Engel geht die Belehrung der Menschen in aller Kunst und Wissenschaft zurück (äthHen 6). Ihr Fall ist die eigentliche Katastrophe der Geschichte.

2) Entscheidend für die messianische Hoffnung (→ Jesus Christus, Art. χριστός II) ist die Nathanweissagung 2Sam 7,12–16: Gott will David ein Haus und Königtum für immer aufrichten; er will dem Sohn Davids Vater, und dieser Sohn Davids soll ihm Sohn sein. Die dynastischen Veränderungen im Hause Davids werden nunmehr dadurch gedeckt, daß eine göttliche Legitimation die Erbfolge sichert. Der urspr. Vertrag zwischen dem Volk und seinem König wird durch den von Gott selbst gegebenen Vertrag zwischen ihm und dem Königshaus ersetzt (vgl. das ägypt. Beispiel einer göttlichen Legitimierung). In Ps 89,4ff wird diese göttliche Legitimierung von 2Sam 7,12–16 aufgenommen. Der Psalmist beruft sich auf sie in seiner Fürbitte für den König, den Erstgeborenen, den Höchsten unter den Erdgeborenen (V. 28f). Es bestand ein Krönungsritual, das auf 2Sam 7,12–16 beruhte. »Erst nachdem Jahwe den neuen König als seinen Sohn legitimiert, seinen vollen königlichen Namen festgesetzt . . . und ihm Krone und Szepter verliehen hatte, konnte dieser seine Herrschaft antreten« (GFohrer, ThWb VIII,351). Wenn es heißt: »Er sprach zu mir: Mein Sohn bist du, ich selbst habe dich heute gezeugt« (Ps 2,7), dann gehören diese Worte in ein urspr. Krönungsritual, wie das »heute« deutlich kenntlich macht. Man kann dabei an den Rechtsakt der Adoption denken, doch besteht auch die andere Deutung, daß Gott selbst die Legitimation des von der Sklavin geborenen Kindes vollzieht – und so als dessen Vater eintritt (vgl. GFohrer, aaO, 351). Aus dieser göttlichen Legitimationsformel ist vielleicht der Freudenruf des Volkes in Jes 9,5 entstanden: »Uns ist ein Kind geboren, ein Sohn gegeben«. Jes 9,1–6; 11,1–9 beschreiben

später die Inthronisation des Heilskönigs und die Ausrüstung des neuen Davidsprosses mit den Gaben des → Geistes Gottes. Programmatische und Heil verheißende Namen werden ihm von seinem Vater bei der Erhebung zum Sohn beigelegt. Der König ist geradezu Stellvertreter Gottes auf Erden. Mit seinem Kommen endet die Unheilsgeschichte der Menschheit; er wird der ganzen Welt das Heil bringen.

3) Die spezielle Nachwirkung der at. Grundlagen im späteren Judentum

a) Unter der Voraussetzung des Abfalls Israels, seines Widerspruches und seiner Halsstarrigkeit schildert die Gottesrede im Jubiläenbuch (1,22ff) das eschatologische Geschehen: Israel kehrt um in aller Aufrichtigkeit, mit ganzem Herzen und ganzer Seele. Gott selbst beschneidet es dann, schafft einen heiligen Geist. »Ich werde dann ihr Vater sein und sie meine Kinder. Und sie alle heißen Kinder des lebendigen Gottes, und alle Engel und Geister wissen, daß sie meine Kinder sind und ich ihr Vater in Wahrheit und Gerechtigkeit, und daß ich sie liebe«.

In Qumran wird dieser eschatologische Prozeß eigenartig ausgestaltet: die Zugehörigkeit der Menschen zur Gemeinde der Erwählten wird als »Sohnschaft« beschrieben (Söhne des Lichtes 1QS 1,9; 2,16; des Wohlgefallens 1QH 4,32f; der Gnade 1QH 7,20). In Israel selbst vollzieht sich die Umkehr und Umbildung des Volkes Gottes in eine Heilsgemeinde, die sich auf die Erfüllung der at. Verheißungen beruft. In Qumran ist Ps 2,7 und 2Sam 7,14 im Zusammenhang mit der messianischen Erwartung der Gemeinde aufgenommen und ausgedeutet worden. 1QSa 2,11 läßt sich vielleicht übersetzen: »Wenn Gott den Messias unter ihnen geboren werden läßt« (vgl. Jes 66,9).

In der Apokalyptik des äth. Henochbuches (105,1–2) wird von der eschatologischen Weisheit gesprochen. Gott selbst wird sich mit seinem Sohn »für immer« mit den Menschen auf den Wegen der Wahrheit vereinigen.

In 4Esra (7,28; 13,32.37.52; 14,9) finden wir die Wendung *mein Sohn, filius meus*, die auf eine griech. παῖς *[pais]-* bzw. hebr. *'æbæd*-Tradition zurückgeht. Sachlich würden diese Hinweise auf Ps 2,7; Jes 11 passen; das Schwergewicht liegt auf dem apok. Kampf mit den Heiden, nicht auf ihrer Erleuchtung.

b) Die jüd. Weisheitstradition legt großen Wert auf den Weg des einzelnen Gerechten. Der paränetische Stoff Sir 4,1–10 schließt nach dem hebr. Text mit der Verheißung: »und Gott wird dich Sohn nennen, und er wird dir gnädig sein und dich erretten von der Grube«, während der griech. Text einen anderen Weg geht. Grundlegend ist auch das Bild des Gerechten in Weish 2,13–18: er rühmt sich besonderer Gotteserkenntnis, nennt sich Kind Gottes und Gott selbst seinen Vater. Seine Lebensweise weicht von der anderer Menschen ab, und er kann als Gottesknecht im Sinn von Jes 53 angesehen werden. Weish 5,5 denkt eschatologisch: der Gerechte wird unter die Kinder Gottes gerechnet und erhält Anteil unter den Heiligen (vgl. Jes 53,12; Dan 7,18). Aber auch das Israelproblem wird in Weish 12,19–21 aufgenommen. Gott hat sein Volk gelehrt, daß der Gerechte ein »Menschenfreund« sein muß, daß er aber auf Reue rechnen kann. Wenn schon Feinde und Frevler mit Schonung und Nachsicht behandelt werden, mit welcher Nachsicht haben dann erst die »Söhne« zu rechnen, deren Vätern Eidschwüre und Bündnisse geschenkt worden sind. Hier bahnt sich eine wichtige Linie des späteren Judentums an, die nicht übersehen werden darf.

c) Wichtig ist ferner der Einfluß des Gebetes, seiner Anrede »unser Vater« auf Tradition und Liturgie (Jes 64,7; Achtzehngebet 4. und 6. Bitte). Man führt den Ursprung und Inhalt der Gottessohntradition geradezu auf Israel und seine Erwählungstradition zurück. MidrPs zu Ps 2 geht von Ex 4,22 (»Mein erstgeborener Sohn ist Israel«) aus, zitiert dann die Gottesknechttradition von Jes 53,12; 42,1 und schließt mit den hagiographischen Zeugnissen Ps 110,1; Dan 7,13. Innerhalb der Israeltradition steht dann auch die Messianität nach Ps 2,8 (»Verlange von mir und ich gebe Völker dir zum Eigentum«). Vielfach hat man, um kein falsches Verständnis aufkommen zu lassen, vorsichtig gesagt: »du wirst sein wie ein Sohn« (vgl. griech. Text Sir 4,10).

Auffallend ist dann die Herausstellung einzelner Charismatiker mit der Gabe, Wunder zu tun, in den rabb. Wundergeschichten (Nakdimon ben Gorion b. Taan. 19b; Chanina ben Dosa b. Ber. 34b; Choni der Kreiszieher b. Taan. 19a). In der hell. Zeit, die den Sohnesbegriff vor allem dem Einzelnen zugesprochen hat, ist auch eine bes. Differenzierung im Sohnesbegriff entstanden: er hat ein besonderes Gottesverhältnis (wie der Gerechte von Weish 2,13–18) gegenüber anderen, diesmal sogar innerhalb Israels selbst. Choni, der Kreiszieher, kann sagen: »denn ich bin wie ein Haussohn vor dir«, und Schimon ben Schætach kann von ihm sagen: ». . . was soll ich tun, denn du versündigst dich vor Gott und dennoch tut er deinen Willen . . .« Ja, es scheint sogar so zu sein, daß Unterschiede in der Toraauffassung angedeutet werden. Aber auch diese Herausstellung einzelner Charismatiker geht davon aus, daß Kindschaft eine bes. Gabe Gottes in Israel selbst ist. Die »Kinder Gottes« (Dtn 14,1) richten ihr Antlitz auf diese »Geliebten« Gottes, weil das eigene Schicksal (zB der Regen) von deren Gebet abhängt.

d) Das hellenistische Judentum hält den Schöpfer- und Vaterglauben fest und sieht in der Geschichte einen Erweis seiner Vorsehung, Güte und Gerechtigkeit. Für Josephus (Ant. 2,152) gilt, daß er »Vater von allem« sei (vgl. 1,20); nach Ant. 5,93 ist er »Vater und Herr der

Hebräer«. Jos. steht also in einer festen Terminologie, die sich der Bildhaftigkeit der Aussagen bewußt ist. Die Anrede »Vater« findet sich bei ihm im Gebet nicht. Die Urväter sind »von Gott selbst« entstanden (Ant. 1,106); sie sind Beispiele eines besonderen Wirkens. Gottessohnschaft in einem spez. Sinn kennt Jos. nicht.

Philo hat sich bes. eindrücklich mit bestimmten philosophischen und exegetischen Fragen befaßt, die spekulativ gedeutet werden. Nach Conf. Ling. 63 ist der Logos der älteste Gottessohn, der Kosmos der jüngere. In Sobr. 56 ist Abraham nicht nur Gottes Freund, dem nichts verhüllt wird, sondern auch Gottes *Kind* (υἱός *[hyiọs]*). Er ist edel geboren, da er sich Gott zum Vater erwählt hat und allein als Sohn von ihm adoptiert wird. Philo bemüht sich, dem Text der LXX zu Gen 18,17 gerecht zu werden (vgl. auch Leg. All. 3,27; Quaest. in Gn. 4,21).

III 1a) Grundsätzlich schließt das urchristl. Bekenntnis zur Gottessohnschaft Jesu an die Gebetsanrede Jesu an (aram. *abbā*, → *Vater*, Mk 14,36; Gal 4,6; Röm 8,15; vgl. → Gebet, Art. προσεύχομαι III,1a). Es ist etwas Neues, daß Jesus Gott mit »mein Vater« anredet; die Gebetsanrede stammt urspr. aus der Familiensprache; sie findet sich auch nicht in den charismatischen Kreisen des Judentums (dagegen beachte b. Taan. 23b: »ein Abba, der Regen geben kann«). An diesem eschatologisch bestimmten Gottesverhältnis gibt Jesus Anteil. Es ist daher verständlich, wenn Jesus von sich als dem »Sohn« redet und sich eine bes. → »Erkenntnis« (Art. γινώσκω III) des Vaters zuschreibt (Mt 11,27; Lk 10,22). Diese Sohnesaussage ist urspr. »apokalyptisch« und schließt wie in Qumran (zB 1QS 4,21f; CD 3,13f) → Erwählung, Erkenntnis und → Offenbarung zusammen. Problematisch ist, wie dieser Grundansatz sich zu der mit Mk 1,11; 9,7 gegebenen Hinweisung auf Ps 2,7 verhält (vgl. Lk 3,22). Hier könnte urspr. vom »Gottesknecht« im Sinne von Jes 42,1 (hebr. *'abdī, mein Knecht*) die Rede sein; doch ist diese Fragestellung unabgeschlossen.

b) Mit dem Begriff »Sohn Gottes«, der so bei Jesus selbst nicht vorkommt, ist das eigentliche Bekenntniswort (→ Bekennen IIIc) des Urchristentums gegeben. Es hat seinen festen Sitz in der → Taufe, in der Predigt und im Bekenntnis (Apg 8,37 v. l.; 9,20; 13,33; Röm 1,3f) und weist zurück auf die Gemeindegründung und das Ostergeschehen. Die enge Verbindung zum Messiasbekenntnis legt nahe, diese Sohnschaft auf 2Sam 7,12.14 zurückzuführen (»Königstitulatur« vgl. RBultmann, Theologie, 1954[3], 51). Damit wird dann das messianische Element der Predigt Jesu auf die davidische Tradition zurückgeführt. Andererseits zeigt Lk 4,18f (vgl. Jes 61,1–2), daß das messianische Element der Verkündigung Jesu auf eine bestimmte Geistbegabung bezogen werden konnte.

Das hier angesprochene Problem wird aufgenommen von MAChevalier (L'Ésprit et le Messie dans le Bas-Judaisme et le Nouveau Testament, 1958). Ihm liegt an einer urspr. Verbundenheit von Ps 2 und Jes 11,1–10, die zwar im Rabbinat nicht nachweisbar, aber in apok. Texten und im NT vorausgesetzt ist. Diese urspr. messianische Tradition, die Ps 2 und Jes 11,1–10 miteinander verband, schlägt sich auch in der Täuferpredigt nieder. Die Gabe des »Geistes« knüpft unmittelbar an Jes 11,2 an: der Messias ist im Vollbesitz des Geistes Gottes. Dann zersplittert sich die Tradition: a) der Messias wird richten durch den Hauch seines Mundes bzw. durch Feuer (Jes 11,4); b) Jesus selbst versteht sich im Sinn von Jes 42,1; 61,1f als Gottes Knecht, auf dem der Geist des Herrn ruht.

Die Frage, ob das messianisch-adoptianische Element von Ps 2,7 oder die *'æbæd*-Geisttradition von Jes 42,1; 61,1f in der Christologie primär ist, wird sicher zugunsten der *'æbæd*-Geisttradition entschieden werden müssen. Die himmlische Stimme Mk 1,11 lautete wohl: »Siehe, das ist mein Knecht, an dem ich festhalte, mein Erwählter, an dem meine Seele Wohlgefallen hat; ich habe meinen Geist auf ihn gelegt, Recht wird er den Völkern sprechen« (Jes 42,1). Sie war eine Bestätigung der Geistesgabe (DFlusser, Jesus, 1968, 28).

Damit ist ein bestimmtes Ergebnis erreicht: »Sohn« ist Jesus in der Eigenart seines Gottesverhältnisses und Gebetslebens; *'æbæd*, Gottes*knecht*, als Träger der himmlischen Stimme, die ihn berufen hat. In beiden Begriffen zeichnet sich eine Funktion und eine Aufgabe, ein Sein vor Gott ab.

2) Das Sohnesverständnis der Überlieferung Lk 10,21–22 par

In Lk 10,21–22; Mt 11,25–27 finden wir ein Dankgebet Jesu vor, das aus Lobpreis und Offenbarungswort besteht; Mt 11,28f fügt eine Einladung im Stil von Sir 24,18ff hinzu

(vgl. dazu ThomasEv, Logion 90, pl. 96,16–20). Bes. umkämpft ist die Echtheit und Bestimmung des Mittelstückes Mt 11,27; Lk 10,22. Wir haben hier vier Glieder vor uns, die kunstvoll aufgebaut sind. Gemeint ist, daß der Vater dem Sohn die volle → Offenbarung überliefert hat; »wie nur ein Vater seinen Sohn wirklich kennt, so kennt nur ein Sohn seinen Vater wirklich«: er ist »allein in der Lage, anderen diese Kenntnis zu vermitteln«. Das Logion hat seine Parallelen in der Apokalyptik (Dan 2,20–23; äthHen 37,4; 1QS 11,15–20; hebrHen 48C,7). Man könnte auf Joh 10,15 verweisen (vgl. zum Ganzen JJeremias, Abba, 1966, 51–54). JJeremias versteht in Mt 11,27 den Artikel vor »Sohn« und »Vater« generisch (allg. Erfahrungssatz: »wie nur ein Vater seinen Sohn wirklich kennt«). Wahrscheinlicher ist aber, daß das erste Glied die folgenden mitbestimmt: in der Übergabe der Offenbarung vollzieht sich das bes. Einverständnis von Vater-Sohn.

In Iren. Haer. I,13,2 findet sich eine alte aram. Sonderüberlieferung, die in der gnostischen Sekte der Markosier bewahrt wurde: »O mein Vater, daß mir Gnadenwahl vor dir zuteil wurde«. Jesus hat sich selbst als der »Einfältige Gottes« gewußt, der sich vom Schriftgelehrtentum trennt und dabei die Gnadenwahl Gottes erfährt. Ob der bei Iren. bezeugte Kurztext sekundär ist, muß offenbleiben. WGrundmann (Die Gotteskindschaft in der Geschichte Jesu, 1938, 140) gibt zu bedenken: »Es ist verständlich, daß dieses einem starren supranaturalen christologischen Denken widersprechende Wort nicht lange ertragen und sehr bald umgeformt wurde, während das Zitat bei Irenäus als Umformung schwer erklärbar ist«.

Seit ENorden (Agnostos theos, 1913); TArvedson (Das Mysterium Christi, 1937); AJFestugière (Cadre de la mystique hellénistique, Festschr. MGoguel, 1950, 74ff) wird unser Zusammenhang bewußt in die hell. Form und Offenbarungssprache eingeordnet. Auch hier kann man dann von einer »Gnosis« sprechen, die sich auf Gott richtet und ihn als den Heilschaffenden ansieht, von einer Selbsterkenntnis des Menschen, der von Gott ausgeht und zu ihm zurückkehrt, von dem Aufzeigen eines Weges, der Mittel und Mittelwesen, die zum Aufstieg verhelfen. Man wird zwar die Denkformen von Qumran (zB 1QS 9,18; CD 2,3) und Mt 11,15–27 nicht von hell. Voraussetzungen lösen können, doch ist die eigentliche Substanz des Logions semitisch. Die hier vorausgesetzte *daʿath, Erkenntnis*, ist weder spekulativ noch mystisch (vgl. JJeremias, Abba, 1966, 47ff).

3) Die Taufstimme nach Mk 1,11 par (Lk 3,22)

Vielleicht ist die in allen Evgg. bezeugte Gottesstimme in der → Taufe Mk 1,11 par der eigentliche Ursprung aller Aussagen vom Sohn, vom Knecht, vom Geliebten bzw. Erwählten. Jesus erfuhr hier, daß er berufen (→ Berufung), erwählt und zu einer spez. Aufgabe auserkoren war. Wichtig ist, daß die Himmelsstimme der Geistesgabe zugeordnet wird. »Hallstimmen waren damals im Judentum keine ungewöhnlichen Erscheinungen, und häufig hörte man die Stimme einen Bibelvers sprechen« (DFlusser, Jesus, 1968, 28). Der heutige hell. beeinflußte Text muß also auf seine semitische Grundlage hin befragt werden. Ist die *ʿæbæd*-Tradition ursprünglich, wurde *ʿæbæd* mit υἱός *[hyios]* wiedergegeben, das hebr. *bāchīr* von Jes 42,1 mit ἀγαπητός *[agapætos], Geliebter* (LXX: ἐκλεκτός *[eklektos], Erwählter;* → Erwählung, Art. ἐκλέγομαι II,2), dann war Jesus grundsätzlich in die *ʿæbæd*-Jahwe-Tradition hineingestellt. Seine Taufe war ein Vorzeichen seines Sterbens (→ Kreuz, Art. σταυρός), das er für die → Sünden des ganzen Volkes auf sich nahm.

Damit ist das Problem, welchen kritischen Wert die Lesart Lk 3,22D mit Justin haben kann, wo der Wortlaut von Ps 2,7 wörtlich wiedergegeben wird (»Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt«), noch nicht endgültig entschieden (zu Ps 2,7 vgl Apg 13,33; Hebr 1,5). In dieser Lesart kommt die Sohnestradition zum Sieg. Das HebrEv 2 bildet um: »Mein Sohn, in allen Propheten erwartete ich dich, daß du kämest und ich in dir ruhte« (vgl. dazu EHennecke/WSchneemelcher, Nt. Apokryphen I, 1968⁴, 104–108).

4) Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern Mk 12,1–12 par

Auch Markus kennt die Herausstellung des Sohnes gegenüber den voreschatologischen Sendungen der Knechte. In Mk 12,1–12 par schließt sich die Sendung des Sohnes als letztes, verzweifeltes Mittel des Besitzers der Sendung der Knechte an. Der Widerstand der Pächter wird aber nicht gebrochen, sondern versteift sich: man ergreift den Sohn, tötet ihn und wirft ihn aus dem Weinberg hinaus. Da der Auftrag an die Knechte sich nicht von dem des »ge-

liebten Sohnes« unterscheidet, besteht der Sinn des Gleichnisses in der äußersten Zuspitzung der geschichtlichen Situation. Das urspr. Gleichnis war nicht allegorisch.

JJeremias (Die Gleichnisse Jesu, 1965⁷, 72ff) verweist auf die revolutionäre Stimmung der galiläischen Bauern gegen die landfremden Großgrundbesitzer, wie sie der in Galiläa beheimatete Zelotismus geweckt hatte. Es ist wichtig zu beachten, daß der Besitzer offenbar im Ausland lebt (Mk 12,1), vielleicht sogar als Ausländer gedacht ist. Die Pächter haben den Rechtssatz vor Augen, daß ein Nachlaß unter bestimmten Voraussetzungen als herrenloses Gut galt, das sich jedermann aneignen konnte, wobei derjenige das Vorrecht hatte, der zuerst die Besitzergreifung vollzog. Jesus kämpft gegen die Pächter des Weinberges und Führer des Volkes: Ihr habt immer wieder Widersetzlichkeiten gegen Gott begangen. Auch den letzten Gottesboten weist ihr ab.

Das Gleichnis ist im Laufe der Zeit allegorisiert worden. Für die Hörer brauchte der Begriff des »Sohnes Gottes« nicht messianisch zu sein. JJeremias nimmt an, daß der Begriff »Sohn Gottes« im vorchristl. palästinischen Judentum nicht nachweisbar ist (Interpolationen in äthHen 105,2; 4Esr 7,28f; 13,32.37.52; 14,9). »Erst in nachchristl. Zeit finden sich einige spärliche Belege für die Bezeichnung des Messias als Sohn Gottes in der rabb. Lit. im Anschluß an Ps 2,7« (St.-B. III,19f; JJeremias, aaO, 71, Anm. 1). Zu beachten ist auch der Text des Thomas-Ev: »Da sandte der Herr seinen Sohn. Er sagte: Vielleicht werden sie sich vor seinem Sohn scheuen! Da jene Bauern wußten, daß er der Erbe des Weinberges war, ergriffen sie ihn und töteten ihn. Wer Ohren hat, der höre« (Logion 65). Man wird zwischen dem urspr. Gleichnis Jesu und der Interpretation der Urgemeinde zu unterscheiden haben.

5) Das Logion vom eschatologischen Vorbehalt des Vaters Mk 13,32

Schwierig ist die Problemstellung in Mk 13,32, wo eine alte semitische Grundlage vorliegt, die vielleicht schloß: »nicht einmal die Engel wissen es«; später fügte man an: »auch nicht der Sohn, sondern der Vater allein« (GDalman, Die Worte Jesu, Bd. I, 1930², 159; JJeremias, Abba, 1966, 40; zur Auseinandersetzung, die nicht abgeschlossen ist, vgl. BMFvIersel, 1961, 117–123).

6) Midrasch über die Vorgeschichte Jesu Mt 1,18ff; Lk 2,1ff

Eine ältere Erzählung über die Geburt Jesu ist midraschartig (vgl. die Verwendung der Schriftzitate) ausgebaut worden. Dabei geht Lk 1,32ff mit einem Sohnesverständnis um, das zunächst an 2Sam 7,12–16 anknüpft und die Davidsohnschaft aufnimmt, sie aber prophetisch ausgestaltet. Anders ist der Aufriß des Mt, der das Messiaskind (2,15) im Schriftzitat (Hos 11,1) »Sohn« Gottes nennt. Der Weg zur Menschheit führt nach ihm über Israel; der Weg zu Israel führt zu Jesus als dem Messias Israels. Aus Ägypten sollte der Erlöser (→ Erlösung, Art σώζω), ein zweiter → Moses, kommen.

Mit diesen Erzählungen beginnt eine neue Art, die Gottessohnschaft Jesu zu verstehen. Die at. Traditionen bleiben, werden aber durch eine hell. Interpretation von einer Zeugung (→ Geburt, Art. γεννάω) durch Gott ohne einen irdischen Vater weitergeführt. Diese Interpretation ist auch in bestimmten jüd. Kreisen zu Hause (vgl. Philo, Cher., 40–47: »Die Männer, denen der Gesetzgeber ihre Tugend bezeugt, läßt er nicht ihre Frauen erkennen« wie zB Abraham, Isaak, Jakob, Moses). Die Vorstellung einer eschatologischen Neuschöpfung Gottes (→ Schöpfung, Art. κτίσις) erinnert an die Geburt Noahs, der nicht einem Menschen gleicht, sondern den Gottessöhnen des Himmels; er ist nicht wie wir (äthHen 106; Qumran, Genesis Apokryphon col. 2; vgl. zum Ganzen: CKBarrett, The Holy Spirit and the Gospel Tradition, 1947, 18–24; MDibelius, Jungfrauensohn und Krippenkind, 1932, in: Botschaft und Geschichte, 1953, 1ff; DFlusser, Jesus in the Context of History, in: AToynbee, Hrsg., The Crucible of Christianity, 1969, 229ff).

7) Vorpaulinische Traditionen und paulinische Verkündigung

WKramer (Christos, 183) unterscheidet mit Recht zwischen Gottessohnformeln, die Paulus zitiert oder übernimmt (6 Stellen) und Eigenformulierungen (9 Stellen). Die Christos- bzw. Kyrios-Aussagen (→ Herr, Art. κύριος) überwiegen. Auffallend ist, wie stark sich Paulus an vorgegebenes Material angeschlossen hat. Die Frage, welches Gewicht die »Sohnes«-Aussagen haben, ist aber noch offen. Daß sie die Legitimation Jesu, sein Verhältnis zu Gott und seine Repräsentation Gottes als dessen Gesandter einschließen, ist offensichtlich. Die These WKramers, daß Gottessohntitel und -vorstellung für Paulus nur von untergeordneter Bedeutung sind (S. 189), muß angezweifelt werden. Mes-

siasbekenntnis und Kyriosakklamation sind christologisch selbständige Themata; der Begriff »Gottessohn« setzt aber nicht bestimmte »Formeln«, sondern geschlossene Aussagen voraus.

a) Röm 1,3–4 spricht in einer zweigliedrigen Aussage von einer messianischen Inthronisation und setzt Ps 2,7; 110,1ff voraus. → Auferstehung und Inthronisation fallen daher geschichtlich zusammen. Die beiden Daseinsformen beschreiben irdische und himmlische Existenz, Davidsohnschaft und Gottessohnschaft; die zweite Daseinsform überhöht die erste, steht aber nicht im Gegensatz zu ihr. Der Zusatz »in Kraft« gilt vielleicht der Gottessohnschaft und könnte doxologisch gemeint sein. Diese zweigliedrige Aussage arbeitet mit jüd. Material und könnte der aram. sprechenden Urgemeinde zuzuweisen sein. Es geht ihr um die Bedeutung Jesu, nicht um die Beschreibung des Heilsgeschehens.

b) Vorpaulinisch scheint das Auftauchen der Sendungsaussage Gal 4,4f; Röm 8,3 zu sein. Man kann hier ein Formschema erkennen, das auch – allerdings modifiziert – im johanneischen Schrifttum erkennbar ist (Joh 3,17; 1Joh 4,9.10.14). Charakteristisch sind die nachfolgenden Finalsätze (ἵνα *[hina], damit*), die den Sinn der Sendung herausstellen. Dahinter liegt urspr. das Schema des eschatologischen Gesandten, der Moses überbietet (Dtn 18,15; Joh 17,3).

ESchweizer (ThWb VIII,377) nimmt an, daß Weisheitsaussagen des hell. Judentums (von Gott gesandte Kraft, Weisheit, Logos) als Vorstufe für die paulinische und johanneische Präexistenzvorstellung anzusetzen sind. Die nt. Sendungsformeln sind allerdings zeit- und geschichtsgebunden. »Daß kaum ein gnostischer Erlösermythos . . . vorauszusetzen ist, zeigt sich darin, daß der Sohnestitel der Sendeformel nie mit Erhöhung oder Himmelfahrt verbunden erscheint« (ESchweizer, aaO, 377, Anm. 299).

c) Vorpaulinisch ist wahrscheinlich auch das »Geben« bzw. »Dahingeben« des Sohnes (→ Gericht, Art. παραδίδωμι; → Leiden; Röm 4,25; 8,32; Joh 3,16). Das hier auftauchende Verbum παραδιδόναι *(paradidonai), dahingeben*, kann sowohl aus der Passionsgeschichte wie auch aus einer Analogie zur Sendeformel (geben = senden) verstanden werden. Das Abraham-Beispiel – der Erzvater hat seinen Sohn nicht »verschont« (Gen 22,12.16) – dürfte in diesem Zusammenhang ebenfalls eine Rolle spielen. Wir haben es hier mit einem Kerygma zu tun, in dem noch das alte semitische Botenrecht nachwirkt. Es geht um die entscheidende Tat Gottes, der seinen Sohn beauftragt und autorisiert; er nimmt das → Leiden des Sohnes auf sich und gibt diesem Leiden den letzten Sinn seiner Vaterliebe.

Es genügt nicht, die Frage nach dem Ursprung dieser Präexistenzaussagen zu stellen; man hat auch die Aufgabe, nach den Kreisen zu fragen, in denen diese Aussagen gültig sind. Offenbar gehören sie in die Missionspredigt und Unterweisung der hell. Diaspora, zumal in diesen Stoffen das Israelproblem ausgeklammert und die Sendung für die Menschheit in den Vordergrund gestellt wird. Allerdings kommt es auf den at. und jüd. Hintergrund dieser Stoffe an. Der »Sohn« ist der Überbringer des göttlichen Willens und nicht ein hell. Heros oder Vermittler göttlicher Kräfte.

d) Auch die Zusammenfassung des alten heidenchristl. Missionskerygmas 1Thess 1,9f scheint vorpaulinisch zu sein. Es ist offenbar nach Bußruf (→ Bekehrung) und Heilserwartung aufgebaut und erinnert an Motive der Täuferpredigt (»bevorstehender Zorn« Mt 3,7; Röm 5,9). Die Auferweckung gilt als Unterpfand des zukünftigen Heiles. Wahrscheinlich tritt die Sohnesbezeichnung kerygmatisch an die Stelle der Menschensohntradition.

WKramer (aaO, 120ff) denkt an aram.-judenchristl. Material, das in das hell. Kerygma eingebaut ist. Er weist darauf hin, daß Gottessohnaussage und Parusie zunächst nicht miteinander verbunden waren.

e) Ebenfalls vorgegeben ist der apok. Stoff 1Kor 15,23–28. Aus welchem biblischen Material er christologisch geformt ist, zeigen Ps-Stellen wie 8,7; 110,1. Vor allem ist auch der absolute Sprachgebrauch »der Sohn« für diesen apok. Zusammenhang kennzeichnend

(V. 28). Er nimmt Züge auf, die sonst auf die »Menschensohn«-Prädikation hinweisen (vgl. Ps 8,7). Es kommt hier auf den »Gehorsam« gegenüber dem → »Vater« und »Schöpfer« an.

f) Diese vorpaulinischen Aussagen über den »Gottessohn« führen mitten hinein in altes Bekenntnisgut, aber auch in das Kerygma der Mission in der Diaspora. Paulus selbst hat die vorgegebenen Ansätze nicht nur tradiert, sondern auch soteriologisch interpretiert und durch seine Kreuzespredigt normiert. Die enge Verbindung des »Sohnes« mit den »Söhnen«, das Vorgesetztsein des Christusbildes und seiner → Gestalt, das Erbrecht der Sohnschaft sind wichtige Elemente der Heilslehre; doch sind mit dem Übergang in die hell. Verkündigung gleichzeitig ontologische Ansätze gegeben, die das Schwergewicht der funktionalen Bestimmungen gefährden können (vgl. Phil 2,5–11; Röm 8,3).

8) Die Spannung zwischen ontologischen Ansätzen und funktionalen Bestimmungen zeigt sich deutlich im johanneischen Schrifttum, wo vor allem in den Briefen die Gottessohn-Aussagen bes. entscheidend sind. Im 4. Ev. ist das Gesandtsein Jesu in einem festen Grundriß der Heilslehre verankert. Man glaubt und erkennt Gott und seinen Gesandten (Joh 17,3; vgl. Num 16,28). Diese Sendungsaussage ist ausdrücklich auf die Sohneswürde Jesu ausgerichtet (KHRengstorf, ThWb I,446). Es geht um die entscheidende Tat des Vaters, der seinen Sohn beauftragt und autorisiert —, aber darum hat auch der Sohn den gleichen Anspruch und das gleiche Recht wie der Vater (Joh 5,23: der Vater, der ihn gesandt hat). Damit stehen wir vor einer bestimmten Interpretation eines älteren Kerygmas.

a) Joh 3,35 charakterisiert die Vollmacht des Sohnes zu lehren und zu handeln. Der Vater liebt ihn (= erwählt ihn) und hat alles in seine Hände gelegt. Der Aufbau des Logions deutet aram. Ursprung an (vgl. Mt 11,27; Lk 10,22). Der 4. Evangelist interpretiert diese Vollmacht (5,22 Gericht über alles Fleisch; 5,26 Leben haben in sich selbst; 12,49 das Gebot, was er sagen soll; 17,11f der Name, den Gott ihm gegeben hat). Es ist die Vollmacht (→ Macht, Art. ἐξουσία) des Beauftragten und Rechtsträgers. Die Konsequenz ist, daß der Sohn nichts von sich selbst tun kann, sondern ausschließlich auf das sieht, was der Vater tut (5,19; 7,18). Sein Werk ist die Durchführung eines Auftrages, von der er in keinem Stück abweicht. Die Vollmacht des Vaters ist einerseits ein einmaliger Akt der Vergangenheit, andererseits fortgesetztes Tun in der Gegenwart: gerade auf diesem präsentischen Tun liegt der Hauptton. 6,40 sagt ausdrücklich, daß der Wille Gottes den Menschen in die Begegnung mit dem Sohn und zum → Glauben an ihn führen will. Nur so vollzieht sich eschatologisches (= gesegnetes, vollkommenes) Leben.

Es ist daher nicht geraten, Johannes aus dem Umkreis der gnostischen Mythologie zu interpretieren (RBultmann, KEK II, 1964[18], 24). Der Christus ist für den Evangelisten kein Zwischenwesen, das zugleich eine kosmologische und soteriologische Gestalt ist. Immerhin steht der Evangelist innerhalb des mythischen Denkens, das für das hell. Kerygma typisch ist. Für RBultmann gilt ebenfalls, daß in dem Sohn Gott selbst, als in seinem Abbild, präsent wird (S. 119, Anm. 3: Herleitung des Vater-Sohn-Verhältnisses aus platonischen, hermetischen und gnostischen Motiven). ». . . jedoch bleibt diese Interpretation in der Sphäre der Mythologie, die Joh im Sinne des Offenbarungsgedankens umdeutet: in Jesus begegnet Gott selbst, seine Worte sind Gottes Worte« (S. 119f, Anm. 3). Zur existentialen Interpretation: »Wer sich an ihn gewiesen sieht, kann sicher sein, den Vater, der ihn liebt, für sich zu haben; kann sicher sein, in ihm der Allmacht Gottes selbst zu begegnen« (RBultmann, aaO, 120). Das Wirken des Erhöhten schafft Gewißheit, nicht der Glaube des Menschen, der sich an den Erhöhten wendet.

Es ist aber anzunehmen, daß Johannes in eine hell. Welt spricht, in der das Sendungsbewußtsein der Philosophen (Epict. Diss. I,24,6) und Gnostiker (Iren. Haer. I,17,1) eine bedeutende Rolle spielt.

b) Johannes baut demgegenüber das altkirchliche Taufbekenntnis weiter aus: Übernommen ist das Bekenntnis (Joh 20,31 vgl. Apg 8,37): Jesus ist der Messias, der Sohn Gottes (vgl. den Zusatz Joh 11,27 »der in die Welt kommt«). Dies Taufbekenntnis ist auch gemeint, wenn vom »Glauben an den Namen des Sohnes Gottes« die Rede ist (1,12; 3,18). Zum Glauben gehört das bewußte Aussprechen des Namens Jesu, das zum Bekenntnis und

Zeugnis wird. Auch 1Joh 4,15; 5,5 ergibt dasselbe Bild. Der absolute Sprachgebrauch »der Sohn« ist für Johannes typisch; daneben findet sich aber auch die Gen.-Verbindung »sein Sohn« (1Joh 1,3.7), wenn von Gott dem Vater und Jesus die Rede ist.

Das alte semitische Funktionsdenken (Auftrag und Gehorsam) ist bei Johannes durch eine andere Struktur ergänzt und überboten, die man östlich (im Gegensatz zum westlichen Denken) nennen müßte. Dies östliche Denken ist nicht theoretisch und spricht nicht vom Haben, sondern praktisch und unmittelbar und denkt an ein Partizipieren am Sein. Ausgangspunkt bleibt für Johannes der Auftrag und der Gehorsam, aber im Vollzug ereignet sich die Teilhabe an der → Wahrheit und am → Licht.

Darf man sagen, daß der Sprachgebrauch bei Johannes schon »formal« und »zur Chiffre geworden« sei (ESchweizer, ThWb VIII,390)?

c) Das Problem der »Gottessohnschaft« ist im semitischen Denken identisch mit dem der »Gotteskindschaft« (→ Kind); erst in der hell. Tradition beginnt die Unterscheidung zwischen dem »Sohn« der Lehraussage und der durch → Glauben und → Taufe empfangenen Kindschaft (Joh 1,12; 1Joh 3,1.10). Dabei spielt die qumranische Antithese zwischen den »Söhnen des Lichts« und »der Finsternis« auch im johanneischen Denken eine Rolle.

α) Joh 1,12 spricht von der »Vollmacht«, *Gottes Kinder* (τέκνα θεοῦ *(tęknα theọu)*) zu werden, 1Joh 3,1 vom Geschenk des Kindesnamens (»wir werden genannt«). Aus dieser Gabe entstammt das »Sein« (»und es auch sind«).

β) Die Vollmacht bzw. Gabe der Kindschaft wird verstanden als eine »Zeugung aus Gott« (Joh 1,13; 3,3; 1Joh 2,29; 3,9f; 4,7; 5,1.4.18). Dieser Prozeß wird aus dem → »Geist« bzw. aus dem Empfang der Taufe (»Wasser und Geist«) abgeleitet (Joh 3,5). Es geht hier um eine vorjohanneische Tradition, die didaktisch in einem bestimmten Sinn entfaltet wird (1Joh 2,29: »wer die Gerechtigkeit tut«).

γ) Gemeint ist in dem neuen »Sein« ein »Bestimmtsein von . . .«, also ein Scheidungsprozeß vom Bösen, die Anerkennung des von Gott gebotenen Gehorsams gegenüber der eschatologischen → Gerechtigkeit (»wer die Gerechtigkeit tut«).

RSchnackenburg (Die Johannesbriefe, 1963², 175ff) bietet in Exkurs 8 das Material über Gotteskindschaft und Zeugung aus Gott und bestimmt: »Aber das Gotteskindsein ist nichts Naturhaftes, sondern gehört zum übernatürlich-göttlichen Bereich« (S. 175). Eine Berührung mit dem Neuwerden durch Mysterien und mit gnostischen Texten kann vorliegen. Der Gnostiker ist naturhaft ein pneumatischer Mensch (φύσει πνευματικός *(physei pneumatikọs)*, von *pneumatischer Natur*), und seine Umwandlung vollzieht sich durch Gnosis, mag sie auch mit sakramentalen Riten umkleidet sein. Er besinnt sich auf seine von jeher bestehende pneumatische Natur (RReitzenstein, Die hell. Mysterienreligionen, 1927³, 53ff). Johannes denkt dagegen nicht naturhaft, sondern geht von der Besonderheit des Geistes Gottes als der Schöpferkraft Gottes aus. Das neue Sein muß eschatologisch, nicht – wie RSchnackenburg will – analogiehaft gedacht werden.

RBultmann (KEK XIV, 1967, 50ff) vergleicht 1Joh mit Corp. Herm. XIII,14 und dem Prozeß des *seinshaften Werdens* (οὐσιώδης γένεσις *(ousiōdæs genesis)*). Verwandtschaft mit der gnostischen Frömmigkeit sei nicht zu übersehen, doch gehe es bei Johannes um die Neuwerdung als eschatologisches Geschehen.

Wahrscheinlich führt die Einordnung des Johannes in das jüd. Denken einen Schritt weiter (vgl. FNötscher, Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte, 1956, 148: »Ewiges Leben ist irgendwie Teilnahme am göttlichen Leben, da Gott bzw. Christus allein im Vollbesitz des Lebens und darum zugleich alleiniger Lebensspender ist«; Joh 5,21; vgl. 11,25; 14,6). Es geht aber nicht um die Kategorien »Vergeistigung« und »Verinnerlichung« (so auch FNötscher, aaO, 148), sondern um das Durchhalten der eschatologischen Perspektive.

9) Auf den absoluten Gebrauch der Sohnesprädikation stößt man im Hebräerbrief (1,2.8; 3,6; 5,8; 7,28), wo der alte palästinisch-judenchristl. Sprachgebrauch nachwirkt (Betonung der Stellung des Sohnes im Hause Gottes, Sohn als Erbe). Daneben findet sich die offizielle Würde des »Sohnes Gottes« dort, wo das urchristl. Taufbekenntnis nachwirkt (4,14; 6,6; 7,3; 10,29). Die Vater-Würde Gottes wird sehr zurückhaltend beschrieben (1,5; 12,7.9): sie beruft sich auf die alte Überlieferung. Älteres Traditionsgut findet sich in Hebr 1,2f (vgl. Kol 1,15–17), das in den Bereich der hell. Gemeinde gehört.

Auffallend ist in Hebr 1,2 das Nebeneinander der beiden Aussagen: er ist Erbe (→ Erbe, Art. κλῆρος III,2) des All, und er ist Mittler der Schöpfung. Im hell. Christentum hat man den »Sohn« der palästinisch-jüd. Tradition als »Abbild« des unsichtbaren Gottes verstanden (Kol 1,15f) und ihm die Züge der Weisheit verliehen (vgl. Weish 7,25f). Das Nebeneinander von geschichtlichem und metaphysischem Motiv kommt darin zum Ausdruck, daß der geschichtliche Prozeß im Aorist (1,1–2.3–4), der metaphysische im Präsens (1,3) beschrieben wird. Auch hier begegnen wir also bewußten Seinsaussagen.

10) In der Offenbarung findet sich der Begriff »Sohn Gottes« in 2,18. Er ist Selbstbezeichnung des Christus, der nach 2,23 am richterlichen Handeln Gottes (→ Gericht, Art. κρίμα) teilhat (vgl. Jer 17,10); er gibt den Glaubenden Anteil an der Herrschaft über die Völkerwelt (zu Offb 2,26f; vgl. Ps 2,8f). Daß die Vollmacht des »Gottessohnes« mit at. geprägten Aussagen beschrieben wird, ist bezeichnend. Außerhalb von 2,18 fehlt der Begriff »Sohn Gottes« in der Offenbarung.

11) Auf den absoluten Sprachgebrauch der Sohnesprädikation weist die triadische Bekenntnisformel »Vater, Sohn und heiliger Geist« Matthäus 28,19 zurück. Sie ist eine kurze Zusammenfassung des Heilsgeschehens, der Unterweisung und der Legitimation der Völkertaufe. Daß sie alt ist, zeigt Did 7,3; Just. Apol. 1,61,3. Mt steht in einer Taufpraxis, die aufs stärkste und umfassendste sich legitimiert.

Es ist dabei durchaus möglich, daß die eusebianische Kurzform, die den Taufbefehl mit der triadischen Formel nicht kennt, urspr. ist: »Gehet hin und macht zu Jüngern alle Völker in meinem Namen, lehrt sie halten alles, was ich euch befohlen habe«. Vielleicht darf man bei der Erfassung der Grundlagen dieses Textes Jes 42,1 nicht übersehen: »Siehe da, mein Knecht, an dem ich festhalte, mein Auserwählter, an dem mein Herz Wohlgefallen hat; ich habe meinen Geist auf ihn gelegt, damit er die Wahrheit zu den Völkern trage« (zum Ganzen vgl. FCConybeare, The Eusebian Form of the Text Matth. 28,19; HKosmala, The Conclusion of Matthew, ASTI 4, 1965, 132–147).

Unter den christologischen Aussagen ist die Selbstbezeichnung »der Sohn« deshalb von bes. Wichtigkeit, weil sie Berufung, Erwählung und Selbstaussage auf Gott selbst zurückführt und legitimiert. *O. Michel*

υἱὸς Δαυίδ *(hyios Davi̯d)* Sohn Davids

υἱὸς Δαυίδ

1) »Sohn Davids« ist ein nt. Prädikat Jesu, das im AT und in den Überlieferungen des Judentums eine lange Traditionsgeschichte hinter sich hat. Diese Überlieferung entstammt nicht einer späten theol. Reflexion, sondern weist zurück auf ein geschichtliches Ereignis, das mit der Person Davids verbunden ist. I/II

a) Grundlegend ist die Nathanweissagung 2Sam 7,12–16: 1. die Erweckung eines Nachfolgers Davids aus seinem Samen, 2. die Bestätigung seines »Hauses« und Königtums für immer. Auf ihr bauen sich auf Ps 2,7; 89,4; 132,11 (Bundschließung und Schwur). Jedoch zeigt sich hier (vgl. Ps 110,1f; Ps 45,7), wie die Davidverheißung als das eine bestimmende Moment israelitischen Königtums sich mit Merkmalen gemeinorientalischer Königanschauung vermischt: der König ist »Kind Gottes« und als sein Beisitzer Teilhaber an der göttlichen Weltherrschaft (AFalkenstein, WvSoden, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete, 1953, 98; HJKraus, BKAT XV/2, 1960, 758). 2Sam 7,14 ist später hinzugefügt.

b) Auch einige Propheten setzen diese Weissagung an David voraus, interpretieren sie zukünftig eschatologisch und messianisch: Jes 9,5f (Charakteristika: → Friede, Recht und → Gerechtigkeit als messianische Heilsordnung); 11,1ff (Reis aus dem Stumpfe Isais, Verleihung des Geistes des Herrn, Gericht mit dem »Stab seines Mundes«, Gerechtigkeit und Treue als Zeichen der Herrschaft). Wie Gottes Geist einst auf David ruhte, wird auch der neue Herrscher, ein zweiter David, durch den Geist Jahwes ausgerüstet werden. Weisheit und Einsicht werden hervorgehoben, Recht und Gerechtigkeit sind die Folgen dieses königlichen Auftretens. Die israelitische Erinnerung an David und Salomo ist nicht verlöscht, wohl aber zeigt sich jetzt die Macht der orientalischen Königsideologie. Das Schwergewicht legt sich auf diese eschatologische Heilserwartung, die alles menschliche Maß übersteigt. Jer 23,5 spricht ausdrücklich vom »rechten Sproß« Davids, der mit Weisheit, Recht und Gerechtigkeit handeln wird (30,9; 33,15). Ez 34,23; 37,24 bringt als prophetische Bestimmung das Hirtenbild: »Ich will einen einzigen Hirten über sie bestellen, der sie wei-

den soll, meinen Knecht David«. Jes 55,3 spricht ausdrücklich vom »ewigen Bund« und der Verwirklichung der dem David verheißenen »unverbrüchlichen Gnadengüter« und gibt damit verheißend Antwort auf die Klage des Volkes, daß seine Geschichte nicht mehr unter der gnädigen Zuwendung Gottes stehe (Ps 89). Mit diesem »ewigen Bund« beginnt auch ein Heil für die Völker. Sach 3,8; 6,12 verheißt den »Knecht« und »Sproß«: »denn unter ihm wird es sprossen, und er wird den Tempel des Herrn bauen«. Selbstverständlich hängt auch der Segen über dem »Haus Davids« und den Bewohnern Jerusalems mit diesem messianischen Stoff zusammen (Sach 12,8.10; 13,1).

c) Messianisch bestimmt, aber ohne erkennbaren Zusammenhang mit der Weissagung von der »Davidssohnherrschaft« sind Gen 49,9f (»Löwe Juda«) und Num 24,17 (»Stern aus Jakob«). Wichtig ist, daß Jes 11,1–8; Micha 5,1 voraussetzen, daß Jahwe sein messianisches Werk noch einmal von vorne beginnt; daß beide Propheten auf die Familie blicken, von der David ausgegangen ist, und daß man anstelle der herrschenden Davididen einen ganz neuen Anfang erwartet. »Wer so entschieden in dem kommenden Gesalbten das Heil verkörpert sieht, der sagt damit, daß die zeitgenössischen Davididen ihre rettende Funktion, die ihnen die Königspsalmen so emphatisch zugeschrieben haben, verloren haben« (GvRad, Theologie des AT II, 1965[4], 177).

2) Auch das spätere Judentum nimmt die Verheißung eines Davidssohnes unter allerlei Modifikationen auf, um seine politische Bedrängung und seine Not im Verhältnis zu Gott ertragen zu können.

a) In der Weisheitsliteratur spielen Sir 47,11; 1Makk 2,57 auf den festen Bestand des Thrones bzw. auf den Thron für ewige Zeiten an. Als fester Begriff begegnet »Sohn Davids« im messianischen Sinn in PsSal 17,21. In einer Zeit, in der die Hasmonäer sich messianische Ansprüche und priesterlichen Glanz zu eigen machten, ersteht das alte davidische Verheißungsgut aufs neue. Der pharisäische Psalm greift auf das alte messianische Traditionsgut (2Sam 7,14; Jes 9,6; 11,1.10; Ps 2,9) zurück. Es ist Notzeit; der Beter wendet sich an Gott und hält ihm seine Verheißung vor. Er erwartet eine Wende, in der die Herrschaft der Heiden gebrochen und die Verunreinigung durch die Sünder aufhören wird. Mit dem Auftreten des Messias beginnt die Sammlung eines heiligen Volkes, eine Herrschaft über die Heiden und die Aufrichtung der Gerechtigkeit. Dieser »politische« Psalm gehört in die Zeit Jerusalems vor 63 vChr und verrät die Anschauung der Pharisäer in der damaligen Zeit. Der »Davidssohn« soll also die Herrschaft Davids erneuern, aber so, wie die pharisäische Gruppe sich das Kommen der messianischen Zeit denkt. Was der Pharisäer erwartet, ist aus V. 32 zu erkennen: »Er aber herrscht als gerechter König, von Gott unterwiesen, über sie, und in seinen Tagen geschieht kein Unrecht unter ihnen, weil sie alle heilig sind und ihr König der Gesalbte des Herrn ist.«

b) Obwohl messianische Ansprüche sich mit Männern nichtdavidischer Herkunft verbinden konnten, spricht das Rabbinat betont nicht nur vom »König, dem Messias«, sondern auch vom »Sohn Davids« (vgl. die Diskussion pTaan. 4,68d; St.-B. I,13).

c) Die Qumrangruppe erwartet drei zukünftig heilbringende Gestalten: einen Propheten (Elias oder Moses), und neben dem davidischen einen priesterlichen Messias, der innerhalb dieser Dreiergruppe einen Vorrang zu haben scheint. In 4Qflor 1,7ff wird im Sinn von 2Sam 7,11–14 unter dem Stichwort »Haus« bzw. »Heiligtum« und »Ruhe« ein messianischer Zusammenhang zitiert; es schließt sich die Verheißung der »Aufrichtung« des Samens Davids und des »Thrones seines Königtums« an. Gott will ihm Vater sein, er wird ihm Sohn sein. »Das ist der Sproß Davids, der mit dem Erforscher des Gesetzes auftreten wird« (V. 11). Dicht daneben weist der Text in 4Qflor 1,12 auf Am 9,11 hin (»ich will die zerfallene Hütte Davids wieder aufrichten«, vgl. Apg 15,16). In CD 7,15 wird allegorisiert: »die Bücher des Gesetzes sind die Hütte«. 4Qpatr 1–4 bestätigt den Zusammenhang (2Sam 7,14 durch Hinzufügung von Gen 49,10): solange Israel die Herrschaft hat, wird nicht ausgerottet sein einer, der darin thront, der zum Hause Davids gehört. »Denn der Herrscherstab ist der Bund der Königsherrschaft«; »bis daß kommt der Gesalbte der Gerechtigkeit, der Sproß Davids« (vgl. Jer 23,5; 33,15; 4Qflor 1,11). Der Stil erinnert an die Psalmen (zB Ps 89,4: Bund und Schwur Gottes mit David, dem Erwählten). 4QpIsa[a] zitiert Jes 11,1–5 und deutet diese messianische Stelle auf den Davididen der Endzeit. Im Anschluß an Num 24,17 wird in CD 7,18–20 das Szepter auf den »Fürsten der ganzen Gemeinde« und der Stern auf den »Erforscher des Gesetzes« gedeutet. Ebenso geht 1QM 11,6 und 4Qtest 12 auf Num 24,17 zurück. Das Szepter ist wieder Hinweis auf den davidischen Fürsten. 1QSb 5,20ff enthält eine Reihe von Segenssprüchen, die auf at. Weissagungen aufgebaut sind (Jes 11,2ff; Mi 4,13; 7,10; Gen 49,9). Hier werden die Funktionen des Messias an Hand der at. Zitate aufgewiesen, darunter die »Aufrichtung der Herrschaft des Volkes«. Man erkennt also in der Qumran-Lit. einen ähnlichen messianischen Traditionsstrom wie in den Psalmen Salomos (vgl. 2Sam 7,12–16; Jes 11,1–5).

Damit ist sowohl die Berührung wie auch die Differenz gegenüber dem NT angedeutet: Qumran fixiert unterschiedliche messianische Erwartungen (und spricht von den Gesalbten Aarons und Israels), während das Urchristentum in Jesus bestimmte messianische Ansätze wiederfindet, die aber umkämpft sind und immer wieder neu geformt werden. Die Elemente des Messianischen bilden sich

dabei zur Christologie um. TestJud 24,4–6 stellt den Sproß und das Szepter des Königreiches nach Jes 11,1; Gen 49,10 zusammen; die Verheißung hat hier universalistischen Klang. 4Esr 12,31 spricht vom »Löwen«, der in V. 32 als der »Gesalbte« (→ Jesus Christus, Art. Χριστός II) aus dem Stamm Davids hervorgehen wird (Gen 49,9). Er wird sie zur Rechenschaft ziehen und das übriggebliebene Volk erlösen. Besonderes Gewicht liegt darauf, daß der Höchste den Messias bis zum Ende der Tage »aufbewahrt«.

d) Einen wichtigen Platz nimmt die Gebetsliteratur ein. Das Erbarmen Gottes wird herabgerufen auf das Königtum des Hauses David (14. Benediktion des Achtzehngebetes) oder das Eingreifen Gottes für den Sproß Davids (15. Benediktion, babyl. Rezension). In der rabb. Tradition spricht man vom »Sohn Davids« als Messias (pTaan 4,68d,44, vgl. St.-B. I,13) und vom kommenden »David« bzw. dem kommenden »Knecht David« (Tg Ez 34,23f, vgl. St.-B. II,337). Die Formulierungen nehmen auf die at. Verheißungen bzw. die Gebetslit. unmittelbar Bezug. Vorausgesetzt ist oft der Verfall des Volkes und der Welt, der Niedergang von Frömmigkeit und Sitte.

III Im NT ist mehrfach vorausgesetzt, daß Jesus von Nazareth genealogisch zur Sippe Davids gehört, und daß diese Abstammung von David ein »messianisches« Element seiner Geschichte war.

1) Die Bekenntnisformeln Röm 1,3–4 und 2Tim 2,8 setzen voraus, daß Abstammung von David (»messianisches« Element) und Gottessohnschaft auf Grund der Auferweckung von den Toten (»Inthronisation«) zwei Stufen einer alten Christologie sind.

In Röm 1,3–4 zitiert Paulus ein ihm aus der palästinischen Gemeinde überliefertes Bekenntnis: das Evangelium spricht vom »Sohn« (Mk 1,11; 9,7), der aus dem Samen Davids nach dem Fleische stammt, der aber zum »Sohn Gottes« in Kraft gemäß dem Geist der Heiligkeit durch die Auferstehung von den Toten eingesetzt wurde. Hier werden zwei nacheinander liegende Epochen der Geschichte Jesu nach dem Heilsplan Gottes beschrieben: irdisch trat er als »Sohn Davids« auf, stand also unter dem Zeichen der Designation, während er durch die Auferstehung zum himmlischen Messias nach Ps 110,1 inthronisiert wurde. Messianität und Gottessohnschaft stehen hier im Vordergrund und werden von der Auferstehung her bestimmt. Die Davidssohnschaft trägt einen geschichtlichen Bezug in sich, weist aber gleichzeitig auf die Erwartung der messianischen Hoffnung hin.

2) In den Reden der Apostelgeschichte wird differenziert zwischen dem gestorbenen David und dem von den Toten auferweckten »Heiligen«, der nicht die Verwesung sieht (Apg 2,27; 13,35 = Ps 16,10). Auf die Aufrichtung der Hütte Davids und eine neue Heilsepoche für den → Rest Israels und für alle Heiden ist das Amoszitat Apg 15,16f bezogen (LXX bzw. Testimonientradition). Hier scheint die urspr. Verheißung (vgl. CD 7,16; 4Qflor 1,12f) hell. und im Sinn der lukanischen Heilsauffassung umgebogen zu sein. Die Verheißung vom »Davidssohn« wird zwar vorausgesetzt, aber nicht wörtlich aufgenommen.

3a) Der Aufriß des Markusevangeliums entspricht dem Bekenntnis von Röm 1,3–4: Der Messias ist der »Sohn Gottes«, von dem der Evangelist Zeugnis ablegt. In Mk 12,35–37 wird ein Lehrgespräch wiedergegeben, das die Frage aufwirft, in welchem Verhältnis der »Sohn Davids« zum »Herrn Davids« (nach Ps 110,1) steht. Die Antwort liegt wohl auf der Linie des späteren Bekenntnisses von Röm 1,3–4: der »Davidssohn« muß erhöht werden. Daß Mk die Davidssohnschaft Jesu bestätigt, zeigt die Anrede Mk 10,48.

b) Matthäus legt besonderes Gewicht auf die Davidssohnschaft und verstärkt die Anrede und Akklamation (9,27; 12,23; 15,22; 20,30; 21,9.15; 22,42.45). Gegenüber dem Markustext zeigt sich, daß der heilsgeschichtliche Unterton dieser Abstammung bes. stark mitschwingt. In der Vorgeschichte wird Jesus als »Messias«, »Sohn Davids« und »Sohn Abrahams« bezeichnet (1,1); damit wird die Herkunft, aber auch der heilsgeschichtliche Aspekt, zum Thema des ganzen Buches. In Mt 1,20 wird auch Joseph, der Vater Jesu, der »Mann der Maria« (1,16), »Sohn Davids« genannt, ein Zeichen dafür, daß der genealogische Aspekt im Begriff nicht verlorengegangen ist. Er hat im Judentum vor allem recht-

liche Bedeutung: die Anerkennung durch den Vater bestimmt die Erbfolge (St.-B. I,35). Wie stark diese Genealogie den heilsgeschichtlichen Anspruch Jesu trägt, zeigt der Aufbau des Stammbaums in 3 × 14 Gliedern; auch nach 1Chr 2,1ff; Ruth 4,18ff zählt man von Abraham bis David 14 Glieder (vgl. dazu WGrundmann, ThHK I, 1962, 62). Die messianische Würde Jesu wird von Mt bewußt in die Geschichte Israels eingefügt und damit auch sein Recht betont.

c) Bezeichnend ist, daß auch die lukanische Geburtsgeschichte unsere Tradition von der Davidssohnschaft Jesu voraussetzt (»Haus Davids« 1,27.69; »Stadt Davids« 2,4.11; »Thron Davids« 1,32), sie aber nur vorsichtig umschreibt (2,11). Daß er sich genealogisch zu ihr bekennt, zeigt die Stammtafel (3,31). Auffallend ist, daß im Mund der jüd. Bevölkerung Jesus als »König« akklamiert wird (19,38; 23,2): damit ist das Motiv der Davidssohnschaft zur letzten Konsequenz gebracht (vgl. Joh 12,13). Man spürt deutlich, wie Lukas sich mit einem bestimmten jüd. Traditionsstoff auseinandersetzt.

4) Die johanneische Überlieferung hat jüd.-messianische Fragestellungen an die Jesustradition herangebracht: a) wenn der Messias kommt, weiß niemand, woher er kommt (7,27); b) der Messias stammt aus dem Samen Davids, von Bethlehem, der Heimat Davids (7,42). Die vom Judentum eingebrachten Einwände können sich auf das AT (Herkunft aus Bethlehem) bzw. auf die vorgegebene Tradition (Verborgenheit des Messias 4Esr 7,28; 13,52; ApkBar[syr] 29,3) berufen. Nicht die Tradition ist falsch, denn sie entspricht Aussagen, die auch innerhalb der Jesusüberlieferung möglich sind; wohl aber weiß der Evangelist um einen Sachverhalt, der durch die Tradition nicht gedeckt ist: der Christus des Bekenntnisses geht nicht in der vorgegebenen Aussage der Tradition auf. Der Hoheitstitel »Sohn Davids« findet sich im vierten Ev. nicht ausdrücklich; vom »König Israels« dagegen spricht das Bekenntnis des Judenchristentums (Joh 1,49; 12,13; 19,19; vgl. die Interpretation 18,37). Ganz altertümlich, an den Messias *ben David* im AT und in der qumranischen Tradition erinnernd, klingt Offb 5,5 (vgl. Gen 49,9f; Jes 11,1.10) und Offb 22,16 (vgl. Jes 11,1.10; Num 24,17). Die judenchristl. Tradition ist hier in die johanneische Christologie eingearbeitet.

5) In der Tradition der Kirchenväter kompliziert sich der Sachverhalt dadurch, daß spätere christologische Auseinandersetzungen im Spiele sind. Für Ignatius ist die Herkunft Jesu aus dem Samen bzw. Geschlecht Davids ein gern zitiertes Bekenntnis (IgnSm 1,1; IgnRöm 7,3; IgnEph 18,2; 20,2; IgnTrall 9,1). Ihm geht es um das wahre »Menschsein« gegenüber dem Doketismus. Umgekehrt versteht Barn 12,10 die synopt. Frage nach dem Verhältnis von »Davids Sohn« und »Davids Herrn« (Mt 22,42–44) negativ: die Schriftstelle will ausdrücklich sagen, daß Jesus nicht Davids Sohn, sondern sein Herr sei. Der Brief will damit nicht das »Menschsein« Jesu auflösen, wohl aber sich gegen eine judenchristl. These richten, die ihn als »Menschen, von Menschen abstammend« ansah (Just. Dial. 47ff). – Euseb. Hist. Eccl. III,19–20,8; III,32,3ff berichten von Angehörigen der Familie Jesu, die als Glieder des Geschlechtes Davids unter Domitian in schwere Bedrängnis kommen. Hegesipp berichtet: »Noch lebten aus der Verwandtschaft des Herrn die Enkel des Judas, der ein leiblicher Bruder des Herrn gewesen sein soll. Diese wurden als Nachkommen Davids gerichtlich angezeigt«. Das alte genealogische Problem ist also nicht in der Kirche ausgestorben; man wird die Nachricht des Hegesipp kaum bezweifeln. *O. Michel*

Lit.: AHilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1857 (Neuaufl. 1966), 148ff – HLietzmann, Der Menschensohn, 1896 – WWrede, Jesus als Davidssohn, Vorträge und Studien 1907, 178ff – CHKraeling, Anthropos and Son of Man, 1927 – ROtto, Reich Gottes und Menschensohn, 1934 (1954³) – WGrundmann, Die Gotteskindschaft in der Geschichte Jesu und ihre religionsgeschichtlichen Voraussetzungen, 1938 – ELohmeyer, Gottesknecht und Davidssohn, FRLANT 61, 1945 (1953²) – MBlack, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, 1946 (1967³) – ESjöberg, Der Menschensohn im äthiopischen Henoch, 1946 – ABentzen, Messias – Moses Redivivus – Menschensohn, AThANT 17, 1948 – ChNorth, The Suffering Servant in Deutero-Isaiah, 1948 (1963²) – RPGagg, Jesus und die Davids-Sohn-Frage, ThZ 7, 1951, 18ff – NADahl, Die Messianität Jesu bei Paulus, in: Studia Paulina, Festschr. JdZwaan, 1953, 83ff – ChMaurer, Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Markus, ZThK 50, 1953, 1ff – WZimmerli/JJeremias, Art παῖς θεοῦ, ThWb V, 1954, 653ff (Nt. Teil neu bearb. in JJeremias, Abba, 191ff) – ELohse, Märtyrer und

Gottesknecht, FRLANT NF 64, 1955 (1963²) – ESjöberg, Der verborgene Menschensohn in den Evangelien, 1955 – JMAllegro, Further Messianic References in Qumran Literature, JBL 75, 1956, 174ff – WGrundmann, Sohn Gottes, ZNW 47, 1956, 113ff – OCullmann, Die Christologie des NT, 1957 (1966⁴) – RMach, Der Zaddik in Talmud und Midrasch, 1957 – SSchulz, Untersuchung zur Menschensohn-Christologie im Johannes-Evangelium, 1957 – EStauffer, Jesus. Gestalt u. Geschichte, 1957 – PhVielhauer, Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu, in: Festschrift GDehn, 1957, 51ff (= Ges. Aufs. z. NT, ThB 31, 1965, 55ff) – MDHooker, Jesus and the Servant, 1959 – OKaiser, Der königliche Knecht, FRLANT NF 70, 1959 (1962²) – ESchweizer, Der Menschensohn, ZNW 50, 1959, 185ff (= Neotestamentica, 1963, 56ff) – HETödt, Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung, 1959 (1963²) – WMarxsen, Anfangsprobleme der Christologie, 1960, 20ff – WMichaelis, Die Davidssohnschaft Jesu als historisches und kerygmatisches Problem, in: Der historische und der kerygmatische Christus, 1960, 317ff – OMichel/OBetz, Von Gott gezeugt, in: Judentum, Urchristentum, Kirche, Festschr. JJeremias, hg. v. WEltester, BHZNW 26, 1960 (1964²), 3ff – OMoe, Der Menschensohn und der Urmensch, StTh 14, 1960, 119ff – KStendahl, Quis et Unde. An Analysis of Mtth. 1–2, in: Judentum, Urchristentum, Kirche, Festschr. JJeremias, hg. v. WEltester, 1960 (1964²), 94ff – BMFvIersel, Der »Sohn« in den synoptischen Jesusworten, NovTest Suppl. III, 1961 (1964²) – TWManson, The Servant-Messiah, 1961 – FHahn, Christologische Hoheitstitel, FRLANT 83, 1962 (1966³) – ELövestam, Die Davidssohnfrage, Svensk Exeget. Årsbok 1962, 72ff – BMFvIersel, Fils de David et Fils de Dieu, Recherches Bibliques 6, 1962, 113ff – HWWolff, Wer ist der Gottesknecht in Jes 53?, EvTh 22, 1962, 338ff – OBetz, Die Frage nach dem messianischen Bewußtsein Jesu, NovTest VI, 1963, 20ff – WKramer, Christos – Kyrios – Gottessohn, AThANT 44, 1963 – JMGibbs, Purpose and Pattern in Matthew's Use of the Title »Son of David«, NTSt 10, 1963/64, 446ff – GCooke, The Sons of (the) God(s), ZAW 76, 1964, 22ff – AJBHiggins, Jesus and the Son of Man, 1964 – RSchnackenburg, Der Menschensohn im Johannesevangelium, NTSt 11, 1964/65, 123ff – WGrundmann, Mt 9,27 und die johanneischen »Der Vater« – »Der Sohn«-Stellen, NTSt 12, 1965, 42ff – JFitzmyer, Die Davidssohn-Überlieferung und Mt 22, 14–16 (und Par.), Concilium 2, 1966, 780ff – GHaufe, Das Menschensohn-Problem in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion, EvTh 26, 1966, 130ff – IHMarshall, The Synoptic Son-of-Man-Sayings in Recent Discussion, NTSt 12, 1966, 327ff – TBoman, Die Jesusüberlieferung im Lichte der neueren Volkskunde, 1967 – JJeremias, Die älteste Schicht der Menschensohnlogien, ZNW 58, 1967, 159ff – FHBorsch, The Son of Man in Myth and History, 1967 – JBlank, Paulus und Jesus, 1968 – RLeivestad, Der apokalyptische Menschensohn – ein theologisches Phantom, ASTI VI, 1968, 49ff – GLindeskog, Das Rätsel des Menschensohns, StudTheol 22, 1968, 149ff – ASuhl, Der Davidssohn im Markus-Evangelium, ZNW 59, 1968, 57ff – DFlusser, Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, 1968 – ders., The Son of Man. Jesus in the Context of History, in: AToynbee (Hrsg.), The Crucible of Christianity, 1969, 216ff – CColpe, Art. υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ThWb VIII, 1969, 403ff – ELohse, Art. υἱὸς Δαυίδ, ThWb VIII, 1969, 382ff – PWülfing von Martitz u. a., Art. υἱός etc., ThWb VIII, 1969, 334ff – ChBurger, Jesus als Davidssohn, 1970 (= FRLANT, 98) – PPokorny, Der Gottessohn, 1971 (= ThSt (2),109) – GSauer, Deuterojesaja und die Lieder vom Gottesknecht, in: Geschichtsmächtigkeit und Geduld, hrsg. v. GFitzer, 1972, 58ff – MHengel, Der Sohn Gottes, 1975.

Sorge

μέριμνα

μέριμνα *[merimna]* Sorge · μεριμνάω *[merimnaō]* sorgen, besorgt sein · προμεριμνάω *[promerimnaō]* sich vorher sorgen · μέλω *[melō]* besorgt sein, sich kümmern um

Die Wortgruppe ist in der klassischen griech. Lit. geläufig, das Subst. μέριμνα *[merimna]* seit Hes. (Op. 178), das Verb μεριμνάω *[merimnaō]* seit Soph. (Oed. Tyr. 1124). Beide Wörter haben die gleiche Bedeutungsbreite wie das dt. *Sorge* bzw. *sorgen*. So kann μέριμνα *[merimna]* sowohl Sorge im Sinn von *ängstlicher Besorgnis* bedeuten als auch *Fürsorge*, μεριμνάω *[merimnaō]* sowohl *besorgt sein, sich Sorge machen* als auch *für jemanden* oder *etwas sorgen, Sorge tragen um*. Auf der einen Seite erreicht μέριμνα *[merimna]* dabei die Nähe von *Angst, Kummer, Leid* (vgl. λύπη *[lypæ]*, → Klagen), auf der anderen Seite kann μεριμνάω *[merimnaō]* den Sinn von *auf etwas aus sein* erhalten und damit in die Nähe von φρονέω *[phroneō]*, *denken, gesinnt sein* (→ Gesinnung), geraten. Der Bedeutung der Wörter entspricht es, daß sie in der Regel inhaltlich auf die Zukunft ausgerichtet sind; vgl. das Kompos. προμεριμνάω *[promerimnaō]*, *sich vorher sorgen* (nur im NT; 1mal). I

Neben μέριμνα *[merimna]* und μεριμνάω *[merimnaō]* treten in der griech. Lit. auf: φροντίς *[phrontis]*, das *Sich-Gedanken-Machen*, die *Besorgnis* (fehlt im NT) und φροντίζω *[phrontizō]*, *denken an, bedacht sein auf, sorgen für* (nur Tit 3,8).

μέλει *[melei]*, *es liegt jemandem daran*, die zumeist unpersönlich, gelegentlich auch persönlich gebrauchte 3. Pers. Sing. von μέλω *[melō]*, *besorgt sein um*, ist seit Hom. bekannt und drückt das Interesse und die Fürsorge aus.

II 1) In LXX ist die Wortgruppe verhältnismäßig selten vertreten und hat die gleiche Bedeutungsbreite wie im klassischen Griech. Das Subst. μέριμνα *[mẹrimna]* (12mal, davon Ps 55[54],23 für hebr. *jᵉhab, Last,* sonst ohne hebr. Äquivalent) bedeutet *ängstliche Sorge* (zB Hi 11,18 zusammen mit φροντίς *[phrontịs], Besorgnis;* Dan 11,26; 1Makk 6,10). Das Verb μεριμνάω *[merimnạō]* (9mal für verschiedene hebr. Verben) heißt hier *sich ängstigen* (2Sam 7,10; 1Chron 17,9) oder *bekümmert sein* (zB wegen der Sünde Ps 38[37],19). Das gleiche Wort steht in schwächerem Sinn Ex 5,9: *sich kümmern um, denken an.*

In positiver Bedeutung im Sinne von *Fürsorge, Vorsorge* werden das Verb bzw. das Subst. in der Weisheitslit. gebraucht (zB Spr 14,23; 17,12). Jedoch auch in dieser Lit.-Gattung kann μέριμνα *[mẹrimna] bange Sorge* bedeuten (zB Sir 30,24; 42,9).

2) Bei Philo und Jos. wie auch schon in der Stoa wird statt μέριμνα *[mẹrimna]* φροντίς *[phrontịs], Besorgnis, Fürsorge,* und statt μεριμνάω *[merimnạō]* φροντίζω *[phrontịzō], bedacht sein auf, sorgen für* gebraucht. Die Bedeutungsbreite ist die gleiche.

III Im NT findet sich das Subst. μέριμνα *[mẹrimna], Sorge,* nur 4mal bei den Synopt., je einmal bei Paulus und im 1Petr, das Verb μεριμνάω *[merimnạō], sich sorgen, sorgen für,* nur bei Mt (6mal), bei Lk (5mal) und Paulus (5mal in 1Kor, 2mal in Phil).

Wie das AT so versteht auch das NT die Sorge zunächst als die natürliche Reaktion des Menschen auf Armut, Hunger und andere Bedrängnisse, die ihm im alltäglichen Leben widerfahren. Unter den ihm auferlegten Lasten wähnt der Mensch sich einem Schicksal ausgeliefert, dem er machtlos gegenübersteht. Im Sorgen versucht der Mensch sich so gut wie möglich gegen das ihm Bevorstehende abzuschirmen.

1) Die umfangreichste Zusammenfassung des nt. Zeugnisses zum Thema Sorge findet sich in der Bergpredigt (Mt 6,25–34) bzw. Feldrede (Lk 12,22–31). Sie wendet sich gegen den die Fürsorge und Liebe Gottes verleugnenden Irrtum, der Mensch könne durch die kurzfristige Sicherung der Lebensbedürfnisse seine Zukunft sichern. Sorgen ist töricht, weil das Leben mehr als die Speise ist (Mt 6,25), weil der Sorgende sein Leben und seine Zukunft nicht sichern kann: Wer kann durch sein Sorgen zu seiner Lebenslänge eine einzige Elle hinzusetzen? (Mt 6,27).

Sollte ἡλικία *[hælikịa]* hier aber nicht *Lebenslänge,* sondern *Körpergröße, Leibeslänge* bedeuten, so wird die Torheit des menschlichen Sorgens durch den Spott in der Formulierung unterstrichen. Denn wenn schon etwas völlig Gleichgültiges wie die Körpergröße durch das menschliche Sorgen nicht gesichert werden kann, wieviel weniger dann das Leben selbst.

In dem gleichen ironischen Sinn darf man den Spruch Mt 6,34 verstehen, der aus dem Bereich der Weisheitsrede herkommt und jüd. und heidnische Parallelen hat (vgl. die Kommentare zSt.). Der Jünger, der zu der Sorge um das Heute die Sorge für das Morgen hinzufügt, handelt absurd und wird durch die profane Weisheit, die das längst erkannt hat, beschämt. Sorgen ist aber nicht nur töricht, sondern auch gottlos (→ Weisheit, Torheit, Art. μωρία), weil damit Gottes Fürsorge für den Menschen bestritten wird. Gott, der die Vögel unter dem Himmel nährt und die vergänglichen Feldblumen mit Schönheit kleidet, wird für seine Menschen »viel mehr« tun (Mt 6,26.30). Denn er ist der Vater, der weiß, was seine Kinder alles brauchen (Mt 6,32); wer das in kleingläubiger Sorge vergißt, handelt heidnisch (Mt 6,32; zum Ganzen → Besitz, bes. Art. μαμωνᾶς).

Die Erkenntnis der anbrechenden Gottesherrschaft (→ Reich) dagegen befreit den Menschen von Angst und Sorge. Wer sich dieser Gottesherrschaft und der in ihr proklamierten → Gerechtigkeit mit Eifer und Vertrauen zuwendet, wird die Erfahrung machen, daß aus der Fürsorge Gottes alles Nötige für sein Leben dasein wird (Mt 6,33). In der Herrschaft Gottes finden alle Bedürfnisse des Menschen ihren rechten Platz, weil die Liebe des Vaters Kleines und Großes, Alltägliches und Besonderes (zB die Fähigkeit des richtigen Redens in der Verfolgungssituation Mt 10,19 par) gleichermaßen bereitstellt.

Man kann fragen, ob hier nicht Traditionen des jüd. Vorsehungsglaubens (→ Vorsehung) umgebogen oder radikalisiert worden sind. Galt bisher, daß das Tun des Gerechten die Fürsorge Gottes garantiere (etwa in Ausdeutung von Ps 55,23), so wird nun zugesichert, daß die ungeteilte Hinwendung zur Gottesherrschaft alle auf die Sicherung des Lebens gerichteten Gedanken überflüssig macht. Dabei werden je nach dem Traditionshintergrund verschiedene Begriffe zu Hilfe genommen, etwa

der Vater-Begriff für Gott (→ Vater) in der Bergpredigt und den Parr., oder Motive des at. Vorsehungsglaubens, wie sie sich in der Verwendung des Zitates (Ps 55,23) in 1Petr 5,7 zeigen: Weil Gott sich um den Menschen *kümmert* (μέλει *[mẹlei]*), sich um ihn sorgt, kann der Mensch seine Sorgen auf Gott abwälzen.

2) Bei Lukas finden sich in der Szene um Maria und Martha (Lk 10,38–42) die gleichen gegensätzlichen Positionen wie in der Bergpredigt: Dem »Vielen«, um das der Mensch sich sorgt, der Sicherung der Lebensbedürfnisse, steht das »Eine«, das not ist, die Frage nach dem Ziel des Lebens gegenüber, die Maria im Wort Jesu beantwortet sieht, der Sorge also der Eifer um die Gottesherrschaft.

In dem gleichen Sinne sieht das Gleichnis vom Säemann das Wort durch die Sorge gefährdet (Mk 4,19 par); vgl. auch Lk 21,34, wo der Plur. μέριμναι *[mẹrimnai]*, *Sorgen*, durch das Adj. βιωτικαί *[biōtikại]*, *zum Leben gehörig, alltäglich*, und damit als Sorgen um die Bedürfnisse des täglichen Lebens erläutert wird.

3) μέριμνα *[mẹrimna]*, *Sorge*, und μεριμνάω *[merimnạō]*, *sorgen für*, können jedoch auch im positiven Sinn verstanden werden, als die dem Menschen von Gott aufgetragene Fürsorge für andere. So versteht Paulus sich selbst als einen, der Sorge um alle Gemeinden trägt (2Kor 11,28). Gott hat die Gemeinde wie einen Leib geordnet, damit »die Glieder die gleiche Sorge füreinander tragen sollten« (1Kor 12,25). Timotheus wird der Gemeinde in Philippi empfohlen als einer, der wie kein anderer für ihre Angelegenheiten Sorge tragen wird (Phil 2,20). Dabei kann Paulus die so geartete Sorge als Teil des τὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ζητεῖα *[ta Jæsọu Christọu zætẹin]*, *des Suchens, was Jesu Christi ist*, des Engagements für die Sache Jesu Christi, ansehen (Phil 2,21).

Daß Paulus die Gefahren der Sorge auch um andere nicht verkennt, zeigt der Abschnitt 1Kor 7,32ff. Weil er will, daß die Glieder der Gemeinde *ohne Sorge* (ἀμερίμνους *[amerịmnous]*) sein sollen, empfiehlt er den Unverheirateten, angesichts der eschatologisc en Situation (Naherwartung! V. 29.31) nicht mehr zu heiraten, den Verheirateten jedoch, in der Freiheit des ὡς μή *[hōs mæ]*, *als ob nicht*, dem Herrn zu leben (1Kor 7,29).

In der Ermahnung Phil 4,6: »Sorget euch um nichts . . .« wird μεριμνάω *[merimnạō]* mit der gleichen Bedeutung wie sonst im NT, *ängstliches Sorgen*, gebraucht; die Begründung für diese Sorglosigkeit liegt in der Nähe des Herrn (V. 5) und in dem Vorrecht der Gemeinde, alle Anliegen im → Gebet vor Gott mit → Danksagung vertreten zu können.

J. Goetzmann

Lit.: RBultmann, Art. μεριμνάω etc., ThWb IV, 1942, 593ff – HRiesenfeld, Vom Schätze Sammeln und Sorgen – ein Thema urchristlicher Paränese. Zu Mt 6,19–34, in: Neotestamentica et Patristica, Festschr. OCullmann, 1962, 47ff – RBultmann, Theologie des NT, 1953 (1968⁶), § 23.

Sprache → Wort

Stadt → Volk

Stein, Eckstein

Die Aufnahme der beiden folgenden Artikel ist begründet in der metaphorischen Bedeutung, die der Stein bzw. die Steine als Bild für das Verständnis Christi und seiner Gemeinde im NT erhalten haben. Der allg. übliche und gebräuchliche Terminus ist λίθος *[lịthos]*, der Steine aller Art bezeichnen kann und in theol. Übertragung – oft mit einem präzisierenden

Adj. versehen — meist auf Christus, seltener auf seine Gemeinde (→ Kirche) bezogen wird. Funktional wird zwischen dem *Stein des Anstoßes*, λίθος τοῦ προσκόμματος *[lithos tou proskommatos]* (→ Anstoß, Art. πρόσκομμα), und dem *Eck-* bzw. *Schlußstein*, κεφαλὴ γωνίας *[kephalæ gōnias]*, unterschieden, der wegen seiner christologischen Bedeutung in einem gesonderten Artikel besprochen wird. Zum theol. Kontext der Wortgruppe gehören auch → Fels, Art. πέτρα bzw. πετρός, und → Fest, Art. θεμέλιος.

γωνία

γωνία *[gōnia]* Ecke · κεφαλὴ γωνίας *[kephalæ gōnias]* Eckstein · ἀκρογωνιαῖος *[akrogōniaios]* an der Ecke liegend

I/II γωνία *[gōnia]* findet sich im profangriech. Gebrauch seit Hdt., auch in LXX in der Bedeutung *Ecke, Winkel.* Der Ausdruck κεφαλὴ γωνίας *[kephalæ gōnias]* stammt aus Ps 118,22; er ist Übers. des hebr. *rōsch pinnāh* und bezeichnet den *Eckstein*, an dem die Mauern zusammenstoßen; wörtlich: das *Eckenhaupt*; κεφαλή *[kephalæ]* ist die *Spitze*, das *äußerste Ende* (*der Ecke*). Das Wort ἀκρογωνιαῖος *[akrogōniaios]* hat dieselbe Bedeutung; es findet sich erstmalig Jes 28,16 als Übers. des hebr. *pinnāh*, die zweimalige Erwähnung des θεμέλιον *[themelion]*, des *Fundamentes*, zeigt, daß das Wort nur mit *Eckstein* wiedergegeben werden kann. Wahrscheinlich handelt es sich bei ἀκρογωνιαῖος *[akrogōniaios]* um eine biblische Wortbildung; im profanen Sprachgebrauch ist das Wort bisher nicht sicher nachgewiesen.

III 1) γωνία *[gōnia]* ist im NT Mt 6,5 von der *Straßenecke* gebraucht. Apg 26,26 bedeutet es *Winkel* (»solches ist nicht im Winkel geschehen«, dh im Verborgenen). Offb 7,1 schaut der Seher vier Engel an den vier *Ecken* der Erde; für das altorientalische Weltbild ist die Erde viereckig (so kommen auch Jer 49,36 vier Winde von den vier Enden des Himmels). Offb 20,7ff schildert im Anschluß an Ez 38 und 39, wie der Satan Gog und Magog die Völkerscharen von den vier Ecken der Erde zum Kampf gegen »die geliebte Stadt« heraufführt. Dieser Kampf endet mit der Vernichtung der gottfeindlichen Mächte.

2) Alle fünf nt. Stellen, in denen von der κεφαλὴ γωνίας *[kephalæ gōnias]* die Rede ist, gehen auf Ps 118,22 zurück. Der *Eckstein* als der wichtigste Stein des Fundamentes wird zuerst gelegt; er ist aber seiner Lage wegen auch vor anderen ein »Stein des Anstoßes und ein Fels des Strauchelns«, wie 1Petr 2,8 (wörtlich übers.) im Anschluß an Jes 8,14 gesagt ist. Die κεφαλὴ γωνίας *[kephalæ gōnias]* V. 7 ist hier sicher als Eckstein verstanden. Das gleiche Verständnis darf man auch Mt 21,42 par und Apg 4,11 voraussetzen, da diese ebenfalls auf Ps 118,22 zurückgehen.

Eine andere Deutung hat allerdings JJeremias vorgeschlagen; κεφαλὴ γωνίας *[kephalæ gōnias]* soll ebenso wie ἀκρογωνιαῖος *[akrogōniaios]* nicht den *Eckstein*, sondern den *Abschlußstein* bezeichnen, der über dem Portal (des Tempels) eingesetzt wurde. Aber die Belege, auf die sich Jeremias für seine Deutung beruft, reichen nicht über die zweite Hälfte des 2. Jh. nChr zurück. Das gilt von der Übers. des AT durch Symmachus, der 2Kön 25,17 das hebr. *kotæræt* (*Säulenkapitell*) mit ἀκρογωνιαῖον *[akrogōniaion]* wiedergegeben hat, wie für das »Testament Salomos«, das Jeremias in erster Linie zur Begründung seiner Auffassung herangezogen hat, eine apokryphe christl. Schrift des 3./4. Jh. nChr. Der »Stein des Anstoßes und Fels des Strauchelns« 1Petr 2,8 kann aber nicht den Schlußstein in der Höhe des Gebäudes bezeichnen; darum wird man die Deutung von Jeremias, für die sichere Zeugnisse aus dem nt. Zeitalter fehlen, ablehnen müssen. Diese Deutung des Steines von Ps 118,22 (Jes 28,16) ist später entstanden; vielleicht geht sie auf Eph 1,22 zurück. Hier wird Christus als das → »Haupt der Gemeinde« bezeichnet; als man von dem »Eckenhaupt« (Ps 118,22) keine klare Vorstellung mehr hatte, hat man die Aussage nicht mehr auf den Eckstein, sondern fälschlicherweise auf den Schlußstein bezogen, der das »Haupt« des geistlichen Baues, der Kirche, darstellt.

Der Sinn der Aussagen über den Eckstein im NT ist im wesentlichen gleichartig. Die Bauleute, die den Stein verworfen haben, sind das jüd. Volk und seine Obrigkeit; sie haben Christus verworfen, aber Gott hat gerade ihn durch sein Heilshandeln in Tod und Auferstehung zum Eckstein eines neuen Baues, der → Kirche, werden lassen. Der Vergleich der Gemeinde mit einem Bau begegnet auch sonst im NT (Mt 16,18; 1Kor 3,9ff; 14,12 usw.; → Haus). Nach Mt 21,42 par hat Jesus selbst seine jüd. Gegner auf Ps 118,22 hingewiesen. Was von diesen gilt, gilt aber nach 1Petr 2,8 für alle, die die Botschaft von Christus nicht annehmen. Ist Jesus für die Ungläubigen die Ursache des Gerichtes, der Stein des Anstoßes und der Fels des Strauchelns, so ist er für die Christen der »lebendige Stein«, der auserwählt und köstlich ist (1Petr 2,4.6). Die Bezeichnung Christi als Eckstein bringt somit in äußerster Prägnanz zum Ausdruck, daß sich an ihm das ewige Schicksal des Menschen entscheidet.

3) Das Wort ἀκρογωνιαῖος *[akrogōniaios]*, *Eckstein*, findet sich im NT nur Eph 2,20; 1Petr 2,6. An beiden Stellen wird die Aussage Jes 28,16 christologisch gedeutet. Das messianische Verständnis der Stelle findet sich schon Röm 9,33; man sieht, daß es im Urchristentum weit verbreitet war. Eph 2,20 beweist das Nebeneinander von »Fundament« und »Eckstein« (s. I), daß der Apostel die Jes-Stelle im Auge hat. In Christus kommt die prophetische Weissagung zur Erfüllung. Der Grund, auf dem die Gemeinde auferbaut ist, sind die Apostel und Propheten, der Eckstein ist Jesus Christus. Auf diesem Grunde wächst die Gemeinde zu einem heiligen Tempel in dem Herrn, in den auch die Christen — durch den heiligen → Geist — mit erbaut werden. Die Aussage 1Kor 3,11, wonach Christus als der Grund der Kirche anzusehen ist (→ Fest, Art. θεμέλιος), erfährt so eine leichte Nuancierung. 1Petr 2,6 ist der ἀκρογωνιαῖος *[akrogōniaios]* mit der κεφαλὴ γωνίας *[kephalæ gōnias]* V. 4.7 identisch. Damit ist das Verständnis des Steines als *Eckstein* gesichert. Der »lebendige Stein«, der bei Gott auserwählt und köstlich ist, ist Jesus Christus. Zu ihm sollen die Christen hinzutreten, um auch ihrerseits als »lebendige Steine« in das geistliche Haus, die Gemeinde, hineingebaut zu werden. Das ist der Ursinn des Wortes »Erbauung«, dessen biblischen Gehalt wir ständig vor Augen haben sollten.

W. Mundle

λίθος *[lithos]* Stein · λίθινος *[lithinos]* steinern

λίθος

λίθος *[lithos]* (seit Homer) heißt *Stein*, λίθινος *[lithinos]* (seit Pindar, Hdt.) *steinern*. Allg. können mit λίθος *[lithos]* Steine jeder Art bezeichnet werden (vgl. Lucian, Hermotim. 81,826 ὁ θεὸς οὐκ ἐν οὐρανῷ ἐστιν, ἀλλὰ διὰ πάντων πεφοίτηκεν: οἷον ξύλων καὶ λίθων καὶ ζῴων *[ho theos ouk en ouranō estin, alla dia pantōn pephoitæken: hoion xylōn kai lithōn kai zōōn]*, *die Gottheit ist nicht im Himmel, sondern geht durch alles umher: durch Hölzer, Steine und Lebewesen*). Im einzelnen unterscheidet man zwischen *Bausteinen* (Diog Laert. 2,72; Diod S 1,66,3 λίθοι καλοί *[lithoi kaloi]*, *kostbare Steine*, wohl Marmorarbeiten gemeint) und *Edelsteinen* (neben Gold, Silber, Perlen etc. werden λίθοι τίμιοι *[lithoi timioi]*, *Juwelen*, genannt, zB Herodian V,2,4). I

1) Meistens gibt LXX hebr. *'æbæn* mit λίθος *[lithos]* wieder. Zur Kennzeichnung besonderer Steinarten wie Mühlsteine, Malsteine, Steinsäulen, Steinhaufen, Edelsteine, Smaragde, Diamanten etc. kennt das Hebr. weitere zehn Worte, die LXX ebenfalls, meist ohne zu differenzieren, mit λίθος *[lithos]* übersetzt. Von den zahlreichen Belegen (ca. 350) sind die Stellen bes. wichtig, an denen λίθος *[lithos]* in theol. Zusammenhang begegnet und die zT. im NT aufgegriffen werden. II

2a) In einer Drohrede (8,11–15) warnt der Prophet Jesaja sein Volk, sich durch eigenmächtige und glaubenslose Bemühungen aus der Gefahr eines Assyrereinfalles zu befreien. Die eigentliche Gefahr sind für Juda nach jesajanischem Zeugnis nicht die Assyrer, sondern die Nähe seines richtenden Gottes, der zum »Stein des Anstoßes« und zum »Fels des Strauchelns« werden wird (Jes 8,14). »Wie der Wanderer in der Nacht plötzlich über einen Stein stolpert und zu Boden fällt oder im Gebirge auf einen losen Felsbrocken tritt und in die Tiefe stürzt, wird das Bundesvolk . . . unversehens von Gottes Gericht getroffen« (OKaiser, ATD 17,86).

b) Jes 28,16a verwendet das Bild vom Hausbau und Grundstein. Im Gegensatz zu der zum Scheitern verurteilten Jerusalemer Bündnispolitik gegen Assyrien — ein Bund mit dem Tode! (V. 15)

– legt Jahwe in Zion, dem Regierungsviertel der Hauptstadt, einen festen Grundstein, der den Grundmauern, dem Fundament und dem Bau festen Halt verleiht. Möglicherweise spielt der Vergleich auf den Jerusalemer Tempel an. Die Interpretation: »Wer glaubt, wird nicht zuschanden« (V. 16b) deutet indessen den Grundstein, auf dem der Bau des Volkes und des Staates errichtet werden soll, als Glauben und Vertrauen auf Jahwes Hilfe, die ängstliche Bündnisse überflüssig macht.

c) Ähnlich ist Psalm 118,22 sprichwortartig von einem Eckstein (→ Art. γωνία) die Rede. Ein Psalmbeter dankt für die ihm von Jahwe zuteilgewordene Errettung. Er vergleicht seine tödlich bedrohte Existenz mit einem Stein, den Bauleute als unbrauchbar fortwarfen, und seine Errettung durch Jahwe mit einem Eck- bzw. Schlußstein eines Bauwerkes (vgl. HJKraus, Psalmen II, BK, zSt.).

d) Sacharja 4,7.10 prophezeit die Vollendung des nachexilischen Tempelbaus durch Serubbabel. Er wird die feierliche Tempeleinweihung vollziehen, zu der – parallel zur Grundsteinlegung – offenbar die Zeremonie des Herausbringens des Schlußsteines (V. 7, bzw. Scheitelsteins V. 10) unter dem Jubel der Menge gehört.

e) Daniel 2,34f wird von einer Traumvision Nebukadnezars berichtet, daß ein Stein ohne Zutun von Menschenhand von einem Berg losbricht und ein großes Standbild zertrümmert. Der Stein wird 2,44f als Aufrichtung der Gottesherrschaft interpretiert, die alle anderen Reiche – das Standbild – zermalmen wird.

3) Verschiedene at. Steinaussagen wurden im Spätjudentum auf den Messias gedeutet. Bereits LXX fügt dem ὁ πιστεύων *(ho pisteuōn) (wer glaubt)* von Jes 28,16 ein ἐπ' αὐτῷ *(ep autō) (an ihn)* hinzu. Ebenso wurde der Stein in Jes 8,14 (bSanh 38a), Sach 4,7 (Targum zSt.), Sach 4,10 (Tanch tol^{e}dot 20) und Dan 2,34ff (Nu r 13,14z 7,13) messianisch ausgelegt (Einzelbelege bei JJeremias, ThWb IV,276f). – Die Qumrangemeinde verstand sich selbst als das eschatologische Israel, als den wahren Tempel Gottes, und berief sich dafür auf Jes 28,16 (1QS VIII, 7f).

III Im NT finden sich die meisten λίθος *(lithos)*-Belege bei den Synopt., bes. Mt; nur vereinzelte bei Paulus, im 1Petr und der Offb. In wörtlicher Bedeutung ist von λίθος *(lithos)* als *Mühlstein* (Lk 17,2), *Felsblock* (Mk 15,46; 16,3f par) oder *Edelstein* (Offb 18,12.16; 21,11.19) die Rede. Die übertragene Bedeutung schließt sich häufig an messianisch verstandene at. Zitate an.

1a) Das Wort von den »schreienden Steinen« (Lk 19,40) ist auf at. und jüd. Hintergrund zu verstehen, wo gelegentlich von dem anklagenden Schrei lebloser Gegenstände die Rede ist (Gen 4,10; Hab 2,11; 4Esra 5,5; vgl. St.-B. II,253). JJeremias interpretiert das Wort Jesu: »Wenn meine Jünger sich den huldigenden Zuruf verbieten lassen, werden die Steine am Wege aufschreien und sie anklagen« (ThWb IV,274).

b) Ob das Täuferwort: »Gott kann aus diesen Steinen dem Abraham Kinder erwekken« (Mt 3,9; Lk 3,8) an Jes 51,1f anknüpft (Abraham = Fels; so JJeremias, ThWb IV,274), ist fraglich, denn auf die dort betonte Abstammung des ganzen Volkes von einem Mann dürfen sich die vom Täufer Angeredeten gerade nicht berufen: Gott kann aus Steinen Abrahams-Kinder machen! Der anstößige Ausdruck besagt: Gott kann aus Menschen, die keine eigenen Voraussetzungen (der Abstammung etc.) mitbringen, ein neues Israel schaffen (vgl. Röm 4,9–25).

2a) Gelegentlich wird Jesus mit einem Stein verglichen. Mk 12,10 par zitiert im Anschluß an das Gleichnis von den Weingärtnern Ps 118,22: Der von Bauleuten verworfene Stein wird zum Eck- bzw. Schlußstein. »Der von den Menschen Verworfene ist der von Gott Erhöhte« (Schniewind zSt.). Nach Apg 4,10f ist diese Erhöhung schon mit der Auferweckung Jesu geschehen. Auch Eph 2,20–22 ist Jesus der ἀκρογωνιαῖος *(akrogōniaios), Eck-* bzw. *Schlußstein*, der den ganzen Bau zusammenhält (→ Art. γωνία III,3), während die Apostel und Propheten das Fundament darstellen.

b) Andererseits wird Jesus Lk 20,18 im Anschluß an Dan 2,34f mit einem vernichtenden Stein verglichen, der seine Gegner zermalmt. Röm 9,32 nimmt Paulus Jes 8,14 auf und deutet den Stein des Anstoßes auf Christus, der den Juden zum Fall geworden ist.

c) Die positive Interpretation Jesu als Eck- bzw. Schlußstein wird Röm 9,33 und 1Petr 2,4–8 (vgl. auch Lk 2,34) durch Kombination verschiedener AT-Zitate mit der negativen Interpretation Jesu als vernichtendem Stein des Anstoßes verbunden, um auf diese Weise

die dialektische Bedeutung Jesu als Evangelium und Gesetz, als Heil und Unheil zum Ausdruck zu bringen. Ob Christus als lebendiger (1Petr 2,4) oder vernichtender (Lk 20,18) Stein wirksam wird, entscheidet sich am Glauben des einzelnen Menschen (vgl. die Aufnahme von Jes 28,16 in Röm 9,33 und 1Petr 2,6f).

3) Schließlich werden 1Petr 2,5 die Christen mit »lebendigen Steinen« verglichen: »als lebendige Steine erbaut euch als geistliches Haus« (vgl. Eph 2,20). Das Bild vom Bau wird hier allerdings durch die Sachaussage gesprengt. Weil Christus lebt, kann er als »lebendiger Stein« bezeichnet werden; und weil die Christen mit ihm und durch ihn leben, können sie als »lebendige Steine« angesprochen werden. *H.-G. Link / E. Tiedtke*

Lit.: RHirzel, Die Strafe der Steinigung, 1909 (Nachdruck 1967) – HGressmann, Der Eckstein, Palästina-Jb. VI, 1910, 38ff – JJeremias, Der Eckstein, Angelos I, 1925, 65ff – ders., Κεφαλὴ γωνίας – Ἀκρογωνιαῖος, ZNW 29, 1930, 264ff – HSchlier, Christus und die Kirche im Epheserbrief, BHTh 6, 1930, 47ff – JJeremias, Art. γωνία etc., ThWb I, 1933, 792f – ders., Art. λίθος etc., ThWb IV, 1942, 272ff – EPercy, Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe, 1946, 328ff – HJKraus, Psalmen, BKAT XV/2, 1960 (1966²) – OKaiser, Der Prophet Jesaja, ATD 17, 1960 – KThSchäfer, Zur Deutung von ἀκρογωνιαῖος Eph 2,20, in: Neutestamentliche Aufsätze, Festschr. JSchmid, 1963, 218ff.

Strafe, Rache

δίκη

δίκη *[dikæ]* Recht, Strafe, Rache · ἐκδικέω *[ekdikeō]* Recht verschaffen, strafen, rächen · ἔκδικος *[ekdikos]* Rächer · ἐκδίκησις *[ekdikæsis]* Rache, Vergeltung, Strafe

I 1) Das Subst. δίκη *[dikæ]* kann sowohl in mythologischer Personifikation die Göttin der *Strafgerechtigkeit* (Hes. Op. 256ff), als auch in der Rechtssprache – neben *Recht* (Hom. Il. 16,388), *Rechtssache* (Hes. Op. 249), *Rechtsentscheid, Rechtsurteil* (Hom. Il. 18,508; Od. 11,570) – die *Rache* oder *Strafe* (Hes. Op. 712; Jos. Ant. 6,288; Bell. 7,450; Philo Op. Mund. 8C) bezeichnen. Zusammen mit dem späteren Wort δικαιοσύνη *[dikaiosynæ]*, → *Gerechtigkeit*, ist δίκη *[dikæ]* einer der grundlegenden Begriffe des griech. Rechtslebens, bes. der Rechtsprechung.

2) Das Verb ἐκδικέω *[ekdikeō]*, *rechtlos sein, rächen, strafen*, erst seit Apollodor von Athen 150 vChr bezeugt, hat in seiner Bedeutung eine auffällige Wandlung durchgemacht. Sprachlich ist es von ἔκδικος *[ekdikos]* (seit Aischyl.) abzuleiten: einer, der sich durch eigene Schuld außerhalb des Rechts stellt, ist *rechtlos*, handelt *gesetzwidrig*; das Adj. bezeichnet etwas Ungerechtes: πάσχω ἔκδικα *[pas·chō ekdika]*, *ich erleide Unrecht.*

Das viel häufigere Wort des gleichen Inhaltsbereiches im griech. Sprachraum aber ist ἐκδικάζω *[ekdikazō]* (seit Aristoph.): *ich entscheide einen Rechtshandel, strafe, räche.* Dieses Wort hat der hell. Neubildung ἐκδικέω *[ekdikeō]* seine eigene Bedeutung aufgeprägt, so daß es sich von der Bedeutung *rechtlos sein* zu *rächen* und ἔκδικος *[ekdikos]* von *Rechtloser* zu *Rächer* gewandelt hat. Entsprechend ist ἐκδίκησις *[ekdikæsis]* mit *Rache, Vergeltung, Strafe* zu übers. – Wichtig ist auch der juristische Gebrauch von ἐκδικέω *[ekdikeō]* in den Papyri: *einen Prozeß entscheiden, als Anwalt wirken, verteidigen* bzw. *jemandem zu seinem Recht verhelfen.*

II 1) In der LXX wird das Subst. δίκη *[dikæ]*, *Recht, Rache, Strafe* – im Vergleich zu den anderen Wörtern der Wortgruppe, etwa δικαιοσύνη *[dikaiosynæ]*, → *Gerechtigkeit*, – auffallend selten zur Übers. hebr. Wörter verwandt (21 von 38 Belegen für δίκη *[dikæ]* finden sich in der apokryphen Lit.); nur 9mal ist es für *rîb, Rechtsstreit* (im MT über 60mal), 4mal für *nāqām, Rache* (im MT zusammen mit *neqāmāh* über 40mal) eingetreten. Es bezeichnet sowohl das rächende und strafende Eingreifen Jahwes gegenüber seinem Volk – so Lev 26,25, wo von dem »Schwert, das Rache für den Bund(esbruch) nehmen soll« (MNoth, ATD 6,170) die Rede ist (ähnlich auch Am 7,4: Jahwe »rief das Feuer, um damit zu strafen«) – als auch gegenüber seinen Feinden (Dtn 32,41). – In späterer Zeit – bes. in den Pss – wird das Eintreten Jahwes für das *Recht* (δίκη *[dikæ]*) des Beters (Ps 9,5; 35,23; 43,1; 74,22; → Gerechtigkeit) bzw. der *ʾæbjōnim*, der *Armen* (Ps 140,13; → Arm) betont.

In der apokryphen Lit. steht δίκη *[dikæ]* sowohl für *Recht* (Weish 1,8) wie für *Rache* (vgl. Weish 18,11) und *Strafe* (vgl. 2Makk 8,11).

2) Die Wiedergabe at. Begriffe wie *nāqām, rächen; pāqad, heimsuchen; rîb, einen Rechtsstreit führen,* und *dārasch, suchen,* durch ἐκδικέω *[ekdikeō]* in der LXX ist insofern problematisch, als hier ganz verschiedene Rechtsauffassungen aufeinander bezogen werden: Begriffe der at. Rechtspredigt, die den Willen Gottes persönlich weitergibt, und des Rechtshandelns, das allein aus göttlicher Bevollmächtigung geschieht, werden mit Worten einer weithin 'schon neutralen, profanen Rechtssprache übersetzt. Das AT macht mit Dtn 32,35 ganz ernst und überläßt die Rache Gott (Gen 4,15; 1Sam 24,13; 2Kön 9,7 und Pss, zB 37,28; 99,8; 58,10; 79,10) bzw. übt sie als Mandat Gottes (Num 31,2) und gibt dem NT das Stichwort, wenn es vom Tag der Rache spricht (Hos 9,7). Die Rache bleibt etwas Heiliges, wie das → Blut → heilig ist.

Die Konstruktionen sind sehr vieldeutig: Sache und Person, die gerächt werden, sowie das Opfer der Rache stehen bei ἐκδικέω *[ekdikeō]* meist im Akk., bei ἐκδίκησις *[ekdikæsis]* im Gen. Die Wendung ἐκδικεῖν ἐκδίκησιν *[ekdikein ekdikæsin]* stammt aus dem Hebr. (*nāqām n^eqāmāh, Rache nehmen,* zB Ez 25,12; vgl. Lk 18,7f).

Das Spätjudentum steht ganz im Rahmen der at. Traditionen. Oft wiederholen die Qumrantexte das Verbot eigenmächtiger Rache. Die Rache steht Gott zu bzw. den von ihm beauftragten Engeln oder Menschen.

III 1) Im NT findet sich δίκη *[dikæ]* nur 3mal, davon 2mal im Zusammenhang der Gerichtserwartung (→ Gericht, Art. κρίμα). In 2Thess 1,9 ist von der *Strafe* ewigen Verderbens für die Bedränger der Gemeinde die Rede, in Jud 7 von der ewigen *Feuerstrafe* (→ Feuer, Art. πῦρ) für die Bewohner von Sodom und Gomorra als Beispiel für das Gericht über die Gottlosen. Nach Apg 28,4 sehen die Malteser in dem von der Schlange angefallenen Paulus einen Mörder, den δίκη *[dikæ]* — hier wohl im Sinne der mythologischen Auffassung als Göttin der *Strafgerechtigkeit* — »nicht leben läßt«.

2) Auch ἐκδικέω *[ekdikeō]* kommt im NT selten vor, zumal die Stellen sich auf einige wenige at. Traditionen zurückführen lassen: vor allem auf Dtn 32,35.43, ferner auf die Redeweise vom Gerichtstag und die Tradition über den Staat. Lk bietet einmal den rein griech. Sinn *Recht verschaffen* (18,3ff), sonst liegen die Bedeutungen *strafen* und *rächen* vor.

a) Wie schon im AT, so überwiegen auch im NT ἐκδικέω *[ekdikeō]* und seine Derivate in der Bedeutung *rächen.* Dahinter stehen aber keine wesentlich neuen Überlegungen, weil sie formal meist in at. Wendungen — auch in Zitaten — vorkommen und darum inhaltlich konsequent die Rache Gottes aussagen. Die Übers. *rächen* oder *Rache* bietet sich überall da an, wo ἐκδικέω *[ekdikeō]* als Handeln Gottes vorkommt. Von diesem göttlichen Rächen ist häufig im Zusammenhang mit Darstellungen des göttlichen Gerichtstages die Rede; typisch dafür ist 2Thess 1,8 (mit Motiven aus Jes 66,15; beachte die Konstruktion!): Gottes Rache an seinen Feinden ist eine Genugtuung für die, die Verfolgung leiden.

Ebenso handeln die beiden Stellen der Offb (6,10; 19,2) vom Endgericht. Beide sind aufeinander bezogen. In der ersten wird die drängende Frage und Bitte der Märtyrer um Rache, dh um das Endgericht laut. Sie wird nicht sofort erfüllt, es bleibt ein Raum, eine kleine Frist; so wird die Rache — von allem menschlichen Rachegelüst gereinigt — Gott überlassen und ihre Verwirklichung erst 19,2 (mit Worten aus 2Kön 9,7) verkündigt, wenn auch die Mitknechte und Brüder vollendet sein werden (6,11). Hier erscheint ein Motiv für das Warten auf Gottes Rache, das wir mit ELohmeyer (HNT 16 zu Offb 6,10f) wiedergeben können: »erst das vollzogene Gericht bringt den Märtyrern vollendete Seligkeit«.

b) Es ist nicht das einzige Motiv. Wird in der Offb die Rache auf die Verfolger, die Nichtgläubigen bezogen, so meint Hebr 10,30 die Gemeinde selbst. Sie, die → Gnade erfahren hat und daraus lebt, weiß, daß es Gott mit seiner Rache ernst ist, und gibt ihm Recht, auch in seinem rächenden Handeln. In letzte theol. Tiefe dringt Paulus, wenn er sagt: die Rache ist Gottes (Röm 12,19f). Es bleibt Gottes eigenes Recht, Rache zu üben; die Gemeinde ist stattdessen zur Feindesliebe aufgerufen. Wer so handelt, »sammelt feurige Kohlen auf das Haupt« des Feindes, dh er schenkt ihm hier die Frucht der → Gnade: → Liebe und →

Frieden. Gott aber wird einst sein Recht wahrnehmen in einem gnädigen oder rächenden Urteil.

c) In Röm 13,4 muß man ἔκδικος *[ekdikos]*, *Rächerin* (L), als Amtsbezeichnung verstehen, zumal gerade diese Perikope eine auffallende Häufung von Ausdrücken aus der profanen Verwaltungssprache enthält (vgl. Strobel, aaO). Die staatliche → Macht ist von Gott mit dem Rächeramt betraut. Daß eine völlig unmythologisch zu verstehende Institution in dieser Weise bevollmächtigt wird, fügt sich in at. Denken ein; die Theol. des Paulus ist aber damit nicht allzusehr zu belasten, denn es geht ihm nicht um die theol. Begründung der Staatsgewalt, sondern er benutzt diese Tradition, um die Beziehung des Christen zum Staat zu regeln. Daß es sich um eine Tradition handelt, bestätigt die sehr ähnliche Stelle 1Petr 2,13ff. Kann man ἐκδικέω *[ekdikeō]* als Handeln Gottes mit *rächen* wiedergeben, so darf man auch in 1Thess 4,6 mit Luther *Rächer* übers., und der amtliche Klang des Wortes ἔκδικος *[ekdikos]* wird nicht zu überhören sein.

d) Zu erwähnen ist auch das profane Vorkommen des Wortes, etwa 2Kor 7,11 ἐκδίκησις *[ekdikæsis]*, *Bestrafung*, zusammen mit ἀπολογία *[apologia]*, *Verantwortung*, *Verteidigung*, zwei Termini aus dem Strafrecht. Hier ist einfach strafen gemeint: das harte Eingreifen des Apostels gegen einen »Beleidiger« bewirkt dessen *Bestrafung*. Genauso kündigt er in 2Kor 10,6 seine Bereitschaft an, jeden Ungehorsam zu strafen.

e) Nur Lukas verwendet das Wort einmal in der juristischen Alltagssprache des Hellenismus: im Gleichnis von der bittenden Witwe (Lk 18,3ff). Hier heißt es *jemandem Recht verschaffen*. Die beiden anderen Stellen bei Lk (Lk 21,22; Apg 7,24) lehnen sich dagegen in der Ausdrucksweise eng an die LXX an. *U. Falkenroth*

Lit.: GQuell/GSchrenk, Art. δίκη etc., ThWb II, 1935, 176ff – GSchrenk, Art. ἐκδικέω etc., ThWb II, 1935, 440ff – AStrobel, Zum Verständnis von Röm 13, ZNW 47, 1956, 67ff – EKäsemann, Römer 13 in unserer Generation, ZThK 56, 1959, 16ff – HGollwitzer, Das Wesen der Strafe in theologischer Sicht, EvTh 24, 1964, 195ff.

Suchen, Finden

Suchen, ζητέω *[zætēō]*, und *Finden*, εὑρίσκω *[heuriskō]*, sind zwei logisch und sachlich zusammengehörige Begriffe, die sich ebenso auf konkrete Dinge wie auf geistige Bereiche und – jedenfalls ζητέω *[zætēō]* – auf existentielle Verhaltensweisen beziehen können. In den biblischen Schriften finden sie vor allem zur Bezeichnung des Gottesverhältnisses Verwendung, wobei ζητέω *[zætēō]* stärker die anthropologische und εὑρίσκω *[heuriskō]* mehr die theol.-christologische Seite betont.

εὑρίσκω *[heuriskō]* finden, entdecken

εὑρίσκω

εὑρίσκω *[heuriskō]*, seit Hom. belegt, heißt *finden, entdecken;* die Herkunft ist ungeklärt. Während I
im Lat. *reperire* ein *Finden*, dem das Suchen vorausgeht, und *invenire* ein *zufälliges Finden* bezeichnen, gibt es im Griech. nur ein Verb für beides. Es wird im wörtlichen und übertragenen Sinn verwendet: a) *zufällig finden, vorfinden* (Hom. Il. 1,498; Od. 24,462 u. ö.); med. *sich zuziehen* (zB ein Unglück Hom. Od. 21,304); pass. *sich befinden* und *erfunden werden* (Soph. Phil. 452 u. ö.), *sich erweisen* (zB als ungerecht Eur. Hec. 274); b) *finden* nach suchen, *entdecken* (zB einen Ausweg,

Hom. Od. 4,374; einen Kunstgriff zur Rettung, Aischyl. Sept. c. Theb. 191; ein Naturgesetz, Vitruvius de arch. IX Vorwort 9/12: das berühmte εὕρηκα *[heurēka]* des Archimedes); c) *einbringen, erzielen* (einen Preis für Waren bei Verkauf oder Versteigerung, Xenoph. Hell. III,4,24); d) *erwerben, jemandem verschaffen* (zB σωτηρίαν *[sōtērian]*, *Rettung*, Plato Prot. 321c), meist jedoch med. *sich verschaffen* (zB Nutzen, Thuk. I,31,2).

II Auch in LXX und Spätjudentum wird εὑρίσκω *[heuriskō]* im wörtlichen und übertragenen Sinn gebraucht. Alle Bedeutungen – außer der in Ic genannten – kommen vor: so zB *vorfinden* (Gen 18,26.28f u. ö.), *sich befinden* (Dtn 20,11; 2Kön 14,14 u. ö.), *erfunden werden* (Dan 1,19 vgl. auch Jos. Bell. 3,114 u. ö.) usw. – Das Verb dient in LXX vornehmlich zur Übers. des hebr. *mats'a*. Objekte des Findens können Sachen (Theraphim Gen 31,35) und Personen sein (Saul 1Sam 10,21). Objekte in theol. wichtigen Zusammenhängen sind → Gott (Jes 55,6 u. ö.), → Gnade (Gen 18,3; Ex 33,13; Num 11,11; hebr. *chēn*) und Erbarmen (Gen 19,19; Ri 6,17; ebenfalls *chēn*). Gelegentlich wird auch vom Leben- (Spr 21,21) und Ruhe-Finden (Sir 11,19) gesprochen. Nicht immer läßt sich so eindeutig feststellen, ob es sich um ein *reperire* oder *invenire* handelt, als wenn εὑρίσκω *[heuriskō]* mit → ζητέω *[zētēō]*, *suchen*, erscheint. Wird auch gelegentlich von Menschen gesagt, daß sie gesucht und gefunden bzw. nicht gefunden werden (1Sam 10,21), so gilt doch von den meisten Stellen, an denen die Kombination Suchen-Finden erscheint, daß hier Gott gesucht und gefunden werden kann oder soll (Jes 55,6; 65,1; vgl. Röm 10,20; Jer 29[36],13; Spr 8,17; Weish 13,6).

Auch die → Weisheit als das Wissen um Gott kann gefunden werden (Spr 14,6); freilich bestreitet das der durch unbegreifbares → Leiden seiner alten Gottesidee gegenüber skeptisch gewordene Hiob (Hi 28,12f, → Zweifel).

Suchen und Finden Gottes vollzieht sich in → Gebet (Jes 55,6) und Erhörung (Jer 29,12), in Anrufung und Antwort; über das Gebet hinaus in der Umkehr (→ Bekehrung) des Gottlosen (Jes 55,7), der seine Lebensführung (→ Weg, Jes 55,7) ändert und durch Gottes → Vergebung (ebd.) zu der Erkenntnis geführt worden ist, daß Gottes Gedanken und Wege (Jes 55,8) anders sind als die eigenen, dennoch aber Gedanken des Schalom (→ Frieden) und nicht des Bösen sind, die ihm als solche überhaupt erst Zukunft eröffnen und → Hoffnung ermöglichen (Jer 29,11!). So sehr der menschliche Einsatz in Wort (Gebet) und Tat (Umkehr) gefordert ist (→ ζητέω), so sehr gilt es festzuhalten, daß dort, wo Gott gefunden wird, er sich selbst dem Menschen entdeckt, sich finden läßt (Jes 55,6; Jer 29,14 → Offenbarung): »Da bin ich!« (Jes 65,1). Gott wird nur durch Gott gefunden.

III 1a) Vorkommen und Verwendung im NT. Im nt. Schrifttum findet sich für εὑρίσκω *[heuriskō]* ein Bedeutungsfeld wie in LXX, dh die Bedeutung Ic ist nicht vorhanden. Man kann – im Sinne von Ia – Sachen *vorfinden* (einen Schatz Mt 13,44; Blätter 21,19) und Menschen (bestimmten Joh 1,41.45 oder irgendwelchen Mt 22,9) *begegnen*. Der Apostel kann »Kinder« *finden*, die »in der Wahrheit wandeln« (2Joh 4). Es kann in letzter Drangsal Menschen geben, die den Tod als Erlösung suchen, ihn aber nicht finden werden (Offb 9,6). Entscheidend wird sein, ob ein Mensch im »Buch des Lebens« gefunden werden wird (Offb 20,15).

b) Die theol. Relevanz wird bes. deutlich in Joh 1,41: »Wir haben den Messias gefunden!« (vgl. auch 1,45). Diesem Finden des Menschen entspricht das freie Geben Gottes (Joh 6,39; 17,12.22; 18,9).

Der Gedanke der Prädestination liegt hier logisch nahe. Bezeichnenderweise findet sich aber an dem sog. locus classicus der Vorherbestimmung (Röm 8,28–30) der Begriff εὑρίσκω *[heuriskō]* nicht. Er wäre zu schwach. Der Akzent liegt nicht auf der logischen Alternative (die einen finden ihr Heil durch Gottes Gnade, die anderen nicht), sondern vielmehr auf dem Element der Freude über den, der gefunden worden ist (Lk 15,7.10.23), so daß die Alternative allenfalls die wäre: die einen haben ihr Heil durch Gottes Gnade gefunden, die anderen noch nicht. Solche Zweiteilung ist aber immer eine vorläufige, die dem biblischen Gott der Zukunft und der Hoffnung entspricht (Jer 29,11).

Der Gott, der in Jesus Christus begegnet, sucht und findet das Verlorene (Lk 15,6. 8–10). Er verhält sich wie ein verantwortlicher Hirte (Lk 15,1–6; Joh 10,9) und wie ein vergebender Vater (Lk 15,20.22–24.32). Solches Verlorensein und Gefundenwerden kann mit den Begriffen Tod und Lebendigwerden wiedergegeben werden (Lk 15,24.32); vgl. dazu den paulinischen Gedanken der neuen Kreatur dessen, der tot war, nun aber in Christus Jesus ist (2Kor 5,17; → Schöpfung). Diesem Schöpfungsakt göttlichen Findens entspricht auf Seiten des Menschen Umkehr (→ Bekehrung) und Reue (Lk 15,21!.7.10) und

damit ein Lebensvollzug, der ihn dem einladenden (Mt 11,29) und gehorsamen (Phil 2,8) Christus ähnlich erweist (Phil 2,5ff; 1Thess 1,6; Mt 22,9; vgl. Ig. Eph. 10,3).

c) Von daher ist verständlich, daß ausgesprochen häufig die Pass.-Konstruktion begegnet, weniger im Sinne von *sich befinden, gefunden werden* (Lk 17,18; Apg 8,40) als im Sinne von *erfunden werden, sich erweisen:* ebensowenig wie der fromme Jude sich als gegen Gott kämpfend erweisen will (Apg 5,39), will der Nachfolger des Christus als Sünder (Gal 2,17) oder falscher Zeuge (1Kor 15,15) erfunden werden; sein Bestreben geht vielmehr dahin, sich als treuer Haushalter (1Kor 4,2), als in Christus seiend (Phil 3,9), als würdig (Offb 5,4), untadelig (2Petr 3,14) und als im → Glauben bewährt (1Petr 1,7) zu erweisen. Denn es wird darauf ankommen, bei welchem Verhalten der wiederkehrende Herr seine Knechte finden wird (Mt 24,46: in Verantwortlichkeit für den Nächsten; Lk 18,8: im Glauben; Mt 25,1–13: wachsam; 25,14–30: vernünftig haushaltend).

Es kann — im Sinne von Ib — → Schuld gesucht und gefunden bzw. nicht gefunden werden. Letzteres gilt für die Frage nach der Schuld im Prozeß Jesu (Lk 23,4; 14,22; Joh 18,38; 19,4.6; Apg 13,28; vgl. auch 1Petr 2,22, wo Jes 53,9 in christologischer Interpretation aufgenommen wird), aber auch für Prozesse, in die seine Jünger Petrus und Johannes (Apg 4,21), später Paulus (Apg 23,9; 24,20) verwickelt werden. — Paulus kann einen bestimmten Sachverhalt am Gesetz »entdecken« (Röm 7,21), die Leute von Ephesus können Lügner in ihren Reihen »entdecken« (Offb 2,2) u. a. m. — Selten begegnet die Bedeutung *erwerben, verschaffen* (Röm 4,1: was hat Abraham erworben?; Hebr 9,12 Christus hat sich — damit sie uns zugute käme — eine ewige Erlösung *verschafft*).

2) Die Art des Findens. Häufig begegnet im NT εὑρίσκω *[heuriskō]* mit → ζητέω *[zæteō]* zusammen (im wörtlichen Sinn: Mt 12,43; Joh 7,34; 2Tim 1,17. Im übertragenen Sinn: Mt 7,7.8; Apg 17,27; Offb 9,6. In gleichnishaften Sinn verfremdet: Mt 13,45). Selbst dort, wo ζητέω *[zæteō]* nicht wörtlich vorkommt, ist doch meist, wenn auch nicht immer mit voller Sicherheit feststellbar, ein wie auch immer geartetes Vorbereiten des Findens gemeint, das den Akt des Findens keineswegs als einen bloß zufälligen erscheinen läßt (Mt 10, 39; 11,29; Lk 23,4 u. ö.). Demgegenüber sind Stellen wie Mt 13,44, in denen eindeutig ein zufälliges Finden gemeint ist, in der Minderheit. Die Tatsache dieser doppelten Möglichkeit der Verwendung des Begriffs εὑρίσκω *[heuriskō]* als *invenire* und *reperire* teilt das NT mit dem übrigen Griech. Der nt. Akzent liegt also weniger auf der Art und Weise möglichen Findens als auf dem Objekt (zB Joh 1,41: Wir haben den Messias gefunden!), das gefunden werden soll oder verfehlt werden kann, also nicht gefunden wird (s. o.). Vorausgesetzt wird, daß der Mensch ein Suchender ist (Mt 7,7 par; auch als Mühseliger und Beladener, der auf Ruhe aus ist, ist er ein Suchender, Mt 11,29), daß er im Falle eines Nichtfindens verlorengeht (vgl. Lk 15,4f: hier ist ἀπόλλυμι *[apollymi]* Gegensatz!), daß das Erstrebte und Gefundene Geschenkcharakter hat (Hebr 4,6 Gnade kann nur geschenkt werden, sonst ist der Begriff sinnlos) und daß er sich im konkreten Lebensvollzug als Nachfolger Jesu Christi erweist (Phil 2,5ff).

3) Subjekt und Objekt des Findens. Der natürliche Mensch sucht zunächst im Sinne des Selbsterhaltungstriebes sein natürliches →Leben (→ Seele) zu erhalten. Er kann sein Leben finden, aber nur durch den Tod »um meinetwillen«, wie das Logion Mt 10,39 par sagt. Das Eigentliche, das es zu finden gilt, ist das → Reich Gottes (Mt 13,44–46; vgl. auch 6,33, wo εὑρίσκω *[heuriskō]* nicht ausdrücklich genannt ist). Andere Redewendungen besagen im Grunde dasselbe: gefunden werden soll »der Weg zum Leben« (Mt 7,14), »Ruhe« (Mt 11,29 vgl. Jer 6,16; Jes 28,12), die eben ein unreiner Geist nicht findet (Mt 12,43 par); ferner »Gnade vor Gott« (Hebr 4,16; Lk 1,30; Apg 7,46). Auch dort, wo nicht ausdrücklich ein Obj. genannt ist, muß die Sache des Reiches Gottes, wie auch immer formuliert, als Obj vorausgesetzt werden.

Jesus wird als der geschildert, der Glauben findet bzw. nicht findet und zwar sowohl der Irdische (Mt 8,10; gleichnishaft verfremdet 18,13 par) als auch als der kommende Menschensohn (Lk 18,8; vgl. Mt 24,46; → Sohn, Art. υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου). Jesus Christus, der den Glauben an sich und seine Botschaft finden will, und der Mensch, der den »Weg zum Leben« finden will, gehören unauflösbar zusammen. Wo Jesus Glauben findet, findet der Mensch auch den »Weg zum Leben« und damit zu neuen Verhaltensweisen (Phil 2,5ff). Wo der Mensch den »Weg zum Leben« findet, findet Jesus auch Glauben. *B. Gärtner*

ζητέω

ζητέω *[zætẹō]* suchen · ἐκζητέω *[ekzætẹō]* suchen, forschen · ἐπιζητέω *[epizætẹō]* suchen, streben, fahnden · ζήτησις *[zætæsis]* Untersuchung, Streitgespräch

I ζητέω *[zætẹō]*, seit Homer (vgl. δίζημαι *[dizæmai]*, *nach etwas streben*, ebenfalls seit Hom.), heißt allg. *suchen*. In der klassischen Gräzität wird das Wort zum term. techn. für das Streben nach Erkenntnis, spez. für die philosophische Untersuchung (Xenoph. Cyrop. VIII,5,13; Epikt. Diss, I,28,20; IV,1,51). Gelegentlich wird ζητέω *[zætẹō]* auch als juristischer Fachausdruck für die gerichtliche Untersuchung gebraucht (Dinarchus 1,8; POxy 237 VI,41; 726,16). Die Komposita ἐκζητέω *[ekzætẹō]* (seit dem 1. Jh. vChr) und ἐπιζητέω *[epizætẹō]* (seit Hdt.) verstärken im allg. die Grundbedeutung: *suchen, forschen, streben* (zB Aristot. Eth. Nic. 9,9,2p; 1169b,13). Darüber hinaus kann ἐκζητέω *[ekzætẹō]* die wissenschaftliche Untersuchung (BGU IV,1141,40ff), ἐπιζητέω *[epizætẹō]* die juristische Fahndung bzw. Schuldforderung (Jos. Ant. 17,295) bezeichnen. Der Grundbedeutung von ζητέω *[zætẹō]* entspricht das Subst. ζήτησις *[zætæsis]* (seit Soph., Hdt., nicht in LXX) als term. techn. für die philosophische Untersuchung (Plato Crat. 406a; Epikt. Diss. I,22,17; II,11,13; III, 14,10).

II LXX übersetzt mit ζητέω *[zætẹō]* (ca. 400mal) in erster Linie das Piel von *bāqasch, suchen, trachten, fordern, fragen*, während die selteneren Komposita ἐκ- *[ek-]* und ἐπιζητέω *[epizætẹō]* vorwiegend das Kal von *dārasch, nachfragen, untersuchen, aufsuchen, befragen*, wiedergeben.

1) ζητέω *[zætẹō]* kann in LXX zunächst ganz profane Vorgänge bezeichnen: Joseph sucht seine Brüder (Gen 37,16), Saul sucht die entlaufenen Eselinnen (1Sam 10,2.14), der Pharao »sucht« Mose zu töten (Ex 2,15; vgl. 4,19). Der Ausdruck ζητεῖν τὴν ψυχήν *[zætẹin tæn psychæn]* wird zur stehenden Redewendung für Mordabsichten: *nach dem Leben trachten* (1Sam 24,10; 25,29; 26,20; 2Sam 4,8; 1Kön 19,10.14; Jer 11,21; Ps 35,4 u. ö.). Bezeichnenderweise handelt es sich schon bei diesem profanen at. »Suchen« nicht um einen erkenntnismäßigen Vorgang, sondern um ein Handeln, bei dem die ganze Person beteiligt ist. Der altorientalische Mensch verbindet mit dem Suchen ein emotionales Moment. Das at. Suchen schließt das Wollen und Trachten des Menschen ein; es ist kein intellektueller, sondern ein existentieller Akt.

2a) Auf das Gottesverhältnis übertragen bedeutet ζητέω *[zætẹō]* mit seinen Komposita die willentliche und ganzheitliche Hinwendung des Israeliten zu seinem Gott bzw. Jahwes zu seinem Volk. In der prophetischen Gerichtsverkündigung begegnet immer wieder die Anklage, Israel habe seinen Gott nicht gesucht (Jes 9,13; 31,1; Jer 10,21); zugleich ergeht aber auch die Mahnung an das abtrünnige Volk, seinen Gott zu suchen, dh ihm gehorsam zu werden (Jer 29,13f; Dtn 4,29; Jes 55,6). Bes. in den Pss (24,6; 27,8; 83,16; 105,3f) und 2Chr (7,14; 11,16; 15,12; 18, 4.7) begegnen die zum term. techn. erstarrten Formeln ζητεῖν τὸν κύριον, θεόν, τὸ πρόσωπον κυρίου *[zætẹin ton kyrion, theon, to prosōpon kyriou]*, *den Herrn, Gott, das Angesicht Gottes suchen*, die einerseits summarischer Ausdruck willentlichen Gehorsams gegenüber Jahwe sind, andererseits wohl auch auf kultische Begehungen wie Gottesdienste und Gebete hinweisen. *Gott suchen* gewinnt dadurch die Bedeutung von *Gott aufsuchen*, wo er zu finden ist: im Tempel und Kultus. Das Suchen findet seine Erfüllung in Orakel, Weisung und Anbetung.

b) Wesentlich seltener, aber um so wichtiger sind die Stellen, an denen vom göttlichen Suchen die Rede ist: Wie ein Hirt wird Jahwe sein verirrtes Volk wieder suchen und sammeln (Ez 34, 12–16). So dient der theol. Gebrauch von ζητέω *[zætẹō]* in der LXX dazu, das wechselseitige Bundesverhältnis zwischen Jahwe und Israel zum Ausdruck zu bringen.

3a) Bei Philo verbindet sich das philosophische Denken und Fragen des Verstandes mit dem Suchen des Herzens zu einer eigenartigen Synthese (Abr. 87, Spec. Leg. 345).

b) Auch in den Qumrantexten begegnet *dārasch* häufig. Gott zu suchen ist eine Grundforderung der Essener (1QS 1,1). Das bedeutet Suchen und Fragen nach dem Willen Gottes, dem die eifrig betriebene Toraforschung dient. Für die Endzeit erwartet die Sekte das Auftreten einer messianischen Gestalt, die »der Toraforscher« heißt (4Qflor 1,11; CD 7,18).

Im NT ist ζητέω *[zætẹō]* in erster Linie ein Begriff der Evgg. und der paulinischen Schriften. III
Selten begegnet er in der Apg, den Pastoral- und kath. Briefen, einmal in der Offb (9,6). In der nt. Bedeutungsbreite fließen die griech. und hebr. Komponente des Begriffs zusammen. So bezeichnet ζητέω *[zætẹō]* im NT einerseits das nachgehende Suchen (Lk 15,8), forschende Gedanken und Erwägungen (Mk 11,18; 14,1.11) sowie juristisches Untersuchen (Joh 8,50b), andererseits das willentliche Trachten und Begehren (Mt 6,33; 1Kor 10,33) bis hin zur anspruchsvollen Forderung (Mk 8,12). ἐκζητέω *[ekzætẹō]* mit intensivierender Bedeutung begegnet nur 7mal im NT (bezeichnend ist die auf at. Redeweise fußende Formulierung Lk 11,50f: Rechenschaft fordern für das Blut der Propheten); nicht viel häufiger kommt ἐπιζητέω *[epizætẹō]* (12mal) mit gleicher intensivierender Tendenz vor (zB Mt 6,32; 12,39).

1) Aufschlußreich ist der profane Gebrauch des Wortes. Wenn in Gleichnissen davon die Rede ist, daß sich ein Kaufmann auf die Suche nach schönen Perlen begibt (Mt 13,45), daß eine Hausfrau ihr Heim durchsucht, um eine Drachme zu finden (Lk 15,8), oder wenn die Passionserzählungen von dem Suchen des Judas nach einer Gelegenheit zum Verrat Jesu berichten (Mk 14,11 par), dann zeigt diese Verwendung von ζητέω *[zætẹō]*, daß es sich bei diesem Suchen weit mehr um eine Intention des Willens als um eine Reflexion des Verstandes handelt.

2) Wie die Propheten so fordert die Verkündigung Jesu ihre Hörer auf, Gott zu suchen, dh das ganze Leben dem Willen und der Herrschaft Gottes zur Verfügung zu stellen: »Trachtet (ζητεῖτε *[zætẹite]*) zuerst nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit, dann werden euch alle diese Dinge (um die ihr euch sorgt) hinzugefügt werden« (Mt 6,33; vgl. 7,7f; Lk 12,31; 11,9f). Diesem Aufruf widersetzen sich nach dem Zeugnis des JohEv die Juden, indem sie Jesus nach dem Leben trachten (Joh 5,18; 7,1.19; 8,37) und ihre eigene Ehre aufzurichten suchen (Joh 7,18; 5,44 im Gegensatz zu Jesus 5,30; 8,50).

3) Am schärfsten hat Paulus den Gegensatz zwischen den sich selbst behauptenden und Gott suchenden Menschen formuliert, wenn er Israel vorwirft, die eigene Gerechtigkeit zur Geltung bringen zu wollen (Röm 10,3), und ihm den Glaubensweg gegenüberstellt, der die Gerechtigkeit in Christus zu erlangen sucht (Gal 2,17). Ebenso geißelt Paulus seine Gegner, die »das Ihre suchen« (Phil 2,21), während er von sich zu behaupten wagt, nicht seinen eignen Vorteil zu suchen (1Kor 10,33; vgl. 1Kor 13,5: Die Liebe sucht nicht das Ihre). In beiden Fällen bezeichnet ζητέω *[zætẹō]* nicht einen Aspekt, sondern die entscheidende Willensrichtung des Lebens.

4) Griechischer Denk- und Redeweise entspricht es, wenn Apg 17,27 vom Gott-Suchen der Völker oder 1Kor 1,22 vom griech. Fragen und Streben nach Weisheit die Rede ist. Der griech. ζήτησις *[zætæsis]*-Begriff, den die LXX nicht kennt, gewinnt im NT die Bedeutung *Streitgespräch, Wortgefecht, Disput* (Joh 3,25; Apg 15,2; 25, 20). Er spielt im NT keine wesentliche Rolle und dient nach Meinung des Verfassers der Pastoralbriefe weder dem Glauben noch der Erbauung der Gemeinde, wie die Zusammenstellung des Streitgesprächs mit Begriffen wie Wortgezänk, Neid, Hader, Lästerung etc. zu erkennen gibt (1Tim 6,4; vgl. 2Tim 2,23; Tit 3,9).

5) Schließlich muß noch vom göttlichen ζητεῖν *[zætẹin]* die Rede sein. Es umfaßt sowohl die göttliche Forderung nach gehorsamer Frucht (Lk 13,6 Feigenbaum), wahrhaftiger Anbetung (Joh 4,23), treuer Haushalterschaft (1Kor 4,2), als auch das engagierte Nachgehen des Menschensohnes, dessen Mission darin besteht, das Verlorene zu suchen und zu retten (Lk 19,10). *H.-G. Link*

Lit.: HGreeven, Art. ζητέω etc., ThWb II, 1935, 894ff – HPreisker, Art. εὑρίσκω, ThWb II, 1935, 767f.

Sühne → Versöhnung

Sünde

Der Begriff *Sünde* bezeichnet das vielfältige Phänomen menschlicher Verfehlungen, die von der geringfügigen Übertretung eines Gebotes bis zur Verfallenheit der ganzen Existenz reichen. Diesen Sachverhalt bringt am grundlegendsten und umfassendsten die Wortgruppe ἁμαρτία *[hamartia]* zum Ausdruck, die das *Sich-Vergehen* gegen Sitten, Gesetze, Menschen oder Götter bezeichnet. Ein spezielleres Gebiet umfaßt die Wortgruppe ἀδικία *[adikia]*, die dem Rechtsleben entstammt und als gegensätzliche Begriffsbildung zu δίκη *[dikæ]* (→ Strafe) bzw. δικαιοσύνη *[dikaiosynæ]* (→ Gerechtigkeit) den Akzent auf das Unrecht und ungerechte Taten legt. Einen weiteren Aspekt beleuchtet die Wortgruppe παράβασις *[parabasis]*, die vor allem die *Übertretung des Gesetzes* beinhaltet. παράπτωμα *[paraptōma]*, von παραπίπτω *[parapiptō]*, *danebenfallen, abirren, verfehlen,* abgeleitet, bezeichnet dagegen mehr allgemein den *Fehltritt* und das schuldhafte *Vergehen.* In den weiteren Zusammenhang des umfassenden Phänomens »Sünde« gehören ferner die Begriffe ἀνομία *[anomia]*, *Gesetzlosigkeit* (→ Gesetz, Art. νόμος), ἀσέβεια *[asebeia]*, *Gottlosigkeit* (→ Frömmigkeit, Art. σέβομαι), πταίω *[ptaiō]*, *anstoßen, zu Fall kommen;* ἥττημα *[hættæma]*, *Niederlage;* ὑστέρημα *[hysteræma]*, *Mangel, Fehler;* πλανάομαι *[planaomai]*, *in die Irre gehen, sich täuschen;* ἀγνοέω *[agnoeō]*, *nicht kennen, nicht wissen* (→ Erkenntnis, Art. ἀγνοέω); ὀφείλω *[opheilō]*, *schuldig sein* (→ Notwendigkeit); παρακοή *[parakoæ]*, *Ungehorsam* (→ Hören, Art. ἀκούω) und die unter dem Leitwort → Schuld verhandelten Begriffe αἰτία *[aitia]*, *Ursache, Beschuldigung;* ἐλέγχω *[elengchō]*, *überführen,* sowie ἔνοχος *[enochos]*, *verfallen, schuldig, unterworfen.*

ἀδικία

ἀδικέω *[adikeō]* Unrecht begehen, ungerecht behandeln · ἀδίκημα *[adikæma]* ungerechte Tat, ungerechtes Gut · ἀδικία *[adikia]* Unrechtstat, Ungerechtigkeit · ἄδικος *[adikos]* unbrauchbar, nicht recht beschaffen

I 1) ἀδικέω *[adikeō]* und seine Derivate sind in der griech. Lit. oft begegnende Begriffe, die schon von der Wortbildung her (ἀ-privativum!) den negativen Gegensatz zu den positiven Begriffen δίκη *[dikæ]*, δικαιοσύνη *[dikaiosynæ]*, δίκαιος *[dikaios]* (→ Gerechtigkeit) bezeichnen. Dem Gerechten steht der Ungerechte gegenüber. Das Verb ἀδικέω *[adikeō]* bedeutet: *ein Unrecht begehen* (Aristot. Rhet. 1,10); mit Objekt: jemanden *ungerecht behandeln, verletzen, schaden* (Demosth. 21,129); im Passiv: *Unrecht erleiden* (Plato, Gorg. 509c). Das Subst. ἀδίκημα *[adikæma]* ist bes. die *unrechte Einzeltat,* auch das *durch Unrecht erlangte Gut* (Aristot. Eth. Nic. 5,7.10; Xenoph. Mem. II,2,3). *Unrechtstaten* können auch ἀδικία *[adikia]* genannt werden, bes. wird dies Subst. aber verwandt für die *Ungerechtigkeit* (Plato, Resp. 10,609c; Phaed. 82a). ἀδικία *[adikia]* ist die am wenigsten fest umrissene Bezeichnung für ein negativ qualifiziertes Handeln oder Sein des Menschen. Es kann daher sehr viele verschiedene Nuancen annehmen (s. → Gerechtigkeit, Art. δίκαιος; → Gesetz, Art. νόμος). ἄδικος *[adikos]* ist das Adj. zu beiden Subst., erlangt dann aber eine allgemeinere Bedeutung. Es kann heißen *unrichtig, unbrauchbar, nicht recht beschaffen* (Hdt. VI,137; Xenoph. Mem. IV,4,13).

2a) Die inhaltliche Bestimmung der Begriffe hängt in der Regel von der jeweils gültigen Rechtsnorm ab, auf die sie sich beziehen. So ist ἄδικος *[adikos]* alles, was gegen Sitte, Brauch, Anstand (δίκη *[dikæ]*) verstößt, alles Unziemliche, Unredliche, Betrügerische. Das »Ungerechte« wird dabei nicht unbedingt an bestimmten schriftlich fixierten Gesetzen gemessen, wie das bei ἄνομος *[anomos]*, *gesetzlos,* der Fall ist, sondern es bezeichnet das, was die Ordnung der → Welt (κόσμος *[kosmos]*) und der Polis (→ Volk, Art. πόλις) verletzt (vgl. die νόμοι ἄγραφοι *[nomoi agraphoi]*, *ungeschriebene Gesetze*). Der ἄδικος *[adikos]* tritt häufig auf die Seite der βία *[bia]*, der rohen *Gewalt.*

b) Bes. ist der Begriff ἀδικία *[adikia]* im Rechtsdenken verankert. Hier wird er synonym mit παράβασις *[parabasis]* u. a. gebraucht und kann auch konkrete Verbrechen wie Diebstahl, Betrug, Blutschande u. a. bezeichnen. In Lasterkatalogen ist ἀδικία *[adikia]* ein umfassender Begriff.

c) Auch im religiösen Bereich wird der Begriff verwandt. ἀδικέω *[adikeō]* kann heißen: die schuldige Pflicht gegenüber den Göttern vernachlässigen (Xenoph. Mem. I,1,1). Der ἄδικος *[adikos]* entspricht den Forderungen der Gottheit nicht und wird deshalb ihr gegenüber schuldig. Er verstößt gegen die εὐσέβεια *[eusebeia]*, *Gottesverehrung* (→ Frömmigkeit), und wird damit zum ἀσεβής *[asebæs]*, *Gottlosen*.

II 1) In der LXX gibt die Wortgruppe zahlreiche hebr. Äquivalente wieder; der hebr. Sprachschatz ist hier ungleich vielfältiger und differenzierter als der griech. Die wichtigsten seien genannt: zB übers. ἀδικέω *[adikeō]* 24 hebr. Wörter, relativ am häufigsten (12mal) das Kal von *ʿāschaq*, *Unrecht tun, bedrücken, erpressen*, das meist auf den zwischenmenschlichen bzw. politischen Bereich bezogen ist (zB Lev 19,13; Dtn 28,29; Ps 119,121). Das häufig substantiviert gebrauchte Adj. ἄδικος *[adikos]* und das Adv. ἀδίκως *[adikōs]* geben meist *schæqær*, *Trug, Täuschung, Lüge* wieder, oft in Verbindung mit λαλέω *[laleō]*, *reden: lügnerisches Reden*, dh *lügen* (zB Ps 63,12; Spr 6,17; Jer 5,31). In späterer Zeit werden ἄδικος *[adikos]* und ἀσεβής *[asebæs]* gelegentlich parallelisiert (zB Hi 16,12 LXX). Selten begegnet ἀδίκημα *[adikæma]*, das den *Rechtsbruch* gegenüber dem Gesetz (hebr. *pæsch'a*) bzw. das *Vergehen* gegen Gott (*ʿawōn*) bezeichnet (zB Lev 16,16; Jer 16,17). Weitaus am zahlreichsten verwendet LXX von der Wortgruppe das Subst. ἀδικία *[adikia]* (ca. 25omal); es tritt für 36 verschiedene hebr. Worte ein, gibt am häufigsten *ʿawōn*, *Vergehen, Schuld, Strafe*, wieder (ca. 8omal), gelegentlich aber auch *ʿawlāh*, *Verkehrtheit, Schlechtigkeit* (zB Hos 10,13); *chāmās*, *Gewalttat, Unrecht* (zB Ps 7,17) und *schæqær*, *Lüge* (zB Ps 119,104).

2) Die Tatsache, daß ἀδικία *[adikia]* meist im Sing. begegnet, weist darauf hin, daß nicht die einzelne Tat, sondern das Gesamtphänomen der Verfehlung im Vordergrund steht. Sünde wird im alten Israel vor allem als Verstoß gegen die sakrale Ordnung des Gottesrechtes erfahren (1Sam 3,13f). Dadurch ist zugleich die Gemeinschaft betroffen, deren Bestand mit der Wahrung des Gottesrechtes aufs Engste zusammenhängt. Sünde wird also als theol. und soziales, gemeinschaftszerstörendes Phänomen verstanden. Deshalb ergeht an das Bundesvolk die Aufforderung, das Böse aus seiner Mitte auszurotten (Lev 16,21f; 17,4.9 u. ö.). Wichtig ist, daß *ʿawōn* nicht nur die bewußte, schuldhafte Tat, sondern auch deren Folge, die Strafe, miteinschließt (Lev 26,39). Nach at. Verständnis setzt die schuldhafte Verfehlung einen Unheilsprozeß in Gang, dessen Auswirkungen auf den Täter und seine Gemeinschaft zurückwirken, falls dieser verhängnisvolle Tat-Folge-Zusammenhang nicht unterbrochen wird (Gen 4,13; Num 32,23). Das Vergehen wird in erster Linie als ein objektives Unheilsgeschehen betrachtet, auch wenn es irrtümlich begangen wird (Gen 20,3ff; 1Sam 14,24ff). Diese unheilvollen Wirkungen der bösen Tat können nur aufgehalten werden, indem der Täter bestraft bzw. stellvertretend ein Tier getötet wird oder Sühneopfer dargebracht werden. »Sühne war also kein Strafakt, sondern ein Heilsgeschehen« (vRad, Theol. AT I,270).

3) In späteren Schriften des AT und im Spätjudentum wird ἀδικία *[adikia]* einerseits auf die konkrete Einzeltat eingegrenzt, andererseits auf alle Menschen ausgeweitet. In diesem Zusammenhang ist es bedeutsam, daß LXX *schæqær*, *Lüge*, gelegentlich mit ἀδικία *[adikia]* übers. (zB Ps 52,5; 119,29; 69, 104.163; 144,8.11 u. ö.). Philo (Spec. Leg. 3,209) und Jos. (Ant. 8,251) nennen den ἄδικος *[adikos]* und ἀσεβής *[asebæs]* in einem Atemzug. Wie δίκαιος *[dikaios]* in der Tugendlehre, so spielt bei Philo ἄδικος *[adikos]* in der Lasterlehre eine wichtige Rolle (Abr. 103; Sobr. 42; vgl. ThWb I,150). Das apok. Denken des Spätjudentums begreift die ganze dem Kommen des Messias vorangehende Zeit als »Welt der Ungerechtigkeit« (Hen 48,7), die der Messias vernichten wird (4Esr 4,51ff; Hen 91,5ff; PsSal 17,29.36). Sachparallelen finden sich dazu auch in der rabb. Lit. (zB Sanh 97a; MidrPs 92,10 u. ö.; vgl. St.-B. IV,978ff).

III 1a) Im NT wird das Verb ἀδικέω *[adikeō]* — nur 24 Belege, hauptsächlich Lk, Apg, beide Kor und Offb — gebraucht für *Unrecht tun, schaden* in bezug auf andere Menschen (zB Mt 20,13; Apg 7,24ff; Gal 4,12 u. a.). In Offb betrifft es Sachen (6,6; 9,4 u. a.). Das Pass. in der Bedeutung *Unrecht leiden* bezieht sich überall auf die zwischenmenschlichen Beziehungen (Apg 7,24; 2Kor 7,12; 1Kor 6,7).

ἀδίκημα *[adikæma]* ist in Apg 18,14 und 24,20 die verbrecherische Tat, Offb 18,5 steht es parallel zu ἁμαρτία *[hamartia]*, *Sünde*, und wird auf Gott bezogen.

Das Subst. ἀδικία *[adikia]* — fast nur in lukanischen und paulinischen Schriften, daneben 2Petr und 1Joh sowie zwei AT-Zitate in Hebr — und das Adj. ἄδικος *[adikos]* werden gelegentlich absolut gebraucht (Joh 7,18; Mt 5,45; Lk 8,11; 2Thess 2,12). Die Bedeutung ist an diesen Stellen aus dem allg. Sprachgebrauch übernommen und meint das der sittlichen Norm nicht entsprechende Verhalten. In Zitaten wird an den at. Gebrauch angeknüpft (Lk 13,27; Apg 8,23; Hebr 8,12).

b) Stärker theologisches Gewicht erhalten die Begriffe vom Zusammenhang her, wenn sie im Gegensatz zu δίκαιος *[dikaios], gerecht,* und δικαιοσύνη *[dikaiosynæ], Gerechtigkeit* (Röm 3,5; Apg 24,15; 1Petr 3,18) oder zu ἀλήθεια *[alætheia],* → *Wahrheit* (Röm 1,18; 2,8; Joh 7,18 u. a.) stehen. Der Gen. des Subst. ἀδικία *[adikia]* vertritt semitisierend das Adj. (Lk 13,27; 16,8f; 18,6 u. a.). Das Adv. ἀδίκως *[adikōs]* erscheint nur 1Petr 2,19.

c) Der Gebrauch der Wortgruppe im NT zeigt, daß es sich um allgemein bekannte und gebräuchliche Kategorien des Unrechts handelt, die erst durch nähere Interpretation ihre Deutung und ihre Qualität erlangen. So ist an der jeweiligen Stelle die Bedeutung vom Zusammenhang, von Ergänzungsbegriffen oder vom Gegensatz her zu gewinnen.

2) In der nt. Lehre von der Sünde ist ἀδικία *[adikia]* der wichtigste Begriff neben → ἁμαρτία *[hamartia].* Wie schon in LXX ist dabei ἀδικία *[adikia]* das weniger qualifizierte und in seinen Bedeutungsnuancen weiter gefaßte Wort. In der Definition 1Joh 5,17 werden beide Begriffe nebeneinander gestellt. ἁμαρτία *[hamartia]* ist der Oberbegriff. ἀδικία *[adikia]* meint offenbar hier Unrechtstaten und Ungerechtigkeit unter den Menschen, die nicht als Todsünde anzusehen, sondern zu vergeben sind.

Neben ἁμαρτία *[hamartia]* bezeichnet ἀδικία *[adikia]* stärker die äußerlich sichtbaren Merkmale des unter der Macht der Sünde Stehenden: Im Gleichnis vom ungerechten Haushalter ist vom ungerechten Mammon die Rede (Lk 16,1f); Jak 3,6 von dem durch die Zunge angerichteten Unrecht; Lk 18,1ff vom ungerechten Richter.

3a) Bei Paulus wird in Röm 1,18ff, wo er von der Sünde der Heiden spricht, nie ἁμαρτία *[hamartia]* verwandt, sondern ἀδικία *[adikia]* und ἀσέβεια *[asebeia].* Der Zorn Gottes wird über die ausgesprochen, die ihn als Geschöpf kennen und verehren sollten (Röm 1,18.21.25; 2,8). Röm 1,29 ist ἀδικία *[adikia]* umfassender Begriff am Anfang eines Lasterkataloges. Diesem Gebrauch entspricht 1Kor 6,1, wo die Ungerechten den Heiligen gegenübergestellt werden. Es sind Heiden gemeint, die die Gerechtigkeit aus Glauben noch nicht kennen und infolgedessen ihrer ἀδικία *[adikia]* und dem Zorn Gottes verfallen sind. Sie erben das Gottesreich nicht (1Kor 6,9).

b) Maßstab für die Ungerechtigkeit ist Gott als der Gerechte (Röm 3,5.26; 9,14). Seine Gerechtigkeit deckt menschliche Ungerechtigkeit auf (Röm 3,5). Der durch den Gegensatz von Gerechtigkeit Gottes und Ungerechtigkeit des Menschen aufgeworfene Graben wird durch Christus überbrückt, der als der Gerechte an unsere Stelle tritt (Röm 3,24; 2Kor 5,21); vgl. dazu die ganz paulinisch klingende Stelle 1Petr 3,18, an der unsere Wortgruppe verwendet wird. Eine neue Scheidung zwischen Gerechten und Ungerechten tritt ein, weil die Wahrheit angenommen wird (Röm 1,18; 2,8).

Wie schon im AT oft ἀδικία *[adikia]* Übers. von *schæqær, Lüge, Unwahrhaftigkeit,* ist, so wird auch bei Paulus und Johannes ἀδικία *[adikia]* im Gegensatz zu ἀλήθεια *[alætheia]* gebraucht (Joh 7,18). Die Folge des Glaubens an Christus ist nicht nur die Ausschaltung der Sünde als Macht, sondern auch die Umkehr zu einem Leben in Gerechtigkeit (2Thess 2, 9–12). In der Gemeinde haben Rechtshändel keinen Platz mehr, daher mahnt Paulus 1Kor 6,1–11 die Korinther, davon abzulassen und lieber Unrecht zu leiden als zu tun. Der Grund dafür liegt darin, daß Christen von der → Liebe regiert werden (1Kor 13,6). Das menschliche Rechtsdenken, das zur Abrechnung untereinander, zu Feindschaft und Krieg führt, wird abgelöst durch die Liebe zum Nächsten und zum Feind. Dieser Gedanke, der das at. Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,13ff) weiterführt, geht wohl auf Jesus zurück (Mt 5,43–48). Auf dieser Linie liegt auch die Bereitschaft, Unrecht zu leiden, wie sie 1Petr 2,19 ausgedrückt ist.

4a) Auch in den späteren Schriften klingt diese grundlegende Schau des Christenlebens durch. So mahnt 2Tim 2,19 die Gemeinde, daß Ungerechtigkeit nicht mit dem Anrufen des Namens Gottes vereinbar ist. Hebr 8,12 nimmt die Botschaft von der vergebenden Liebe Gottes aus Jer 31 nt. auf. Christus ermöglicht → Vergebung von Unrecht

(1Joh 1,9), aber die grundsätzliche Vergebungsmöglichkeit scheint später doch wieder eingeschränkt worden zu sein auf Sünden, die nicht zum Tode führen (1Joh 5,17).

b) In der apok. Schau des 2. Petrusbriefes wird das Endgericht mit der endgültigen Verurteilung der ἄδικοι *[adikoi]* stark betont (2Petr 2,9.13.15), ein Gedanke, der bei Paulus hinter der Botschaft von der Rechtfertigung zurücktritt, wenn er auch nicht ganz fehlt.

Im apok. Endgericht der Offenbarung wird die ungöttliche Welt gerichtet. Offb verwendet hier häufig ἀδικέω *[adikẹō]* für Gerichtstaten gegenüber Menschen und Dingen (Offb 7,2f; 9,4.10 u. a.; Z übers.: *Schaden zufügen*, Lohmeyer: *versehren*). *W. Günther*

ἁμαρτία

ἁμαρτάνω *[hamartạnō]* verfehlen, sündigen · ἁμαρτία *[hamartia]* Verfehlung, Sünde · ἁμάρτημα *[hamạrtæma]* Fehler, Vergehen · ἁμαρτωλός *[hamartōlọs]* Verfehlender, Sünder

ἁμαρτάνω *[hamartạnō]* (seit Hom.) bedeutet urspr. *verfehlen, verlieren*, einer Sache *nicht teilhaftig werden, sich täuschen*. Das griech. Verständnis der Verfehlung ist intellektuell bestimmt. ἁμαρτάνω *[hamartạnō]* ist Folge einer ἄγνοια *[agnoia]*, *Unwissenheit*. Subst. zu ἁμαρτάνω *[hamartạnō]* ist ἁμαρτία *[hamartia]* (seit Aischyl.), *Verfehlung, Nichterreichen* eines – meist geistigen – Zieles. Das Ergebnis der Tätigkeit ist ἁμάρτημα *[hamạrtæma]*, *Fehler, Versehen, Vergehen* gegen Freunde, gegen den eigenen Leib usw. Daraus entsteht im 5. Jh. vChr das Subst. und Adj. ἁμαρτωλός *[hamartōlọs]*, das oder der *Verfehlende;* bei Aristoph. als Barbarismus mit anrüchig-ironischem Klang. ἁμαρτητικός *[hamartætikọs]* (die bessere Form) ist ebenfalls selten und spät. Der Wortstamm ἁμαρτ- *[hamart-]* hat in der Bedeutung *verfehlen* zu vielen gängigen Verbindungen geführt, zB ἁμαρτίνοος *[hamartịnoos]*, der *Irrsinnige* u. a. m. I

1) Im griech. Sprachbereich herrscht neben dem Verb ἁμαρτάνω *[hamartạnō]* das Subst. ἁμάρτημα *[hamạrtæma]* vor. Aristoteles stellt es zwischen ἀδίκημα *[adịkæma]*, *Unrecht*, und ἀτύχημα *[atỵchæma]*, *Unglück*, als Vergehen gegen die herrschende Ordnung, aber ohne bösen Vorsatz, dh ohne κακία *[kakịa]*, *Bosheit, Schlechtigkeit* (Eth. Nic. 5,10p 1135 b 18). In der Rechtssprache wird es dann auch für bewußte Vergehen gebraucht. ἁμαρτία *[hamartia]* wird zum Sammelbegriff mit relativ blasser Bedeutung: *gegen den rechten Sinn verstoßend*. Es kann vom Denkfehler bis zum Verbrechen alles meinen, was gegen das ὀρθόν *[orthọn]*, das *Richtige*, verstößt, was der herrschenden Sitte, der Ehre der Standesgemeinschaft und der Polis nicht entspricht.

2) Ihren tiefsten Sinn findet die griech. Auffassung von Schuld in der Verbindung mit der schicksalhaften Verblendung des Menschen, wie die klassische Tragödie sie zum Ausdruck bringt (zB Soph. Ant. 1261). Schuld ist hier nicht mehr nur Tathandlung, sondern im Inneren des Menschen wurzelnde Gegebenheit. Der Mensch weiß sich unter der Bedrohung und in der Begrenztheit durch die störenden Mächte der Verblendung und des Schicksals. Schuld verursacht Leiden (zB Ödipus). Schuld und Schicksal sind unlösbar ineinander verwoben. Wir vermeiden hier das Wort »Sünde«, weil die strenge Gottbezogenheit von Schuld und Schicksal im Griechentum nicht zu finden ist.

3) Der Hellenismus löst die Verbindung von Schuld und Schicksal auf, indem er in den Mysterienreligionen durch Riten und Gnosis dem verhängnisvollen Schicksal zu entrinnen sucht. Andererseits wird in der Stoa der Schuldbegriff intellektualisiert und rationalisiert (zB Epict. Diss. I,26,6). Schuld ist durch bessere Einsicht und rechtes Handeln zu überwinden. In beiden Fällen wird von der These aus gedacht, daß der Mensch im Grunde gut ist.

Die Fülle der hebr. Begriffe für Schuld und Sünde wird von LXX fast völlig auf die zwei Wörter ἁμαρτία *[hamartia]* und → ἀδικία *[adikịa]* verteilt. Dabei entsprechen der Gruppe ἁμαρτία *[hamartia]* bes. die hebr. Worte *chat'āt, Verfehlung*, dann *'āwōn, Schuld*, als bewußtes Abweichen vom rechten Wege, *pæsch'a, Auflehnung, Rebellion*, u. a. ἀδικία *[adikịa]* übers. vor allem *'āwōn* und daneben 35 weitere hebr. Wörter. II

Das Subst. ἁμάρτημα *[hamạrtæma]* ist von ἁμαρτία *[hamartia]* zu unterscheiden. Der Gebrauch des Verbs entspricht dem der Subst.e. ἁμαρτωλός *[hamartōlọs]* ist meist Übers. von *rāsch'ā*, der *Frevler*, der *Haltlose* (vgl. ἀσεβής *[asebæs]*; → Frömmigkeit, Art. σέβομαι).

1) Das AT kennt keinen allg. Zentralbegriff für Sünde wie das NT. Die theol. Reflexion über Sünde ist nicht so stark ausgebildet wie etwa bei Paulus; dennoch ist über die Schuld des einzelnen hinaus Sünde als von Gott trennende Wirklichkeit des Menschen und des Volkes wohlbekannt.

Gott ist der Maßstab für Recht und Unrecht. Sein Bund mit dem Volk, sein Gebot und Ge-

setz, sein durch den erwählten Gottesmann und Propheten gesprochenes Wort sind die Norm. Das Schicksal des einzelnen wie des Volkes richtet sich danach, ob Gott die ihm zukommende Stellung eingeräumt wird. Sünde, Schuld und Strafe werden oft nicht auseinandergehalten, weil Sünde eine Abkehr von Gott ist und damit Unheil und Strafe nach sich zieht.

2) Das Verständnis von Sünde ist im AT die negative Kehrseite des Bundesgedankens (→ Bund) und daher oft juristisch geprägt. Die Geschichte des Volkes wird häufig dargestellt als Geschichte des Abfalls, der Strafe, des gnädigen Eingreifens Gottes und der Umkehr.

a) Typisch und exemplarisch wird das an der Urgeschichte Gen 3–11 deutlich. Bes. der Jahwist zeigt in meisterhafter Weise die Haltung des Menschen in seiner Eigenmächtigkeit gegenüber Gott. Die Sünde steigert sich in immer neuen Ausbrüchen vom Sündenfall (Gen 3) über den Brudermord (Gen 4), das Lamechlied (Gen 4,23f) bis zum Turmbau (Gen 11). Das ist weniger Reflexion über die Sünde als vielmehr Bekenntnis (vRad, Theol. AT I,157ff). Sitz dieser Tendenz, von Gottes gegebener Ordnung abzusehen, sich selbst an seine Stelle zu setzen und eigene Wege zu gehen, ist das → Herz (Gen 6,5; 8,21). Der Priesterkodex betont mehr die theol. Seite und die Kultordnungen, aber er kommt Gen 6,11f zu demselben Ergebnis: »die Erde war verderbt und voller Frevel« (L).

b) Sünde ist sowohl Abfall von dem Treueverhältnis zu Gott als auch Ungehorsam gegenüber Gebot und → Gesetz. Im einen Fall ist sie als Untreue gegenüber dem Gottesbund herausgestellt (Hos 2; Jer 3,10), im anderen Fall ist es eine Verletzung von Wort und Gebot Gottes (1Sam 15,23ff; Ps 78). In beiden Fällen isoliert sich der Mensch von der Gottesgemeinschaft, wird er gott-los (Jer 2,29 u. a.).

c) Die Sünde des einzelnen ist nicht zu trennen von der des Volkes. In den früheren Schriften steht die Geschichte des Volkes zwischen Abfall und Errettung im Vordergrund (Ri 2,6–3,6), in späteren Schichten wird das Schicksal des einzelnen stärker betont (Pss, Hi).

3a) Die Sünde ist allgemein. Vor der Heiligkeit Gottes kann kein Mensch bestehen (Jes 1,4ff). Das Volk als ganzes wird angeklagt (Hos 12). Bes. Gen 6,5; 8,21; Jes 64,6f wird die Allgemeinheit der Sünde betont (darin ist zwar ein Ansatz für den Gedanken der Erbsünde gegeben, aber sie ist nirgends lehrmäßig ausgeformt). Folge der Sünde ist der Tod (Gen 2,17). Wenn er nicht eintritt, so liegt das an Gottes souveränem Gnadenwillen, durch den er die Konsequenz der Vernichtung immer wieder aufhält und strafende Gerichte nicht als letztes Wort gelten läßt, sondern in ihnen den Grund für ein Neuwerden legt (Noah, Jer 31; Ez 37). Der Sünder wie das abgefallene Volk dürfen auf Gottes Erbarmen hoffen bis hin zur Ankündigung des Gottesknechtes, der, selbst ohne Sünde, die Sünde der anderen trägt (Jes 53).

b) Im Schatten dieser großen Linie steht die Vorstellung von der Möglichkeit der rituellen Sühne von Sünden (vgl. bes. Lev 16 der Sündenbock u. a., vgl. → Opfer) und die Vorstellung von der → Vergebung der Sünde auf Grund eines Schuldbekenntnisses (Pss; Gen 50,17; 2Sam 12,13 u. a.).

4) Im Spätjudentum ist das Verständnis der Sünde stärker am Gesetz orientiert und wird spekulativ und kasuistisch verflacht. Die Heiden kennen Gottes Gebote nicht und sind daher alle Sünder. Für den frommen Juden aber ist vor allem die Übertretung der Gesetze und Gebote Inbegriff der Sünde. Götzendienst, Unzucht und Blutvergießen werden als unvergebbare Sünden angesehen. Für unachtsam begangene Sünden werden Sühnemöglichkeiten ausgebaut durch Opfer, Reinigungsriten, gute Werke, Leiden und Martyrium. Auf die Frage nach dem Ursprung der Sünde nennt das Judentum Adam und Eva oder auch die gefallenen Engel (Gen 6,1ff). Folge der Sünde sind Krankheit, Tod, ewige Verdammnis (St.-B. I,495). Sünde ist allg. und wird bes. im bösen Trieb lokalisiert (vgl. St.-B. III,155ff). Der Hauptton aber liegt auf dem Gesetz, der individuellen Verantwortung und dem Streben, sich von Übertretungen freizuhalten (St.-B. III,38ff). Die Möglichkeit der Sündlosigkeit hat der Fromme im Auge. Beispiele sind ihm Abraham, Mose, Elia und Henoch; letztere bes. deshalb, weil hier die Todesfolge nicht eintrat. Völlige Beseitigung der Sünde wird vom messianischen Reich erwartet.

III Im Anschluß an den stark hervorgehobenen Gebrauch in LXX wird die Wortgruppe ἁμαρτάνω *[hamartanō]* im NT zum eigentlichen Ausdruck für alles Widergöttliche. Das christl. Verständnis der Sünde ist bei Paulus und Johannes am breitesten ausgeführt und am tiefsten theol. entfaltet. Schon vom statistischen Befund her treten demgegenüber die übrigen Schriften des NT stärker zurück. Alle übrigen verwandten Begriffe und Synonyme stehen im Schatten von ἁμαρτάνω *[hamartanō]* und sind von daher zu verstehen.

ἁμαρτία *[hamartia]* wird im NT immer für die letztlich gegen Gott gerichtete *Sünde* des Menschen gebraucht. ἁμάρτημα *[hamartæma]* ist seltener, bezeichnet die *Einzeltat* (zB 1Kor 6,18), wird in Verbindung mit der Vergebung gebraucht (Mk 3,28; Röm 3,25) und

steht Mk 3,29 für die ewige, dh unvergebbare *Sünde*. Das Adj. ἀναμάρτητος *(anhamartætos)* begegnet nur Joh 8,7 und bedeutet: *ohne konkrete Sünde*. ἁμαρτωλός *(hamartōlos)*, *sündig*, ist das geläufige Adj., gelegentlich synonym mit πονηρός *(ponærɔs)*, *verdorben, böse* (vgl. Mt 8,38 mit Mt 12,39.45). Als Subst. folgt es den Bedeutungsnuancen von ἁμαρτία *(hamartia)* vom übernommenen jüd. Sinn zum gefüllt christl. Verständnis.

1a) Jesus gebraucht den at.-jüd. Sündenbegriff, wie er in seiner Umgebung bekannt war. Das wird daran deutlich, daß bei den Synoptikern die Subst.e ἁμαρτία *(hamartia)* und ἁμάρτημα *(hamartæma)* fast ausschließlich in Verbindung mit der Sündenvergebung (→ Vergebung) vorkommen. Das Verb wird weitgehend absolut gebraucht, dh im üblichen, bekannten Sinn (Mt 18,15; Lk 17,3f u. a.). Der Gebrauch der Subst.e meist im Plur. zeigt, daß vorwiegend an Einzelverfehlungen gedacht ist, die gegen das Gesetz oder den Bruder begangen werden. Auch der *Sünder*, ἁμαρτωλός *(hamartōlɔs)*, ist nach traditionell jüd. Auffassung derjenige, der sich nicht an das Gesetz und seine pharisäische Interpretation hält. Deshalb wird er neben den Zöllner gestellt (Mk 2,15f par u. a.) und dem *Heiden*, ἐθνικός *(ethnikɔs)*, bzw. *Gottlosen*, ἀσεβής *(asebæs)*, gleichgesetzt (Mt 26,45; Mk 14,4f; Lk 6,32ff; vgl. Mt 5,46f). Die Verbindung »sündiges und ehebrecherisches Geschlecht« Mk 8,38 besagt, daß die Sünde von Gott trennt. Deshalb sind Buße und Vergebung notwendig.

b) Jesu Verkündigung führt über den jüd. Sündenbegriff hinaus, wo er, etwa in der Bergpredigt, das Gesetz radikalisiert, sein Kommen und seine Person als neuen Maßstab setzt und damit zu einer neuen Wirklichkeit hinführt (Mt 7,11 par; 12,31ff).

Dies gilt, obwohl an diesen Stellen selten ausdrücklich von der Sünde gesprochen wird. Die neue Wirklichkeit zeigt sich in dem Hingehen Jesu zu den Sündern. Jesus kommt gerade zu den Sündern, nicht zu den Gerechten (Mk 2,17 par), er preist die Armen selig (Mt 5,2ff) und ruft die Beladenen zu sich (Mt 11,28). Im Zusammenhang dieser seiner Sendung wird Jesus »Freund der Sünder« genannt (Mt 9,10f; 11,19). Die Gemeinschaft mit den Sündern kommt bes. in lukanischen Erzählungen zum Ausdruck (Lk 7,36ff; 15,1ff; 18,9ff; 19,1ff). Die Geschichte vom verlorenen Sohn Lk 15,11–32 zeigt, daß sowohl der sündige als auch der gerechte Sohn die Güte des Vaters nötig haben, und bes. in der Pharisäerrede Mt 23 par wird deutlich, daß mit dem Kommen Jesu die Maßstäbe für gerecht und sündig völlig verändert werden. Die nach jüd. Sitte und nach den Gesetzen als gerecht und fromm Geltenden werden in besonderer Weise als Sünder vor Gott entlarvt.

c) In der Passionsgeschichte, bes. im Abendmahlsbericht, wird die Sicht des ganzen Lebens und der Verkündigung Jesu vom Kreuz her deutlich (Mt 26,28). An die Stelle ritueller Sühnemittel tritt Jesus selbst durch das Opfer seines Lebens. Der Gerechte wie der Ungerechte werden hier zu Sündern. Diese Erkenntnis wird im Petrusbekenntnis Lk 5,8 vorweggenommen und in der Gesamtdeutung der Sendung Jesu durch die Evangelisten zusammengefaßt (Mt 1,21; Lk 1,77). Von daher erhalten die Taufe wie auch die Sündenvergebung, von Johannes dem Täufer als Buße gedeutet (Mk 1,4 par), einen neuen Sinn. Beides wird von den Aposteln auf den Tod und die Auferstehung Jesu gegründet (Apg 2,38; 5,31; 10,43; Joh 20,23).

2a) Die Hauptaussagen des Paulus über Sünde finden wir Röm 1–8. Dabei fällt auf, daß Röm 1,18–3,20 die Begriffe ἁμαρτία *(hamartia)* etc. kaum gebraucht werden. Paulus redet hier von den Heiden und Juden, die beide gleichermaßen an der Gerechtigkeit Gottes scheitern. Sie sind auf Grund ihres Unglaubens und der daraus erwachsenen Unrechtstaten dem → *Zorn Gottes*, ὀργὴ θεοῦ *(orgæ theɔu)*, verfallen. Paulus nennt das ἀσέβεια *(asebeia)*, *Gottlosigkeit*, und ἀδικία *(adikia)*, *Ungerechtigkeit* (Röm 1,18). Erst für den Glauben wird die Sünde zur ἁμαρτία *(hamartia)*. Das → *Gesetz*, νόμος *(nɔmɔs)*, bewirkt die Erkenntnis der Sünde (Röm 3,20; 5,20; 7,7ff; Gal 3,22). Es wird damit nicht außer Geltung gesetzt (Röm 3,31 u. a.), dient vielmehr als »Zuchtmeister« auf den Glauben an Christus hin (Gal 3,23ff). Dh das Gesetz bewacht und bewahrt auf das Ziel hin, ist aber nicht selbst

Heilsweg. Die Gerechtigkeit Gottes ist auf dem Wege des Gesetzes nicht zu erlangen. Gesetz-Sünde-Tod, das ist die verhängnisvolle Bahn, auf der sich der Mensch ohne Christus, ohne den Glauben befindet. Das wird an Adam in Röm 5,12–21 exemplarisch gezeigt. Adam hat durch die Sünde den Tod erwirkt; seitdem gilt diese Linie für alle Menschen (vgl. Röm 1,32; 6,16; 7,5–22; 8,13; 1Kor 15,56).

Erst in der Christuserkenntnis wird die volle Macht der Sünde offenbar. Der dem Geist Gottes widerstrebende Mensch ist gefangen im → *Fleisch* (σάρξ *[sarx]*), das als Feind Gottes Sünde hervorbringt und dessen Ende der Tod ist. Geist und Fleisch kämpfen im Menschen unter dem Gesetz gegeneinander (Röm 7,13–25; vgl. Gal 5,16–26). Der Begriff ἁμαρτία *[hamartia]* steht bei Paulus fast immer im Sing. Sünde ist eine beinahe personhafte Macht, die in und durch den Menschen handelt (Röm 5,12.21; 6,6.17; 7,9ff). Dasselbe gilt auch von σάρξ *[sarx]*, *Fleisch* (Gal 5,19.24) und θάνατος *[thanatos]*, *Tod* (Röm 6,9b). Diese starke Ausdrucksweise führt zusammen mit den Aussagen über die Allgemeinheit der Sünde seit Adam (Röm 5) zur kirchlichen Lehre von der »Erbsünde«, einem der Sache nicht ganz angemessenen Ausdruck.

b) Jesus Christus hat als Gegenpol zu Adam durch sein Kommen diesen Zirkel durchbrochen, an der Stelle aller den Fluch des Gesetzes auf sich genommen (Gal 3,10–14), den Tod erlitten (Röm 5,8; 6,3ff; 1Kor 15,3) und die Sünde aus dem Wege geräumt, indem er sie trug (Röm 8,1ff). Er ist selbst zur Sünde geworden (2Kor 5,21), um die Gerechtigkeit Gottes aufzurichten (καταλλαγή *[katallagæ]*, → *Versöhnung*, Röm 5,10f; 2Kor 5,18f). Mit alledem gibt Paulus keine systematische Lehre von der Sünde, sondern er stellt den Sieg Jesu Christi über die Macht von Gesetz, Sünde und Tod dar, an deren Stelle Gerechtigkeit und Leben treten. Der Weg des Gesetzes, den Paulus früher selbst gegangen ist, führt nicht zum Leben, sondern zum Tod. Paulus sieht in seiner Verfolgung Christi und der Christen d i e Schuld seines Lebens (1Kor 15,9; vgl. 1Tim 1,15). Die → Gnade Gottes (χάρις *[charis]*) ist es, die den neuen Weg eröffnet hat (Röm 5,15; 1Kor 15,10f). Es ist der Weg des → Glaubens (πίστις *[pistis]*, Röm 3,21ff). Als Typos dafür gilt Abraham, der durch Glauben gerecht wurde (Röm 4).

Der Versöhnungstod Christi für uns geschah ein für allemal (Röm 5,8 u. a.). Er wird dem Glaubenden zugeeignet (Röm 5,1ff). In der Taufe wird der Glaubende in das Christusgeschehen mit hineingenommen. Durch sein Mitsterben und Mitauferstehen wird er der Herrschaft des Todes entrissen und des neuen Lebens Christi teilhaftig (Röm 6,1–11). Diesem Indikativ folgt sofort der Imperativ, daß der Christ sich nun von der Knechtschaft der Sünde befreien soll, um der Gerechtigkeit dienstbar zu werden (Röm 6,12ff). Die Freiheit, sich in den Dienst des Geistes zu stellen, wird in der Liebe verwirklicht (Gal 5,13ff). Alle Eigengerechtigkeit, auch aller Eigenruhm ist damit ausgeschlossen (Röm 10,3; 1Kor 1, 19–31; → Ruhm). Fortan ist alles, was nicht aus dem Glauben, also aus der Verbindung mit dem lebendigen Christus heraus geschieht, Sünde (Röm 14,23).

c) Wir haben also in den paulinischen Aussagen über die Sünde zwei Linien vor uns:

α) Das Verfallensein aller Menschen an die Macht der Sünde, aus der nur durch die einmalige Versöhnungstat Gottes in Jesus Christus Erlösung möglich ist.

β) Der Aufruf an die Christen, sich im Glauben dieser neuen Gerechtigkeit zuzuwenden, Knechte Christi anstatt Knechte der Sünde zu sein und dann auch im Geist bzw. in Christus zu wandeln.

Aus dem Neben- und Ineinander dieser beiden Linien gehen die Tiefe und das Gewicht der Sünde als herrschender Macht, die Größe der Gnadentat Gottes und zugleich die Verantwortung des Menschen für seinen Glauben und sein Tun hervor.

3a) Im j o h a n n e i s c h e n Schrifttum gehört der Begriff ἁμαρτία *[hamartia]* in den Rahmen des Himmel und Erde verbindenden Christusgeschehens. Jesus kommt in die → *Welt* (κόσμος *[kosmos]*, Joh 1,1–14) und trägt ihre Sünde als das → Lamm Gottes (Joh 1,29;

1Joh 3,5). Jesus ist selbst ohne Sünde; er vergießt aber sein Blut für die Sünde der Welt, dh für die in der Gottferne gefangenen Menschen (1Joh 1,7; 2,2; 4,10; Offb 1,5). Sünde ist der Wille und die Macht, die gegen Jesus stehen. Das wird an Judas Ischariot deutlich (Joh 6,70f; 19,11), aber auch am Verhalten der Juden Jesus gegenüber (Joh 8,44ff). Sie halten Jesus für einen sündigen Menschen, sind es aber selbst, weil sie ihn nicht als Erlöser anerkennen (Joh 9,16–41). Sünde ist hier Unglaube. Jesus stellt die Menschen in die *Entscheidung* (κρίσις *[krisis]*) für oder gegen ihn (Joh 15,22–24). Im Glauben oder Unglauben entscheidet sich der Mensch für Leben oder Tod (Joh 8,24; 9,41; 16,8f). So hat Jesus durch sein Kommen die Sünde als solche aufgedeckt (Joh 15,22f) und, sofern er das Leben gebracht hat, den Fürsten dieser Welt entmachtet (Joh 12,31; 16,11).

b) Im 1. Johannesbrief wird die Sünde als Gegensatz zur *Liebe* (ἀγάπη *[agapæ]*) verstanden (3,1–10). Zwar ist die Reinigung von der Sünde durch Christus geschehen (1,7), und dem aus Gott Geborenen ist Sünde eine Unmöglichkeit (3,8f), aber kein Mensch kann sich für sündlos halten und der Vergebung entbehren (1,8 u. a.). So ist auch im 1Joh die Spannung zwischen der Erlösungstat Christi und der Ethik, dem Tun des Menschen gewahrt. Prüfstein ist die Bruderliebe (3,10; 1,9; 2,7ff). Die Sünden sind vergeben (2,12), aber der Christ kann sich immer wieder auf Christus berufen, wenn er seine Sünde bekennt (1,9). Allerdings weiß 1Joh auch von der Sünde zum Tode, mit der er offenbar Abfall und Götzendienst meint (5,16–21).

4a) Dem Hebräerbrief geht es darum zu zeigen, wie Jesus ganz Mensch geworden ist, bis hin zur Versuchbarkeit (5,7f), und wie er dennoch ohne Sünde blieb (4,15). Der Hebr handelt von der Sünde im Zusammenhang mit dem → Opfer. Anstelle des immer wiederholten Opfers für Sünden tritt Christus als der eigentliche Hohepriester (7,25–27; → Priester, Art. ἱερεύς III,2b und c), der sich selbst einmal geopfert hat für unsere Sünde. Er ist das einmalige Opfer, das weitere Opferpraxis überflüssig macht (10,4–10.18); sie wird abgelöst durch die Möglichkeit der Vergebung durch den Glauben (Kap. 11). Das einmalige Opfer Jesu befreit ein für allemal von der Sünde. Das Vorbild Jesu hilft im Kampf gegen die Gefahr erneuten Sündigens (12,1–4). Für einen Abfall vom Glauben gibt es allerdings für Hebr nur die Erwartung des ewigen Gerichts. Dies ist die Sünde, die eine weitere Buße ausschließt (6,4ff; 10,26f; 12,16f).

b) Der Jakobusbrief warnt vor der Sünde und Tod hervorbringenden Begierde (1,15) und vor der Gefahr, aus der Erkenntnis des Glaubens keine Konsequenzen für das Tun zu ziehen (4,17). Zugleich ermahnt er zum Bekennen der Sünde und verheißt die göttliche Vergebung (5,15ff).

c) Der 1. Petrusbrief knüpft an Jes 53 an. Nachfolge besteht im Leiden darin, daß wir uns den zum Vorbild nehmen, der für uns einmal gelitten und uns damit von unseren Sünden erlöst hat (1Petr 2,21–25; 4,1; 3,18). *W. Günther*

παράβασις

παραβαίνω *[parabaínō]* danebentreten, vorbeigehen, abirren · παράβασις *[parábasis]* Übertretung, Verfehlung · παραβάτης *[parabátæs]* (der) Nebenstehende · ἀπαράβατος *[aparábatos]* unwandelbar · ὑπερβαίνω *[hyperbaínō]* hinübersteigen, übertreten

I 1) Das Verb παραβαίνω *[parabaínō]* – seit Hom. belegt – hat die wörtliche Bedeutung *danebentreten, danebengehen, vorbeigehen* (Hom. Il. 11,522) und bezeichnet im räumlichen wie übertragenen Sinn ein Abweichen von der urspr. und eigentlichen Richtung.

Neben die intrans. tritt die trans. Bedeutung: *übertreten, vernachlässigen*, wobei als Objekt jene Begriffe verwendet werden, mit denen der Grieche Maßstab und Norm seiner Lebensordnung bezeichnet; so zB δίκη *[díkæ]*, → *Gerechtigkeit;* νόμος *[nomos]*, *Gesetz;* ὅρκος *[hórkos]*, *Eid;* ἔθη *[éthæ]*, *Sitte* usw. (zB Plato, Kriton 53e; Eur. Jon. 230). Seit Aischyl. kann παραβαίνω *[parabaínō]* auch absolut gebraucht werden im Sinne von *sündigen* (Ag. 59). Meist bezieht es sich auf eine Bin-

dung, die verlassen wird. Auch im religiösen Bereich wird es gebraucht: von der Ehrfurcht gegenüber den Göttern abweichen (Hdt. VI,12,3).

2a) παράβασις *[parabasis]* wird mit denselben Objekten verbunden wie das Verb (Porphyr. Abst. II,61), aber selten absolut gebraucht. Es meint räumlich oder übertragen die *Abweichung, Überschreitung, Übertretung.* Als term. techn. steht der Begriff für ein in die Komödie eingeschobenes Chorstück, die »Parabase«.

b) Für παραβάτης *[parabatæs]* fehlt die übertragene Bedeutung fast völlig (Pythag. ep. 3,7). Gemeint ist: der *Nebenstehende, Gefährte, Genosse.* Von daher wird es zum term. techn. für den neben dem Wagenlenker stehenden Kämpfer (Hom. Il. 23,132). Zur Bezeichnung eines Übertreters einer Norm werden häufig die Partizipialformen des Verbs verwendet.

c) ἀπαράβατος *[aparabatos]*, ein spätes und seltenes Wort, bezeichnet das Unüberschreitbare; daher: *unwandelbar, unverletzlich, ewig* (Epict. Diss. 2,15,1). Das Schicksal, auch die Gestirne werden damit verbunden.

d) ὑπερβαίνω *[hyperbainō]* kann entsprechend seiner Vorsilbe viele Bedeutungen annehmen. Wörtlich heißt es *hinübersteigen, über das Ufer treten* (Hdt. II,99,3); dann *verletzen, übertreten, sich vergehen* (Plato, Resp. II,366a.373d), aber auch: *sich überheben, jemanden stillschweigend übergehen* (Plato, Resp. VII,528d).

II In LXX kommt die Wortgruppe nicht allzu häufig vor; die übertragene Bedeutung steht im Vordergrund. παράβασις *[parabasis]* hat nur in Ps 101,3 ein hebr. Äquivalent; παραβάτης *[parabatæs], Übertreter, Frevler,* begegnet lediglich in der Übers. des Symmachus (Ps 17,4; 139,19). Das ca. 80mal belegte Verbum gibt 7 verschiedene hebr. Wörter wieder; am häufigsten tritt *ʿābar, überschreiten, verändern; sūr, abweichen; pārar* (Hif.), *brechen,* und *schātāh, abweichen,* auf. Nur selten wird παραβαίνω *[parabainō]* in privatrechtlichen Dingen verwendet wie zB beim Eherecht (Num 5,12. 19f.29). Interessant sind die Objekte, die mit παραβαίνω *[parabainō]* verbunden werden: die Rede Gottes (Num 14,41; Dtn 1,43), das Wort des Herrn (1Sam 15,24), die Rechtsforderungen (1Esr 1,46) und bes. häufig der → Bund (Jos 7,11; Hos 6,7; 8,1; zahlreich bei Ez 16,59; 17,15ff u. ö.). Mit dem Subst. παράβασις *[parabasis]* werden nicht so sehr konkrete Einzelgebote in Verbindung gebracht als vielmehr allgemeinere Begriffe: → Weg, → Wort und → Bund. Damit gewinnt seine Bedeutung in LXX grundsätzlichen Charakter: Gott verlassen, den Bund brechen, das rechte (gehorsame) Gottesverhältnis verfehlen.

III Die nt. Verwendung der Wortgruppe schließt an den at. Gebrauch der Begriffe an. Während → ἀδικία *[adikia]* und ἀνομία *[anomia]* allgemeiner gefaßt sind und *Unrecht* im asozialen und ungesetzlichen Sinn bezeichnen, andererseits ἀσέβεια *[asebeia], Ehrfurchtslosigkeit* (→ Frömmigkeit), und → ἁμαρτία *[hamartia]* unmittelbar an Gott als Person orientiert sind, ist παράβασις *[parabasis]* auf Gottes gnädige Ordnungen bezogen: auf seinen → Bund (Hebr 9,15), auf das → Gesetz (Jak 2,9–11; Röm 2,23ff; 4,15), auf das → Gebot und die Überlieferung (Mt 15,2f) usw.

Weil durch das Christusgeschehen die at. Ordnungen Gottes, bes. das → Gesetz (Art. νόμος) in ein völlig neues Licht rücken, wird → ἁμαρτία *[hamartia]* zum eigentlichen Begriff für *Sünde,* während παράβασις *[parabasis]* stark zurücktritt. — ἀπαράβατος *[aparabatos]* und ὑπερβαίνω *[hyperbainō]* begegnen im NT nur je einmal (Hebr 7,24 bzw. 1Thess 4,6).

1a) In Mt 15,1ff ist παραβαίνω *[parabainō]* mit παράδοσις *[paradosis], Überlieferung* (→ Lehre), und ἐντολή *[entolæ], Weisung* (→ Gebot), verbunden. Jesus wendet sich gegen die Äußerlichkeit pharisäischer Gesetzesbeobachtung. Den Vorwurf der παράβασις *[parabasis]* gibt er an die Pharisäer zurück und zeigt, daß es in der hereinbrechenden βασιλεία *[basileia],* dem → *Reich,* nicht um das pharisäische Gesetz geht, sondern um die neue Ordnung, wie sie etwa in der Bergpredigt beschrieben ist. Das at. Gesetz wird nicht aufgelöst (vgl. Mt 5,17f), aber im Licht dieser neuen Ordnung wird die παράδοσις *[paradosis], Überlieferung,* der Pharisäer als Menschengebot deutlich.

b) Die urspr. räumliche Bedeutung der Wortgruppe ist Apg 1,25 noch zu erkennen. Die Schuld des Judas besteht darin, daß er den τόπος *[topos],* den *Ort* bzw. *Platz* (at.-jüd. Redeweise würde ὁδός *[hodōs], Weg,* mehr entsprechen; das Bild hat aber dieselbe räumliche Perspektive) des Dienstes und des Apostolats verlassen hat, um einen eigenen Weg zu gehen. Er ist aus der → Nachfolge getreten.

2) Die Subst.e παράβασις *[parabasis]* und παραβάτης *[parabatæs]* finden sich fast nur in paulinischen bzw. von Paulus abhängigen Schriften. Eine Ausnahme bildet Jak 2,9ff, wo eindeutig jüd. Gebrauch vorliegt. Sünde wird hier als Übertretung des Gesetzes verstanden. – Ähnlich wie Mt 15 steht auch bei Paulus das → Gesetz nicht mehr im Zentrum des christl. Glaubens. Es ist in seiner Funktion als Heilsweg durch die πίστις *[pistis]*, den *Glauben*, abgelöst, die durch das Kommen, Sterben und Auferstehen Jesu Christi ermöglicht wird. So tritt der Begriff bei Paulus vorzugsweise da auf, wo dieser sich mit der jüd. Gesetzestheol. auseinandersetzt.

a) Den Juden wird nachgewiesen, daß sie durch Übertretung des Gesetzes vor Gott Sünder sind wie die Griechen (Röm 2,17–29). Die Voraussetzungen, Gottes Gerechtigkeit zu erlangen und dazu nicht aus sich heraus fähig zu sein, sind für sie dieselben wie für die Heiden. Doch die Forderung Gottes ist ebenfalls für beide, Juden und Heiden, verbindlich (Röm 2,14f). Gott bleibt der Richter, der das gute Werk fordert, auch für die Christen (2Kor 5,10; Röm 1,18–3,20).

b) Der Glaube an Christus ersetzt nicht das Gesetz, aber er bietet einen Weg zur Gerechtigkeit auch für die, die das Gesetz nicht kennen und es deshalb auch nicht übertreten. Sie können demnach Kinder Abrahams werden (Röm 4,13–16) und an der Verheißung teilhaben. Deshalb kann παράβασις *[parabasis]* nicht mehr Hauptbegriff für Sünde sein, wie er es für die Juden war. Sünde wird an Gott selbst gemessen, nicht mehr nur am Gesetz. Nur Röm 5,14–20 wird die Allgemeinheit der Sünde als Übertretung bezeichnet (παράβασις *[parabasis]* steht hier synonym mit → παράπτωμα *[paraptōma]*). Dabei geht es um Adam als Typus für die Sünde als Übertretung des Gebotes Gottes.

c) Durch Christus ist der Weg des Gesetzes als Heilsweg außer Kraft gesetzt. An seine Stelle ist der → Glaube getreten. Aus ihm kommt die Gerechtigkeit (Gal 3,22ff u. a.). So entsteht die Frage, welche Rolle das Gesetz nun noch spielt. Darauf antwortet Paulus Gal 3,19, der heilsgeschichtliche Sinn des Gesetzes, das den Menschen zu Übertretungen reizt und so in die Sünde hineinführt, liege darin, die Sündigkeit erst recht in Erscheinung treten zu lassen und dadurch zu Christus zu führen.

3a) Es entspricht dem in Röm 5,14 Gesagten, wenn 1Tim 2,14 von Eva als Übertreterin der göttlichen Anordnung gesprochen wird. Wenn auch der Zusammenhang dieser Stelle rein ethisch ausgerichtet ist, so weist doch diese Bemerkung auf das Urdatum menschlicher Sünde hin, wie sie in Gen 3 als Auflehnung gegen Gott und sein Gebot beschrieben ist.

b) Im Hebräerbrief ist 2,2 und 9,15 von παράβασις *[parabasis]* in at. Zusammenhang die Rede. Durch den Hinweis auf die Bestrafung der παράβασις *[parabasis]* und der παρακοή *[parakoæ]*, des *Ungehorsams*, im AT wird 2,2 die Warnung vor einer Mißachtung des in Christus gegebenen Heils unterstrichen. 9,15 wird die Bedeutung des Todes Jesu als Erlösung von den Übertretungen des ersten Bundes hervorgehoben.

4) ἀπαράβατος *[aparabatos]* findet sich im NT nur Hebr 7,24. Die wörtliche Bedeutung klingt hier deutlich an. Dem at. Priestertum, das nach V. 11 mit dem Gesetz verbunden und also verletzbar und übertretbar war, wird das Priestertum Jesu als ein ewiges entgegengestellt, das keiner παράβασις *[parabasis]* ausgesetzt ist (→ Priester). *W. Günther*

παράπτωμα

παραπίπτω *[parapiptō]* danebenfallen, abirren, sündigen · παράπτωμα *[paraptōma]* Fehltritt, Sünde

παραπίπτω *[parapiptō]* (seit Hdt. mit κατὰ τύχην *[kata tychæn]*, *zufällig*, verbunden) heißt *danebenfallen, auf die Seite fallen*; dann *zufällig auf etwas stoßen, irgendwohin geraten*, ferner (bei Polyb.) *vorbeigeraten, abirren, den Weg, die Pflicht, die Wahrheit verfehlen*; bei absolutem Gebrauch *einen Fehler begehen, sich irren*, wobei ein zufälliges entschuldbares Versehen gemeint ist. I

Das Subst. παράπτωμα *[paraptōma]* (seit Polyb.) bedeutet entsprechend *Versehen, Irrtum, Fehltritt* (unabsichtlich). Die urspr. bildhafte Vorstellung ist dabei, daß jemand zur Seite abirrt.

II In der LXX finden sich Verb und Subst. vorwiegend bei Ez (5 von 6 bzw. 8 von 16 kanonischen Stellen; restliche bei Hiob, Pss, Esr, Dan, Sach, Weish), wobei – unter Verschiebung des Handlungscharakters – mit dem Verb meist das hebr. *mā'al* (bewußt) *Untreue begehen* (verbunden mit dem Subst. παράπτωμα *[paraptōma]* Ez 14,13; 15,8; 18,24; 20,27; → Fallen, Art. ἀφίστημι) übersetzt wird und auch das Subst. für Wörter der bewußten und willentlichen Versündigung gegen Gott eintritt (*pæscha'*, *Auflehnung* Hi 36,9; Ez 14,11; 18,22; *mā'al*, *Untreue* s. o.; *'āwæl*, *Unrecht* Ez 3,20; 18,26); nur vereinzelt auch für die unbeabsichtigte *Schwachheitssünde* (Ps 19,13) und die *Nachlässigkeit* in Amtsgeschäften (Dan 6,5). Als Wechselwort für *Sünde* bezeichnet παράπτωμα *[paraptōma]* durchweg die einzelne *Verfehlung*.

III 1) Das Verb kommt im NT nur Hebr 6,6 vor und versteht sich wohl vom hebr. *mā'al* her. Die Leser scheinen es als *abfallen, untreu werden* verstanden zu haben wie ἀφίστημι *[aphistæmi]* (→ Fallen) 3,12 und die Ausdrucksweise in 10,26, und zwar nicht so sehr im Sinn einer Einzelverfehlung, sondern mehr als Ausdruck einer Gesamthaltung, nämlich als die Preisgabe der christlichen Wahrheit; das zeigt sich freilich auch im Verhalten in Einzelfragen. Gedacht ist an eine Selbstverwerfung des Menschen durch Verwerfung der ihm gewährten Gnade (→ Fallen, Art. πίπτω).

2) Das Subst. steht im NT nur in Mt 6,14f par sowie bei Paulus und in den Deuteropaulinen. Es ist wie im AT ein Wechselwort für *Sünde*, bezeichnet aber stark die willentliche Tat (nur Röm 5,20 als Gesamterscheinung) mit ihren schicksalsschweren Folgen – bildlich also: eine Handlung, durch die der Mensch fällt und den ihm von Gott gegebenen Stand verliert. So berühren die zwischenmenschlichen Vergehen unmittelbar das Verhältnis des Menschen zu Gott und geben beim Endgericht den Maßstab für die Verurteilung ab (Mt 6,14f par). Deshalb muß dem Menschen bei einem Fehltritt zurechtgeholfen werden (Gal 6,1). Die erste sündige Tat in der Urzeit (Röm 5,15ff; vgl. Weish 10,1) zog eine Fülle von → Schuld und Not nach sich (Röm 5,18.20), ja den → Tod (5,15.17f), und zwar so, daß der Mensch schon vor dem leiblichen Tod in der Macht des Todes steht (Eph 2,1.5; Kol 2,13). So wurde Christus dem Tode preisgegeben (Röm 4,25), damit wir → Vergebung unserer Fehltritte haben (2Kor 5,19; Eph 1,7; Kol 2,13). Nach Röm 11,11f besteht der »Fall« Israels in seiner Ablehnung des Evangeliums. *W. Bauder*

V ZUR VERKÜNDIGUNG

1) Der Begriff *Sünde* kann heute ohne nähere Erklärung kaum noch gebraucht werden. Sein ursprüngliches, religiös bestimmtes Verständnis geht immer von der (gemeinschaftlichen oder individuellen) verantwortlichen Beziehung des Menschen zu Gott aus. Sünde ist Bruch des Gottesverständnisses. So können die vielen Einzelsünden nur verstanden werden als Symptome der einen Sünde, die im Leben ohne Gott besteht, im Unglauben, in der Hoffnungslosigkeit, in der Verleugnung der Liebe. Von daher ist sowohl das Gefühl der Sinnlosigkeit des Lebens, des Verhängnisses der Geschichte, der Verzweiflung an sich selbst, als auch konkrete Schuld und Gesetzesvergehen auf die eine Wurzel des Abfalls von Gott zurückzuführen. Die biblischen Erzählungen vom Sündenfall (Gen 3), von der Sintflut (Gen 6–9) und vom Turmbau (Gen 11) sind die Grundaussagen über die Sünde. Sie lassen zugleich die Überwindung der Sünde durch Barmherzigkeit und Vergebung Gottes durchblicken. Das wird gerade an der positiven Aussage des NT deutlich, der zufolge »in Christus leben«, als in seinem Geist und Machtbereich leben, heißt: wie Jesus im Namen Gottes füreinander und für die Welt da sein (→ Nachfolge).

Wo der Mensch sich selbst zum Maßstab setzt, weiß er zwar, daß er Fehler macht, Mängeln und verhängnisvollen Trieben unterworfen ist, daß er dem Tod entgegengeht, aber er erklärt das naturalistisch, psychologisch, soziologisch. Das natürliche Aggressionsverhalten wird als eine notwendige Funktion des Daseins gesehen, um im Kampf aller gegen alle und

im Getriebe der Gesellschaft bestehen und überleben zu können. Tritt es als Böses konzentriert und verbrecherisch auf (etwa als Massenvernichtung, »Verbrechen gegen die Menschheit«), so wird es oft als Krankheit, geschichtliche Notwendigkeit oder geschichtliches Verhängnis verstanden und erklärt. Daraus entsteht ein Gefühl der Machtlosigkeit, hoffnungslos dem Räderwerk von Welt und Geschichte ausgeliefert zu sein (vgl. zB die Werke von Sartre, Camus, Kafka, Becket u. a.). Der persönliche Bereich wird von Krankheit, Leiden, Frustration, Angst, Versagen und Tod bestimmt, im gesellschaftlich-politischen Bereich entspricht dem die Unfähigkeit, gesellschaftliche Konflikte zu bewältigen, Freiheit und Frieden zu verwirklichen, die rigorose, meist ideologisch motivierte Machtdurchsetzung einerseits und die Angst vor der Selbstvernichtung der Menschheit andererseits. In allen Ideologien und Religionen sucht man Wege, mit dem Bösen zu leben, es durch Haltung und Bemühungen zu überwinden.

2) Ein Wissen um Schuld und »Sünde« ist auch in einem nachchristl. Zeitalter noch vorhanden. Der Mensch oder die Gesellschaft als ganze werden verantwortlich gemacht für sich selbst, für das Zusammenleben und die Bewältigung der Weltprobleme. Grundrechte, Gesetze und moralische Tabus einerseits, das jeweils in einer Gruppe oder einem System geforderte Verhalten andererseits beanspruchen allgemeine Gültigkeit. Dabei können Gebote der Bibel als Orientierungshilfen herangezogen werden, verstanden als Gesetz ohne den gesetzgebenden Gott. Auf dieser Grundlage steht weithin noch der Anstand, die öffentliche Moral und auch die Strafgesetzgebung. Schuldig ist, wer diese jeweiligen Maßstäbe öffentlich verletzt. Der Begriff der Sünde, wo er noch gebraucht wird, hat dadurch eine Umprägung erfahren: er bezeichnet ein Verhalten, das gegen die Regeln und Forderungen der gesellschaftlichen Gruppe verstößt. Wie ehedem Acht und Bann den »Sünder« exkommunizierten, so kann er auch in einer säkularisierten Gesellschaft aller Funktionen und Möglichkeiten beraubt, lebendig ausgelöscht werden. Die Selbstkritik in totalitären Staaten als eine Art öffentlicher Beichte ist ein Beispiel für dieses Sündenverständnis.

3) In der Gesellschaft und in der christl. Gemeinde lebt noch immer das verhängnisvolle moralische Mißverständnis von Sünde, wie es im NT bes. in der Gestalt des Pharisäers entlarvt wird. Das äußerlich tadellose Leben des selbstgerechten Bürgers, der sich nichts vorzuwerfen hat, täuscht über die Gottlosigkeit hinweg, die im überheblichen Urteil über andere zum Ausdruck kommt. Sexuelle und kriminelle Vergehen werden als die Sünde schlechthin gebrandmarkt, während die eigene Lieblosigkeit alle Grenzen übersteigt. Jesus setzt sich mit den Sündern an einen Tisch. Er zeigt, wie die Pharisäer in gleicher Weise wie die Zöllner, der daheimgebliebene ebenso wie der verlorene Sohn, der Vergebung und des Neuanfangs bedürfen.

Ein anderes Mißverständnis ist das religiöse, das die notwendige Umkehr überspringt durch fromme Erhebung des Herzens zu Gott. Diese Art von Selbsterhebung und Selbsterlösung findet sich nicht nur in den östlichen Religionen, sondern auch unter Christen (jede Art von Mystik).

Mißverständnisse hat auch die in der Kirche schon früh entstandene Lehre von der Erbsünde ausgelöst. In der Bibel ist wohl von der Allgemeinheit der Sünde die Rede, vom Menschen, der »von Jugend an« dazu neigt, sich gegen Gott zu behaupten und eigene Götter zu wählen. Der Kreislauf des Bösen führt alle Menschen unwiderstehlich zu Krieg, Selbstvernichtung und Tod. So ist die Menschheit wie der Einzelne in der Schuldverflochtenheit dieser Welt ganz auf Gottes Gnade angewiesen. Dies ist auch bei Paulus gemeint, wo er von der durch Adam in die Welt gekommenen Sünde spricht (Röm 5,12ff). Nicht biblisch aber ist das biologische Verständnis, als ob sich Sünde fortpflanzt durch geschlechtlichen Verkehr und Geburt (Augustin).

4) Neben der Sünde einzelner gibt es schon in der Bibel die Sünde von Gruppen, Familien, Völkern. Beispiele sind die Rotte Korah, Babylon, Sodom, auch das Volk Israel in seinem Abfall von Gott. So darf und muß auch heute die Verantwortung von Gruppen erkannt werden. Die Geschichte des deutschen Volkes, der weißen Rasse, bestimmter

herrschender Klassen zeigt das in aller Deutlichkeit. Auch die christl. Kirche und einzelne Gemeinden sind dem Gesetz der Sünde ausgeliefert.

Dennoch bleibt Sünde wie auch Glaube letztlich persönlich zu verantworten. Alle Auswege, die Sünde zuerst bei anderen, bei den Verhältnissen, in der Gesellschaft finden zu wollen, heben diese Verantwortung nicht auf. Gerade in der Massengesellschaft ist die Gefahr, durch die Verführung anderer, durch Mitmachen schuldig zu werden, bes. groß. Um so notwendiger ist es für Christen, aus ihrem Glauben heraus gesellschaftliche und von Gruppen ausgehende Trends zu prüfen und gegebenenfalls gegen sie vorzugehen. (Eine ungelöste Frage ist die nach dem Maß des Widerstands gegen öffentliche Macht und nach dem Recht zur Revolution.)

5) Wenn in der Bibel immer wieder davon gesprochen wird, daß Gott das Herz ansieht, so ist damit der Beginn der S ü n d e n e r k e n n t n i s des Menschen bei sich selbst deutlich gemacht. So ist bei Paulus gerade die eigene Frömmigkeit, die den Glauben an Jesus nicht kennt, der Ansatz zur sündigen Existenz.

Sowohl die Anmaßung, etwas zu sein, was ich nicht bin, als auch die Weigerung, das zu sein, wozu mich Gott geschaffen hat, fallen hierunter. Der Fromme nimmt leicht Gott für sich in Anspruch, statt sich für die anderen befreien zu lassen. Unglaube besteht darin, die Freiheit, die uns gegeben ist, nicht zu ergreifen, in Trägheit sich fallen zu lassen und den Sinn zu verschließen gegenüber dem, was getan werden muß, wenn Unmenschlichkeit und Not rufen.

Die Undankbarkeit und Lüge des Menschen werden darin offenbar, daß er lebt, als ob die Auferstehung nicht Wirklichkeit wäre. So drücken sich Sünde und Unglaube in vielen Formen aus und werden nur überwunden durch die Annahme des Angebotes, neu zu werden. Im Licht dieses Angebotes kann der Mensch erkennen und wissen, was Sünde ist. Sündenerkenntnis kann daher nicht aus eigener menschlicher Erkenntnis, ohne das bewußte Gegenüber zu Gott, vorausgesetzt werden.

6) Der Dienst (*diakonia*) des Christen kann dann aber nur darin bestehen, die Menschen nicht in die Maßstäbe eigener Moral und gruppen-egoistischer Zwecke zu zwingen, sondern hinzuweisen auf die Freiheit, die für den einzelnen und die Gesellschaft ein Leben im Glauben, in der Liebe und in der Hoffnung zu Gottes Lob ermöglicht. *W. Günther*

Lit.: GQuell/GBertram/GStählin/WGrundmann, Art. ἁμαρτάνω etc., ThWb I, 1933, 267ff – GSchrenk, Art. ἄδικος etc., ThWb I, 1933, 150ff – FBüchsel, Art. θυμός etc., ThWb III, 1938, 167ff – GBornkamm, Sünde, Gesetz und Tod, Jb. d. Theol. Schule Bethel NF 2, 1950, 26ff (= ders., Das Ende des Gesetzes, 1966⁵, 51ff) – AKirchgässner, Erlösung und Sünde im NT, 1950 – GFriedrich, ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται Röm 5,13, ThLZ 77, 1952, 523ff – KGKuhn, πειρασμός – ἁμαρτία – σάρξ im NT und die damit zusammenhängenden Vorstellungen, ZThK 49, 1952, 200ff – RBultmann, Theologie des NT, 1953 (1968⁶), § 23–25 – WHeidland, Art. ὀρέγομαι etc., ThWb V, 1954, 449ff – JSchneider, Art. παραβαίνω etc., ThWb V, 1954, 733ff – GFitzer, Die Sünde wider den Heiligen Geist, ThZ 13, 1957, 161ff – GvRad, Theologie des AT I, 1957 (1966⁵), 261ff – KKoch/LGoppelt/PJacobs, Art. Sünde und Schuld, EKL III, 1959 (1962²), 1217ff – WMichaelis, Art. πίπτω etc., ThWb VI, 1959, 161ff – HVogel, Die Sünde im biblischen Verständnis, EvTh 19, 1959, 439ff – Das Böse. Studien aus d. CGJung-Institut Zürich XIII, 1961 – GMensching/ThCVriezen/ELohse/KStendahl/EKinder/WJoest/KELøgstrup/KEngisch/WRott, Art. Sünde und Schuld, RGG VI, 1962³, 476ff – ESchweizer, Die Sünde in den Gliedern, in: Abraham, unser Vater. Festschr. OMichel, 1963, 437ff – JBecker, Das Heil Gottes. Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im NT, 1964 – RKnierim, Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament, 1965 – JGWilliams, A Note on the ›Unforgivable Sin‹-Logion, NTSt 12, 1965, 75ff – WJetter, Art. Sünde, Theologie für Nichttheologen IV, 31, 1965 – HDee, Vergebung der Sünden, EvTh 26, 1966, 540ff – HGollwitzer, Zu: HDee, Vergebung der Sünden, EvTh 26, 1966, 652ff – KKoch, Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit, EvTh 26, 1966, 217ff – ELövestam, Spiritus blasphemia. Eine Studie z. Mk 3,28f par Mt 12,31f; Lk 12,10, Scripta minora Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis, 1966/67, 1ff – AStrobel, Erkenntnis und Bekenntnis der Sünde in neutestamentlicher Zeit, 1968 (= Arbeiten z. Theol., 1) – HThyen, Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen, 1970 (= FRLANT, 96) – JJvAllmen, Die Sündenvergebung als »Sakrament« in den Kirchen der Reformation, Conc 7, 1971, 58ff – JMichl, Sündenbekenntnis und Sündenvergebung in der Kirche des Neuen Testaments, MThZ 24, 1973, 189ff.

Synagoge → Israel; → Kirche
Tat → Werk

Taufe

Die Taufe gehört als Vorgang zum Gesamtkomplex der Waschungen (vgl. auch → Wasser). Deshalb sind hier neben dem Stichwort βάπτω *[baptō]* / βαπτίζω *[baptizō]*, welches das (meist vollständige) Eintauchen bezeichnet, auch die mit λούω *[louō]* und νίπτω *[niptō]* ausgedrückten Handlungen, nämlich die Voll- und Teilwaschungen, behandelt. Bei allen diesen Vokabeln läßt sich neben der konkreten Bedeutung des Reinigens (→ Rein) schon vor dem NT ein übertragener Gebrauch erkennen, zunächst im Sinne der Herstellung kultischer Reinheit, dann im NT fortschreitend bis zum Ausdruck für die völlige Erneuerung der menschlichen Existenz.

βαπτίζω

βάπτω *[baptō]* eintauchen · βαπτίζω *[baptizō]* ein-, untertauchen · βαπτισμός *[baptismos]* Tauchbad, Taufe · βάπτισμα *[baptisma]* Taufe

I βάπτω *[baptō]* heißt im profanen Sprachgebrauch a) *ein-, untertauchen;* b) *in Farbstoff tauchen* und somit *färben;* c) *schöpfen* (Wasser). βαπτίζω *[baptizō]* ist eine Intensivform von βάπτω *[baptō]* und bedeutet a) *ein-, untertauchen,* b) *vernichten* (zB einen Menschen ertränken oder ein Schiff versenken).

Während sich nachweisen läßt, daß βάπτω *[baptō]* gelegentlich im profanen Griech. für eine rituelle Waschung gebraucht wurde, läßt sich dieser Gebrauch für βαπτίζω *[baptizō]* nicht nachweisen (wegen seiner Assoziation mit dem Gedanken des Zugrundegehens?). Weit gebräuchlicher für religiöse Waschungen waren λούω *[louō]*, *waschen* (den ganzen Körper), und νίπτω *[niptō]*, *spülen* (Glieder des Körpers), sowie ῥαίνω/ῥαντίζω *[rhainō/rhantizō]*, *besprengen* (→ Blut, Art. ῥαντίζω).

II 1) In der LXX wird durch βάπτω *[baptō]* gewöhnlich das at.-hebr. *tābal, eintauchen,* wiedergegeben (13 Belege, 3mal βάπτω *[baptō]* für andere Verben). βαπτίζω *[baptizō]* erscheint nur 4mal: In Jes 21,4 steht es metaphorisch für *zugrundegehen,* aber in 2Kön 5,14 erscheint es im Med. für Naemans siebenmaliges *Eintauchen* in den Jordan (einzige Stelle mit hebr. Äquivalent: *tābal*). Das ist bedeutsam, denn in diesem Fall fehlt der Gedanke an ein Zugrundegehen Naemans: die Verwendung von βαπτίζω *[baptizō]* in der Naeman-Erzählung mag entscheidend gewesen sein für seinen späteren medialen Gebrauch zur Bezeichnung eines rituellen Reinigungsbades (so Ysebaert, Terminology, 27f). Diese Bedeutung hat das Verb in Sir 34[31],25; Jdt 12,7. Trotz gegenteiliger Behauptungen scheint es, daß βαπτίζω *[baptizō]*, in jüd. wie in christl. Zusammenhängen, normalerweise *untertauchen* bedeutet, und daß selbst dann, wenn es technisch für *taufen* gebraucht wird, der Gedanke des Untertauchens bestehen bleibt. Der Gebrauch des Ausdrucks für die Reinigung von Gefäßen (wie in Lev 6,28 Aquila [6,21 LXX]; vgl. βαπτισμός *[baptismos]* Mk 7,4) ist kein Gegenbeweis, da Gefäße normalerweise gereinigt wurden, indem man sie in Wasser tauchte. Der metaphorische Gebrauch des Ausdrucks im NT scheint das vorauszusetzen, zB die Weissagung, daß der Messias mit heiligem Geist und Feuer wie mit einer Flüssigkeit taufen wird (Mt 3,11), die »Taufe« der Israeliten in der Wolke und im Meer (1Kor 10,2) und Christi Tod als eine Taufe (Mk 10,38f: βάπτισμα *[baptisma]*; Lk 12,50; Ysebaert, aaO, 41ff). Die paulinische Darstellung der Taufe als Begrabenwerden und Auferstehen mit Christus stimmt mit dieser Auffassung überein, wenn sie sie nicht sogar erfordert.

2) Die jüd. »Taufsekten« scheinen *tābal* und βαπτίζω *[baptizō]* nicht zur Bezeichnung ihrer Lustrationen gebraucht zu haben. Das gilt sogar für die Qumran-Sekte. In den Rollen vom Toten Meer ist der übliche Ausdruck *rāchats* (griech. λούω *[louō]*), *baden; nāzāh* (griech. ῥαντίζω *[rhantizō]*), *besprengen,* erscheint auch 2mal, obwohl die Anhänger der Sekte sich zur Reinigung tatsächlich untertauchten; wahrscheinlich wurde *nāzāh* neben *rāchats* beibehalten, weil die Sekte Wert legte auf die innere wie auf die äußere Reinigung und auf die Verbindung beider, wo → Buße und Ablution zusammengebracht wurden (vgl. die häufige Assoziation von Besprengen und Reinigung von Sünde im AT, zB Num 19,18f; Ps 50[51],9; Ez 36,25). Es ist umstritten, ob die Lustrationen der Sekte in irgendeiner Weise als Taufe klassifiziert werden sollten, da diese ständig wiederholt wurden, während die Taufe nur einmal empfangen wird; trotzdem spricht viel dafür, daß die erste Lustration eines Novizen als Aufnahmeritus in die volle Mitgliedschaft der Gemeinschaft anzusehen ist (vgl. bes. 1QS II,25–III,12).

Wichtig ist, daß die Lustrationen von Qumran nicht nur rein zeremonielle Bedeutung hatten. Wo sie von → Buße und Unterwerfung unter den Willen Gottes begleitet waren, galten sie als

wirksam für die Reinigung von sittlicher Unreinheit (→ Rein). Josephus bezeugt, daß zu seiner Zeit die Essener, deren Vorläufer die Qumran-Sekte war, ihre Wahrsagungen bekräftigten, »indem sie verschiedene Sorten von Reinigungen gebrauchten«; und diejenigen unter ihnen, die zu heiraten beabsichtigten, ließen ihre Bräute sich (während einer dreijährigen Zeit einer Probe-Ehe) besonderen Waschungen und Lustrationen unterziehen, wodurch Empfängnis und Geburt von Kindern gefördert werden sollten (Bell. II,7,12f). Wenn diese Praktiken Entwicklungen früherer Anschauungen darstellen, müssen die Vorstufen, aus denen sie sich entwickelten, trotzdem sakramentale Elemente enthalten haben.

3) Zu Beginn des christl. Zeitalters mußte ein Nichtjude, der zum Judentum übertrat, sich der → Beschneidung unterziehen, ein rituelles Bad nehmen und ein Opfer darbringen. Für diese sog. »Proselyten-Taufe« verwenden die hebr. und aram. Texte den Ausdruck *tābal*. Bei der seltenen Erwähnung der Proselyten-Taufe in der griech. Lit. wird βάπτω *[baptō]*, aber nicht βαπτίζω *[baptizō]* verwendet. Das mag Zufall sein, aber damit trifft sich, daß die griech. Schriftsteller βαπτίζω *[baptizō]* vermieden, wenn sie Reinigungsriten beschrieben.

Wie weit die Praxis und das Verständnis der Proselyten-Taufe die Johannes-Taufe und die frühchristl. Taufe beeinflußten, ist eine viel diskutierte Frage. Die frühesten Hinweise auf die Proselyten-Taufe stammen aus der 2. Hälfte des 1. Jh. nChr; während sie es einerseits wahrscheinlich machen, daß diese eine vorchristl. Institution war, läßt ihre Unsicherheit in bezug auf die Bedeutung des Rituals und bes. seine Beziehung zur Beschneidung andererseits erkennen, daß die Institution nur langsam übernommen wurde und ihre Deutung sich während des 1. Jh. nChr noch in der Entwicklung befand.

Will man die Bedeutung der Proselyten-Taufe ergründen, muß man beachten, wie wichtig den Juden die Beschneidung war. Das oft zitierte Wort aus Jeb 2,29: »einer, der ein Proselyt geworden ist, ist wie ein neugeborenes Kind«, sollte mit dem aus Pes 91b verglichen werden: »einer, der sich von seiner Unbeschnittenheit trennt, ist wie einer, der sich vom Grabe trennt«. Die entscheidende Abwendung vom Heidentum geschieht in der Beschneidung, das Bad macht den neugemachten Juden tauglich, seinen ersten Akt der Anbetung, nämlich das Opfer, zu vollziehen. Wenn wir aus diesen Worten folgern dürfen, daß die Bekehrung vom Heidentum zum Judentum als der Übergang vom Tod in das Leben angesehen wurde, und daß hier die christl. Lehre vom neuen Leben eines zu Christus Bekehrten ihren Ursprung hat, sollte man doch beachten, daß im Judaismus der Begriff nur in zweiter Linie mit der Proselyten-Taufe verknüpft wird und daß das christl. Verständnis der Taufe als ein Sterben und Auferstehen bestimmt ist durch ihren Charakter als Taufe auf den Messias, der starb und auferstand und damit den »kommenden Äon« einleitete; in der christl. Taufe liegt der Nachdruck auf dem erlösenden Handeln des Messias und der Beziehung des Bekehrten zu ihm.

III 1) Philologisch und wortstatistisch ergibt sich für das NT folgendes Bild: βάπτω *[baptō]* findet sich nur 4mal (2mal Joh 13,26; Lk 16,24; Offb 19,13), ausschließlich in der Bedeutung *eintauchen*. βαπτίζω *[baptizō]*, als term. techn. der Taufe, hat in allen Evgg. sein Hauptvorkommen im Bericht über die Johannestaufe, speziell die Taufe Jesu; während es aber bei Mt außer in Kap. 3 nur noch Mt 28,19 (Taufbefehl) auftaucht, ist bei den übrigen die Streuung breiter, bleibt jedoch fast ausschließlich auf die Johannestaufe bezogen. Nur bei den 3 Synopt. wird Johannes auch substantivisch als βαπτιστής *[baptistæs]* bezeichnet (Mt 7mal, Mk 2mal, Lk 3mal). In der Apg hingegen ist βαπτίζω *[baptizō]* ganz überwiegend für die christl. Taufe gebraucht (18 von 21 Stellen; 3 erinnern an die Johannestaufe); das Verb findet sich daneben nur noch 2mal in Röm 6,3, 9mal in 1Kor (bes. 1,13–17) und Gal 3,27. Von den Subst.-Bildungen ist βαπτισμός *[baptismos]* nur 1mal bei Mk und 2mal in Hebr vertreten, während βάπτισμα *[baptisma]* bei Mk und Lk je 4mal, in Apg 6mal und bei Mt 2mal die Johannestaufe meint; nur Röm 6,4; Eph 4,5; Kol 2,12 und 1Petr 3,21 findet es für die christl. Taufe Verwendung. Es fällt mithin auf, daß die Wortgruppe in den Thess und Pastoralbriefen sowie in den Kirchenbriefen und der Offb vollständig fehlt (Ausnahmen: Hebr 6,2; 9,10; 1Petr 3,21). Die Taufe des Johannes wird übereinstimmend mit dem Verb βαπτίζω *[baptizō]* beschrieben, wie auch die christl. Taufe durchweg im NT.

2) Die Taufe des Johannes

Johannes taufte »auf Grund der Buße zur Vergebung der Sünden« (Mk 1,4) in Erwartung der Taufe mit heiligem → Geist und mit → Feuer, die der Messias üben würde (Mt 3,11). Jes 4,2–5 und Mal 3,1–5 deuten an, daß diese messianische Taufe Symbol für ein universales Gericht war, welches das Volk Gottes läutern und es für das → Reich Gottes zu-

bereiten, die Bösen aber vernichten würde, so daß sie keinen Teil am Reich hätten. Die Taufe des Johannes hatte also zwei Brennpunkte: Sie drückte die »Umkehr« (Buße = → Bekehrung) eines Juden zu Gott aus, durch die er dem bußfertigen Volk einverleibt und der Vergebung und Reinigung gewißgemacht wurde, und sie nahm für ihn die messianische Taufe mit dem Geist und mit Feuer vorweg und sicherte ihm so einen Platz im Reich Gottes zu (vgl. im einzelnen Beasley-Murray, Taufe, 53ff). Es ist eine glaubwürdige Vermutung, daß Johannes die Lustrationen jüd. Gruppen wie der Essener als ein Mittel verstand, durch das at. Weissagungen von der Reinigung in den letzten Tagen vor der großen messianischen Reinigung sich erfüllten, und daß der Ritus für ihn vergleichbar war mit den Symbolhandlungen, die die Propheten vor ihm vollzogen hatten.

3) Die Taufe Jesu und der Taufbefehl

Die christl. Taufe hat ihre Wurzeln in dem erlösenden Tun Jesu. Daß Jesus selbst sich der Johannes-Taufe unterzog (Mk 1,9 par), demonstrierte und realisierte seine Solidarität mit sündigen Menschen; der offene Himmel und die göttliche Zustimmung kennzeichnen die Taufe Jesu als einen Auftakt der Heilsbewegung und verheißen die Offenbarung des Reiches im vollendeten Werk des Messias. Die Autorisierung der Taufe während des Dienstes Jesu (Joh 4,1ff) war vorläufig; der ausdrückliche Taufbefehl fällt in die Zeit nach der Auferstehung, nachdem die Erlösung vollbracht, dem auferstandenen Herrn universale Autorität übertragen, und als die Mission der Kirche in die Welt bereits im Gange ist (Mt 28,18ff).

4a) Die Taufe hat allem Anschein nach vom Beginn der kirchlichen Mission an die → Verkündigung des Evangeliums begleitet, sobald die Kirche überhaupt ihren Missionsauftrag angriff (Apg 2). Was Lukas unter der christl. Taufe versteht, wird in Apg 2,38 deutlich: Taufe ist für ihn »Bekehrungstaufe«, ausgeübt »in dem Namen Jesu Christi«, dh in bezug auf Jesus Christus und unter Gebrauch seines Namens; der Getaufte ruft den Namen Christi an (Apg 22,16), wie über ihm dieser Name ausgerufen wird als ein Kennzeichen dafür, wem er nun gehört (vgl. Jes 2,7). Das geschieht »zur Vergebung der Sünden« und im Hinblick auf »die Gabe des Heiligen Geistes«. Wo diese Norm variiert (bemerkenswert sind Apg 8,14ff; 10,44f; 19,1ff), spiegeln sich in den Abweichungen die unterschiedlichen Verhältnisse und die verschiedenartigen Geisteserfahrungen in einer Periode des Übergangs wider.

b) Für die Taufinterpretation des Paulus ist Gal 3,27 kennzeichnend: Die Taufe geschieht »auf Christus« (abgekürzte Ausdrucksweise für »in dem Namen Christi«), wobei der Glaubende zu Christus in eine solche Beziehung gestellt wird, die mit »in Christus« ausgedrückt werden kann (vgl. V. 26). Aus dieser grundsätzlichen Sicht der Taufe ergeben sich die übrigen Aspekte dieses Geschehens, die sich bei Paulus erkennen lassen. Die Taufe »auf Christus« ist Taufe »in seinen Tod« (Röm 6,3ff). Sie bezieht den Gläubigen in das Erlösungswerk Christi ein, so daß Christi Tod auf Golgatha sein Tod wird, woraus das Ende eines Lebens in der Gottentfremdung und der Beginn eines Lebens in Christus folgt. Taufe auf Christus ist zugleich Taufe in die → Kirche hinein, denn »in Christus sein« ist gleichbedeutend damit, ein Glied des Leibes Christi zu sein (Gal 3,27ff; 1Kor 12,13). Taufe auf Christus ist aber auch Taufe auf den → Geist Christi (1Kor 12,13: »wir sind alle in den einen Geist eingetaucht . . . und sind alle in einem Geist getränkt«), denn der Geist und Christus sind nicht voneinander zu trennen (Röm 8,9f; 2Kor 3,17). Taufe auf Christus bedeutet, daß die Gestalt des zukünftigen Lebens bestimmt ist durch Christi Sterben für die Sünde und seine Auferstehung in Gerechtigkeit (Röm 6,4: »Wir sind mit ihm begraben durch die Taufe . . ., damit wir in einem neuen Leben wandeln sollten«; vgl. auch die Taufermahnungen von Kol 3,3–13). So zielt die Taufe auf Christus auf ein Leben unter seiner Herrschaft, wie es am Tage Christi offenbar werden soll (2Kor 1,22; Eph 1,13; 4,30; diese Stellen haben strenggenommen nicht die Taufe als Wassertaufe, sondern die Geistestaufe im Auge, mit der freilich in den apostolischen Schriften die Wassertaufe verbunden ist. Vgl. auch die Äu-

ßerung der Thecla, die im Angesicht ihres Todes sagt: »Im Namen Jesu Christi taufe ich mich selbst für den letzten Tag!« ActPaul 11,34).

Aus diesem eschatologischen Bezug der Taufe dürfte sich erklären, daß die Kirche sich zeitweise jene Sitte zu eigen machte, die sich offensichtlich in 1Kor 15,29 widerspiegelt, nämlich die Taufe Lebender für Tote, damit letztere Anteil am Reich Gottes bekommen könnten. Freilich läßt sich diese Praxis wohl kaum mit der paulinischen Verkündigung in Einklang bringen; sie dürfte vielmehr erwähnt sein als Teil der Polemik des Apostels: Leute, die die Auferstehung der Toten leugnen, sollten sich dann auch nicht für Tote taufen lassen.

Die Taufe auf Christus ist dem Evangelium Christi untergeordnet (1Kor 1,17); deshalb überließ Paulus als ein Apostel das Taufen für gewöhnlich anderen (1Kor 1,14ff). Das geschieht nicht, um der Taufe einen geringeren Rang zu geben, sondern um ihre Funktion deutlich zu machen: Sie ist gleichsam eine Verleiblichung des Evangeliums der Gnade und die vornehmste Gelegenheit zu dessen Bekenntnis, markiert somit also jenen entscheidenden Punkt, in welchem die Beziehungen zwischen Gott und dem bußfertigen Sünder wieder zurechtgebracht sind. Viele der bekenntnismäßigen Aussagen in den Briefen dürften wahrscheinlich als Taufbekenntnisse entstanden sein (zB Röm 10,9; Phil 2,6–11; Eph 4,4–6; Kol 1,13–20), und aus diesen Anfängen haben sich die späteren Glaubensbekenntnisse der Christenheit entwickelt.

c) Über das Verhältnis zwischen dem »Waschen« und dem → »Wort« ist Eph 5,6 nachgedacht. In Übereinstimmung damit spricht 1Petr 3,21 von der Taufe als einer »Bitte zu Gott, daß er uns ein gutes Gewissen schenke« oder – nach einer anderen Interpretation – als einer »Antwort an Gott aus einem guten Gewissen heraus«; wie immer man übersetzt, sie ist für den Getauften die Gelegenheit, bei der er sich selbst an Gott wendet in Antwort auf das Evangelium, und in diesem Zusammenhang wird die Macht der → Auferstehung Jesu Christi bekannt (»die Taufe rettet . . . durch die Auferstehung Jesu Christi«).

In Tit 3,5 und Joh 3,5 ist die Taufe in Verbindung gebracht mit der Wiedergeburt (→ Geburt). An beiden Stellen geht die Wirkung des heiligen Geistes vorauf. An der ersteren (einem Taufhymnus?) sollte die betr. Formulierung wiedergegeben werden: »er rettete uns durch Abwaschen, das charakterisiert ist durch die Wiedergeburt und vom heiligen Geist bewirkte Erneuerung« (vgl. Dibelius-Conzelmann, HNT 13, 111f; zSt.). Die zweite Stelle betont die Notwendigkeit eines »neuen Anfangs« von Gott her (»von oben«), was dadurch geschieht, daß man sich der Taufe unterzieht und daß der heilige Geist sein Erneuerungswerk treibt. Der christl. Leser weiß, daß, während für Nikodemus diese beiden Dinge noch getrennt waren als gegenwärtige Forderung und künftige Hoffnung, durch die Erhöhung an das Kreuz (V. 14f) und die Aussendung des heiligen Geistes (V. 8; vgl. 7,39) diese beiden »Taufen« zu einem Geschehen vereinigt sind.

d) Im Lichte dieser apostolischen Lehrüberlieferung können moderne konfessionelle Schlagwörter wie »deklarativ«, »symbolisch«, »selbstwirksam« usw. der Sache nicht gerecht werden. In der Apg und in Briefen des NT erscheint die Taufe als ein göttlich-menschliches Ereignis, ebenso wie die »Umkehr« zu Gott, mit der sie unabänderlich zusammengehört. Beiden Elementen wird angemessenes Gewicht eingeräumt, dem göttlichen sowohl wie dem menschlichen. Da die Taufe Einung mit Christus bezeichnet (Gal 3,27), ist alles, was Christus in seinem Erlösungshandeln für den Menschen wirkt und ihm kraft dessen zuwendet, in den apostolischen Schriften eng mit der Taufe verbunden. Wie wir gesehen haben, schließt dies → Gemeinschaft mit Christus in seinem Tod und seiner Auferstehung ein (Röm 6,1ff; Kol 2,11f), → Vergebung der Sünden und Reinigung von ihnen (Apg 2,38; 22,16), das Geschenk des Geistes (Apg 2,38; 1Kor 12,13), die Gliedschaft am Leibe Christi (1Kor 12,13; Gal 3,27), die Erneuerung durch den Geist (Tit 3,5), die Zusage des Reiches Gottes (Joh 3,5). Will man diese Lehraussagen richtig einschätzen, so muß man im Auge behalten, daß in den apostolischen Schriften diese Gaben Christi und seine rettende Gnade dem → Glauben gege-

ben werden; so insbes. die Christusgemeinschaft (Eph 3,17), die Teilnahme an seinem Tod und seiner Auferstehung (Gal 2,20; 5,24; Kol 2,12), Vergebung und Reinigung (1Joh 1,9), die Gabe des Geistes (Gal 3,2.14) und die Erneuerung durch ihn (Joh 1,13), das Leben im Reiche Gottes (Joh 20,31). Wenn aber eine solche Übereinstimmung besteht zwischen dem, was Gott dem Glauben zuwendet und was er in der Taufe tut, so deutet dies darauf hin, daß Gottes gnädige Gaben für den Glauben in den Zusammenhang der Taufe gehören, und daß, was in der Taufe geschenkt wird, dem Glauben geschenkt wird. Diese Übereinstimmung des göttlichen Handelns für den Glauben und in der Taufe findet ihren Ausdruck in der Taufdefinition in 1Petr 3,21, wo der Taufakt als eine Begegnung des Erlösers mit dem Bußfertigen erscheint, der nun auf der Grundlage des Evangeliums sich an diesen wendet.

Eine Mahnung zur Vorsicht scheint indessen geboten: Die Apg macht deutlich, daß alle Feststellungen über das Handeln Gottes in der Taufe nicht übersehen dürfen, daß Gott frei bleibt darin, wann und wem er Erlösung und den Geist zuwenden will. Das zeigt sich bereits in der ersten Ausgießung des Geistes über die Kirche; denn in dem sog. Pfingstereignis wurde dieser Geist ausgegossen über eine Gesellschaft von Männern und Frauen, die gar keine christl. Taufe (dh eine solche auf den Namen des auferstandenen Jesus) empfangen hatten, wobei wir nicht einmal wissen, wieviele von ihnen überhaupt eine Taufe empfangen hatten. Und wenn wir in den Erzählungen von den samaritanischen Gläubigen (Apg 8,14ff), von Cornelius und seiner Gruppe (Apg 10,44ff), von Apollos (Apg 18,24ff) und von den »Jüngern« aus Ephesus (Apg 19,1ff) vor großen Schwierigkeiten hinsichtlich des Verhältnisses von Taufe und Geist stehen, so handelt es sich gewiß nicht um die einzigen Phänomene dieser Art in der frühen Kirche (vgl. Beasley-Murray, Taufe, 147ff). Sie machen nur um so deutlicher, daß das Leben komplexer ist als es Lehrformulierungen ausdrücken können, und daß es Gott sehr wohl möglich ist, auch bei allen denkbaren Abweichungen von der Norm sein Ziel zu erreichen. Das gilt für die Kirche aller Zeiten, von der apostolischen bis hin zu unserer eigenen.

5) Kindertaufe

Die Überzeugung, daß die Apostel die Taufe von Kindern ebenso wie die von Erwachsenen anordneten, ist schon bei Origenes (3. Jh nChr) belegt, und abgesehen von einigen bemerkenswerten Ausnahmen wurde sie zur unbestrittenen Überzeugung der Christenheit bis zum gegenwärtigen Jh. Das Aufkommen der historisch-kritischen Forschung an der Bibel führte weitgehend zu einer Meinungsänderung, so daß um 1940 die Mehrheit der Neutestamentler (im Unterschied zu den Systematikern) darin übereinstimmte, daß im apostolischen Zeitalter die Taufe nur an Gläubigen vollzogen wurde. In den letzten Jahren ist diese Auffassung wieder bestritten worden, vor allem von JJeremias, OCullmann und in den Berichten der Church of Scotland über die Taufe. Es wird behauptet, daß die traditionellen Argumente für die apostolische Einsetzung der Kindertaufe sowohl theol. als auch durch die moderne biblische und archäologische Forschung gerechtfertigt seien.

Die Überzeugung zB, daß bei Taufen ganzer Häuser (Apg 11,14; 16,33; 18,8) auch Säuglinge eingeschlossen waren, wird durch die Behauptung gestützt, daß der Ausdruck οἶκος *[oikos]*, → *Haus*, bei den Juden nahezu technische Bedeutung erlangt hatte und sich bes. auf kleine Kinder bezog. Man glaubt, daß in 1Kor 7,14 die Terminologie der jüd. Proselyten-Taufe verwendet ist, wobei angenommen wird, daß die Urgemeinde den jüd. Brauch, die kleinen Kinder von Proselyten mitzutaufen, übernommen hat. Das Jesuswort von den kleinen Kindern und dem Reich Gottes (Mk 10,14) wird formkritisch so ausgewertet, daß die Geschichte ihren »Sitz im Leben« in einer Gemeinde erhält, die vor der Frage steht: »Sollen wir unsere Kinder taufen lassen?« Dabei wird stillschweigend die Antwort vorausgesetzt: »Ja, bringt sie zur Taufe, wie sie einst zu Jesus gebracht wurden«; dieser Schluß wird gestützt durch die Annahme, daß die Anweisung Jesu »wehret es ihnen nicht« einen frühen liturgischen Gebrauch dieser Formel bei der Taufe reflektierte (→ Hindern, Art. κωλύω). Die

reformierte Auffassung von der Einheit des → Bundes mit seinen in Geltung bleibenden Sakramenten, die die enge Beziehung zwischen Taufe und → Beschneidung betont, wird gestützt durch typologische Exegese, die in 1Kor 10,1ff (Taufe = Durchzug durch das Rote Meer) angedeutet ist. Schließlich werden frühchristl. Grabinschriften als Beweis für die Taufe von Säuglingen in der frühen Kirche zitiert.

Während manche Theologen von diesen Argumenten beeindruckt sind, halten andere sie für unhaltbar und glauben, daß die Kindertaufe nicht früher als Ende des 2. Jh. nChr aufgekommen ist (Aland, Säuglingstaufe). Der Verfasser dieses Artikels glaubt, daß die Kindertaufe nicht im Blickfeld der apostolischen Schriftsteller lag, nicht nur, weil sie in ihren Schriften offenkundig nicht einmal erwähnt ist, sondern weil sie das, was in der Taufe verliehen wird, gleichsetzen mit dem, was dem Glauben verliehen wird. Im NT wird dem Getauften nicht nur ein »Segen« zuteil, sondern Christus und sein volles Heil, so daß Schlatter mit Recht behaupten konnte: »Es gibt keine Gabe oder Kraft, die die apostolischen Dokumente nicht der Taufe zuschrieben« (Theol. des NT II, 495). Das ist nur in einem Milieu verständlich, wo Taufe und Bekehrung untrennbar sind, wie es in der Urgemeinde der Fall war (vgl. Apg 2,41; 16,33), so daß die Wirkungen der einen der anderen zugeschrieben werden können. Wo man glaubt, daß die Kirche instinktiv richtig gehandelt hat, wenn sie Kinder ebenso taufte wie Menschen in reiferen Jahren, dürfte man kaum umhin können, die Tauflehre zu modifizieren und dem Täufling später im Leben Gelegenheit zu einem Bekenntnis seines Glaubens zu geben. Der Versuch, dieser Aufgabe gerecht zu werden, beschäftigt verschiedene Reformationskirchen, vor allem die Church of England (vgl. ihre Berichte Confirmation Today, 1944; The Theology of Christian Initiation, 1948; Baptism Today, 1949; Baptism and Confirmation Today, 1955; Baptism and Confirmation, 1959; — vgl. im deutschen Raum dazu die Lit. zur Konfirmationsfrage).

6) Die Subst.e βαπτισμός *[baptismos]*, βάπτισμα *[baptisma]* und βαπτιστής *[baptistæs]*.

a) βαπτισμός *[baptismos]*, *Eintauchen, Untertauchen*, hat in der klassischen Lit. wie das Verbum auch die Bedeutung des Umkommens. In Mk 7,4 bezeichnet es die jüd. rituelle Reinigung (durch Untertauchen) von Gefäßen, in Hebr 9,10 die von Personen; vermutlich spiegelt dies den jüd. Gebrauch des Ausdrucks wider. Unter griech. sprechenden Juden wurde er wahrscheinlich für die Proselyten-Taufe gebraucht, da Josephus ihn für die Taufe des Johannes verwendet. In Hebr 6,2 betreffen die »Belehrungen über die Waschungen« (βαπτισμοί *[baptismoi]*) offenbar den Unterschied zwischen der christl. Taufe und allen anderen religiösen Waschungen, einschließlich der at. Ablution (Waschung) und jeder Art von Initiationsbädern, jüd. und heidnischen, die den Lesern bekannt waren.

b) βάπτισμα *[baptisma]* ist, soweit wir bisher sehen, vor dem NT in der heidnischen und jüd. Lit. nicht belegt. Da es zum ersten Mal für die Taufe des Johannes angewendet wird (Mk 1,4 par; 11,30 par), wäre es denkbar, daß der Ausdruck von den Jüngern des Johannes geprägt wurde; wahrscheinlicher aber ist, daß er von christl. Schriftstellern auf die Taufe des Johannes angewandt wurde in der Überzeugung, daß diese mit dem Christentum und nicht mit dem Judentum zu verklammern sei. Es wird oft gesagt, daß βαπτισμός *[baptismos]* den Akt des Untertauchens bezeichnet und βάπτισμα *[baptisma]* das Ergebnis einschließt (zB Oepke, ThWb I, 543); dafür fehlen Belege. Wahrscheinlicher ist es, daß βάπτισμα *[baptisma]* nach der Analogie seines hebr. Äquivalents *t^ebilāh* gebildet wurde; abgesehen davon, daß jüd. Christen gern griech. Ausdrücke gebrauchten, die phonetisch dem hebr. Äquivalent ähnlich waren, könnten sie den Ausdruck sehr wohl übernommen haben, um auszudrücken, daß die christl. Taufe etwas völlig Neues war, das sich von allen jüd. und heidnischen Reinigungsriten unterschied (so Ysebaert, aaO, 52).

c) βαπτιστής *[baptistæs]* ist der Beiname, der bei den Synopt. Johannes dem Täufer gegeben wird (zB Mt 3,1). Er lenkt die Aufmerksamkeit auf das bezeichnende Element sei-

nes Dienstes, nämlich auf die Forderung der Bußtaufe, und mehr noch auf seine neue Praxis, die Taufe an anderen zu vollziehen, statt sie sich selbst taufen zu lassen, wie es bei allen at. Ablutionen und bei der jüd. Proselyten-Taufe geschah. *G. R. Beasley-Murray*

λούω

λούω *[lọuō]* waschen · ἀπολούω *[apolọuō]* abwaschen · λουτρόν *[loutron]* Bad · νίπτω *[niptō]* waschen

I 1) λούω *[lọuō]*, in der griech. Lit. *waschen*, med. *sich waschen, ein Bad nehmen*, bedeutet im allg. *den ganzen Körper waschen*, im Gegensatz zu νίπτω *[niptō]*, das das Waschen eines Körperteiles bezeichnet, und πλύνω *[plynō]*, das für das Waschen lebloser Gegenstände, bes. von Kleidern gebraucht wird. ἀπολούω *[apolọuō]* ist eine Intensivform von λούω *[lọuō]*, die die Entfernung von Schmutz betont. Das Subst. λουτρόν *[loutron]* bezeichnet den Ort eines Bades (zB das *Badehaus*), das *Wasser* zum Baden, kurz: das *Bad*. Etymologisch ist der Wortstamm verwandt mit lat. *lavo*, ahd. *louga*, nhd. *Lauge*.

2) Unter den Völkern des alten Orients waren Waschungen zur rituellen Reinigung allg. gebräuchlich. Der übliche Ausdruck für religiöse Reinigung war λούω *[lọuō]*; ἀπολούω *[apolọuō]* ist in diesem Zusammenhang selten; ῥαίνω *[rhainō]* und seine Ableitungen werden für *Besprengung* gebraucht (→ Blut, Art. ῥαντίζω); νίπτω *[niptō]* steht allg. für das rituelle *Waschen* der Hände (zB vor dem Gebet oder Opfer).

Die religiösen Reinigungswaschungen (Lustrationen) haben ihren Ursprung im Animismus, wo man glaubte, daß bestimmten Gewässern göttliche Kräfte innewohnten, die den Personen und Dingen mitgeteilt wurden, welche man in das Wasser hineintauchte. Man nahm Zuflucht zu solchen Waschungen, um sich zu schützen, wenn man der Gottheit nahte, denn das Heilige hatte Macht, Menschen zu vernichten; ferner um Schutz zu suchen, wenn man dämonischen Angriffen ausgesetzt war, vor allem im Zusammenhang mit Geburt und Tod. Mit dem Wandel der religiösen Vorstellungen wurden die Lustrationen zu einem gewissen Grade spiritualisiert und in ihrer Anwendung erweitert (zB wurden Waschungen gefordert vor dem Gebet, als Vorbereitung für den Aufnahmeritus in eine Religionsgemeinschaft, nach dem Blutvergießen im Kriege, bei Mord und Verbrechen aller Art; siehe Ysebaert, Terminology, 15ff).

II 1) Ähnliche Erscheinungen lassen sich sowohl in bezug auf die Vorstellungen wie auf die Terminologie der Reinigung im AT nachweisen, wenn auch sublimiert. Wenn Aaron am Versöhnungstag das Allerheiligste betritt, muß er seinen Leib in Wasser baden und »heilige Kleider« anziehen (Lev 16,4), ein Opfer darbringen und Räucherwerk im Heiligtum abbrennen, »damit die Wolke von dem Räucherwerk die Deckplatte, die über dem Gesetz liegt, verhülle und er nicht sterbe« (V. 13); diese Waschung gehört also zu den Voraussetzungen, unter denen der Hohepriester sich der Heiligkeit des lebendigen Gottes nahen kann. Geburt, Krankheit und Tod ziehen rituelle Unreinheit nach sich: Reinigung durch Waschen in Wasser wird gefordert nach Geschlechtsverkehr (Lev 15,18), Menstruation und Entbindung (Lev 12), nach Berührung mit Aussatz (Lev 13,4ff) und Tod (Num 5,1ff). Die Überzeugung, daß Israel in einer exklusiven Beziehung zu Jahwe stand, verlieh diesen Riten möglicherweise einen polemischen Aspekt: Wenn Israels Nachbarn zu magischen Riten Zuflucht nahmen, um sich in kritischen Augenblicken des Lebens die Hilfe der Götter zu sichern, so lautete die Antwort der israelitischen Priester darauf, daß sie von dem allen rein seien und Gott allein dienten (s. Eichrodt, Theologie, 1959⁸, 79). So peinlich genau einerseits die rituellen Waschungen eingehalten werden, so deutlich läßt sich aber auch erkennen, daß neben ihnen die Hoffnung auf eine radikale Reinigung durch Gott in den letzten Tagen weiter genährt wurde, wenn er selbst reines Wasser auf sein Volk sprengen und ihnen ein neues Herz und einen neuen Geist geben wird (Ez 36,25), ihnen eine Quelle erschließen wird zur Reinigung von Sünde und Unsauberkeit (Sach 13,1) und sie läutern wird wie mit Feuer und Walker-Lauge (Mal 3,1ff).

In der LXX kommen die Vokabeln am häufigsten im Pentateuch vor; λούω *[lọuō]* wird (nur ca. 45 Belege, bes. in Lev; fast immer für hebr. *rāchats*) allg. für rituelle Reinigung verwendet, ῥαντίζω *[rhantizō]* und seine Derivate für Besprengung (Num 19,13; Ps 51,9). Auch νίπτω *[niptō]*, *waschen* eines Körperteils (25mal, meist ebenfalls für *rāchats*), steht für kultische Waschungen bei Verunreinigungen (Ex 30,17ff; Lev 15,11; Dtn 21,6) sowie für das Waschen der Füße des von der Straße kommenden Gastes (Gen 18,4; Ri 19,21; 1Sam 25,41). Es ist beachtenswert, daß Josephus für rituelle Waschungen das Kompos. ἀπολούω *[apolọuō]* bevorzugt (zB Ant. 11,163); er gebraucht es immer, wenn er von den Lustrationen der Essener spricht, während λούω *[lọuō]* in diesem Zusammenhang nur erscheint, wo er das rituelle Bad Bannus des Eremiten beschreibt.

λουτρόν *[loutron]* kommt in der LXX nur 2mal für das Bad von Tieren (Hhld 4,2; 6,6) und Sir 34,25 für eine rituelle Waschung vor. Josephus gebraucht es Bell. 2,161 für ein Bad, das verheiratete Essener mit ihren Frauen nehmen, um die Empfängnis zu begünstigen.

2) Die Qumran-Sekte verwendet regelmäßig *rāchats* (griech. λούω *[louō]*), *waschen*, für ihre rituellen Waschungen, und nicht *tābal* (→ βάπτω *[baptō]* / βαπτίζω *[baptizō]*), *untertauchen*. Sie gebraucht auch *nāzāh* (griech. ῥαντίζω *[rhantizō]*), *besprengen*, obwohl zu dem »Waschen« offenbar ein Untertauchen gehörte (vgl. zB 1QS 3,8f: »Durch seine Unterwerfung unter alle Gesetze Gottes wird gereinigt sein Fleisch, so daß er sich besprengen kann mit Reinigungswasser und sich heiligen mit Wasser der Reinheit«). Diese Vorliebe für Ausdrücke, die an das Waschen und Besprengen denken lassen, geht wahrscheinlich darauf zurück, daß sie in der religiösen Geschichte Israels lange mit der Reinigung von Sünde und Befleckung verknüpft waren; die Sekte legte großes Gewicht auf die Buße (→ Bekehrung) als Voraussetzung für die Wirksamkeit des religiösen Bades (vgl. 1QS 3,4ff: Solange jemand die Verstocktheit seines Herzens gewähren läßt, »wird er nicht schuldlos durch Sühneriten, kann sich nicht reinigen durch Reinigungswasser. Nicht kann er sich heiligen in Seen und Flüssen noch sich reinigen in jeglichem Wasser der Waschung. Unrein, unrein bleibt er, solange er die Satzungen Gottes verachtet, sich nicht unter Zucht stellt in der Einung seines Rates«). In den Tauchbädern der Essener finden die priesterlichen Tauchbäder am Tempel ihre Fortsetzung: Die Gemeinde von Qumran lebt in priesterlicher Heiligkeit, alle ihre Glieder unterwerfen sich den priesterlichen Reinheitsvorschriften. Das Reinigungsbad wird meist als »die Heiligkeit« bezeichnet. Strenge Vorschriften wachen darüber, daß kein Unreiner an diese »Heiligkeit rührt«.

III 1a) Im NT erscheint λούω *[louō]* nur 5mal. In Apg 16,33 hat es lediglich profane Bedeutung, während es sich in Joh 13,10 auf das Waschen zum Zwecke der Reinigung bezieht und zu dem Gegensatz zwischen dem *Baden* des ganzen Körpers (λούω *[louō]*) und dem *Waschen* einzelner Glieder (6mal im Kontext νίπτω *[niptō]*) führt. Ein Bezug auf die christl. Taufe ist an dieser Stelle vermutlich nicht beabsichtigt, wenn das auch oft behauptet wurde (νίπτω *[niptō]* sonst nur noch Joh 9,7ff für das *Waschen* der Augen, Mt 6,17; 15,2; Mk 7,3 des Gesichts bzw. der Hände sowie 1Tim 5,10 für die Fußwaschung).

b) Anders in Hebr 10,22: Die Christen sind »in den Herzen *gereinigt* (ῥαντίζω *[rhantizō]*) vom bösen Gewissen« und »am Leibe *gewaschen* (λούω *[louō]*) mit reinem Wasser«. Wir dürfen hier keinen Gegensatz zwischen der inneren Reinigung durch das Opferblut Christi und der äußeren Reinigung durch die Taufe sehen; wenn nicht beides, die Besprengung und das Waschen, sich wie in Ez 36,25 und den Qumran-Schriften auf reinigende Gewässer bezieht, so glaubt man, daß das reinigende → Blut Christi in der Taufe wirksam ist und daß die Taufe ihre reinigende Kraft dem vergossenen Blut Christi verdankt. Die Aussage erinnert deshalb stark an die paulinischen Sätze von Röm 6,1ff, mit denen sie eng verwandt ist; nur drückt der Hebr diese Lehre in den Sprachformen des Kultus aus (→ Priester III).

c) In Apg 22,16 bezieht sich ἀπολούω *[apolouō]* unzweifelhaft auf die Taufe; die sprachliche Übereinstimmung in 1Kor 6,11 deutet an, daß auch hier die Reinigung von Sünden in der Taufe gemeint ist (man beachte auch den Aor. der Verben, der auf einen einmaligen Vorgang der Waschung, Heiligung und Rechtfertigung hindeutet; »auf den Namen Jesu Christi« reflektiert den Gebrauch des Namens in Taufformeln; »auf den Geist unseres Gottes« verknüpft das Wirken des Geistes mit der Taufe wie in 1Kor 12,13; Apg 2,38 etc.).

In einigen Hss. von Offb 1,5 findet sich λούσαντι *[lousanti]*, *dem, der uns gewaschen hat*, statt λύσαντι *[lysanti]*, *der uns erlöst hat*; es dürfte sich um einen Schreibfehler handeln, der seinen Grund in der großen Ähnlichkeit beider Wörter im Griech. hat, vielleicht aber auch von Offb 7,14 mit beeinflußt ist (dort freilich im Griech. πλύνω *[plynō]*).

Der (zugegebenermaßen seltene) Gebrauch der λούω *[louō]*-Gruppe im NT statt des gebräuchlichen Ausdrucks → βαπτίζω *[baptizō]* findet in den Qumran-Schriften eine ausreichende Erklärung: Die traditionelle Verknüpfung dieser Ausdrücke mit der Reinigung durch Ablution unterstreicht die Symbolbedeutung des Abwaschens der Sünden in der Taufe.

2) λουτρόν *[loutron]* erscheint im NT zweimal in Zusammenhängen, in denen offenbar von der Taufe die Rede ist, nämlich in Eph 5,26; Tit 3,5. In beiden Texten bezeichnet λουτρόν *[loutron]* nicht den Ort, sondern vielmehr den Vorgang der *Waschung*. Eph 5,26

spielt vielleicht mehr auf das zeremonielle Bad einer Braut an, die sich auf die Hochzeit vorbereitet (→ βαπτίζω II,3; vgl. auch AOepke, ThWb IV, 299). Für die Kirche als Braut Christi entspricht diesem Bad die Taufe, in der die Glieder des Leibes gereinigt werden »durch das Wasserbad in Verbindung mit dem Wort«: Das Wort des Evangeliums ist in dem Ritus beschlossen und findet Ausdruck in dem Bekenntnis »Jesus ist Herr« (Röm 10,9), das bei dieser Gelegenheit abgelegt wird. Die Taufe, von der Kirche als ganzer empfangen, entspräche dann einer Vorbereitung auf die »Hochzeit« am Ende der Zeiten (Offb 19,9; 21,9ff).

Tit 3,5 endlich nennt die Taufe »das Bad (λουτρόν *(loutron)*) der Wiedergeburt und Erneuerung kraft des Heiligen Geistes«. Es ist hier nicht gemeint, daß das Bad die Wiedergeburt bewirkt. Wiedergeburt meint die neue → Schöpfung Gottes am Ende der Zeiten (Mt 19,28); wo der Begriff auf den einzelnen angewandt ist, meint er dessen Neuschöpfung (2Kor 5,17). Erneuerung kennzeichnet einen neuen Anfang des Lebens, nicht etwa eine Erneuerung von Kräften, die der Mensch auch schon vorher besaß. Beide Ausdrücke sind deshalb synonym, insofern sie das Werk des → Geistes des neuen Äons (→ Zeit, Art. αἰών) im Zusammenhang mit der Taufe anzeigen. Da der Schreiber sofort vom Geist spricht, »der reichlich auf uns ausgegossen ist durch Jesus Christus unseren Heiland«, dürfte mit hoher Wahrscheinlichkeit die »Waschung« hier im Erfahrungshorizont des einzelnen Gläubigen die genaue Entsprechung sein zu dem, was für die Kirche als ganze die Ausgießung des Geistes zu Pfingsten war: wie er aus der Gemeinschaft der Jünger den Leib Christi machte (Apg 2,33), fügt er den einzelnen diesem Leibe als Glied ein, gibt ihm Anteil am Leben der neuen Welt.

G. R. Beasley-Murray

ZUR VERKÜNDIGUNG V

Die Taufe, genauer gesagt: die Problematik ihres Vollzuges, nicht erst seit den »Täufern« umstritten, aber auch von den Reformatoren nicht befriedigend gelöst, ist seit DBonhoeffer und KBarth erneut Gegenstand ernsthaften Nachdenkens und engagierter Gespräche geworden. Daß diese Frage gründlich und konsequent bedacht wird, ist deshalb so wichtig, weil mit dem Phänomen Taufe eine ganze Reihe zentraler theol. Grundprobleme angeschnitten ist.

Da geht es einmal — im Rahmen religionspsychologischer Überlegungen — um die Rolle des Sakramentalen im Christentum überhaupt. Welchen Wert haben zeichenhafte, sinnfällige Kulthandlungen wie die Taufe und das Abendmahl für die Entfaltung und Gestaltung eines ganzheitlichen, dh den ganzen Menschen erfassenden und tragenden Glaubens? Müssen nicht, gerade in einer den Intellekt überbetonenden Zeit, Symbole und sakramentale Feiern bes. gepflegt werden, damit der Glaubende sich auch seiner Gefühle als integraler Bestandteile einer religiösen Existenz bewußt werden kann? Es dürfte darum sicher fruchtbar sein, gedankliche Anregungen solcher Theologen aufzugreifen, die wie Schleiermacher und Tillich Theologie und Anthropologie zu verbinden suchten. Auch sollte man sich nicht scheuen, religionsgeschichtlichen Analogien zur Taufe, also zB den verschiedenen Initiationsriten, unter diesem Gesichtspunkt nachzugehen.

Weiter vermag die religionspsychologische Betrachtung den Blick dafür zu schärfen, daß es sich auch im protestantischen Bereich bei der Säuglingstaufe nicht selten um »ein Stück stehengebliebener Magie« handelt (Ein Gespräch der Kirchl. Bruderschaft in Württ. mit ... KBarth am 15. Juli 1963, in: Sonderdruck: »Zum Gedenken an KBarth«, 10): viele Menschen erwarten, daß der Pfarrer, wie in Dürrenmatts »Besuch der alten Dame«, das Kindchen »in Sicherheit« rückt. In der Taufdiskussion kann von daher der fundamentale Unterschied zwischen *certitudo* (= Glaubensgewißheit) und *securitas* (= Sicherheit) aufgewiesen und für die Ausbildung eines mündigen Glaubens genutzt werden.

Am Phänomen der Taufe entzündet sich weiter die Frage nach dem Rechtfertigungsverständnis, danach, wie das Verhältnis von Handeln Gottes und Mitbeteiligung des Menschen zu sehen ist. Die Verteidiger der Säuglingstaufe sehen in dieser einen bes. schönen Ausdruck für die »Universalität des Heilswillens Gottes« (Blumhardt d.Ä.)

und die Unwiderstehlichkeit der vorlaufenden Gnade. Für sie veranschaulicht die Taufe von Babys, daß Gott allein es ist, der gerecht macht und versöhnt. Den Befürwortern der Erwachsenentaufe wird von dieser Position her vorgeworfen, daß sie die Alleinwirksamkeit Gottes in Frage stellten, wenn sie des Täuflings eigene Entscheidung und sein Bekenntnis (→ Bekennen) als zur Taufe gehörig betrachteten. Daran ist zweifellos richtig, daß die Erwachsenentaufe bzw. Glaubenstaufe eine Reihe von Gefahren wie Gesetzlichkeit und Pharisäismus mit sich bringt und daß sie zur Überheblichkeit eines Willensstarken ebenso führen kann wie zu Depressionen entscheidungsschwacher Menschen. Doch sind die Gefahren der Säuglingstaufe kaum geringer. Die Vorstellung zB, daß der Getaufte »objektiv der Wiedergeborene« sei (Blumhardt d.Ä.), bei dem »die Macht der Erbsünde gebrochen« ist und der »einen neuen ›Charakter‹ empfangen hat« (EKinder, Erbsünde, 1959, 82f), vermag beträchtliche Selbstsicherheit zu wecken. Und der Taufakt, der die freie Gnadenzuwendung Gottes zeigen soll, kann unversehens »als die Konkretion der ›billigen Gnade‹« (WLohrmann, 68) erscheinen. Es hat viel für sich, wenn Jürgen Seim bemerkt: »Die allg. Kindertaufpraxis ist . . . inzwischen zum Kennzeichen einer Werkgerechtigkeit geworden, mit der Kirche wie Eltern ein vorgeschriebenes Soll erfüllen und die Alleinwirksamkeit der Gnade gerade verdunkeln« (in: PTh 57, 1968, 551).

Darüber hinaus führt der traditionell übliche Vollzug der Unmündigentaufe leicht zu einem unterentwickelten Gaubensbewußtsein bzw. zu mehr oder minder ausgeprägter Gleichgültigkeit und Verantwortungslosigkeit gegenüber der Kirche Jesu Christi, in die man ohne eigene Willensbeteiligung einfach inkorporiert worden ist. Die Wendung Rudolf Augsteins von den Kindern, die »zur Taufe gebracht werden wie zur Schluckimpfung« (Der Spiegel, 1965, H. 10, Beilage 13), ist leider nicht abwegig. »Die Säuglings-Taufsitte (dient wirklich) weithin der Bestätigung einer distanzierten Kirchlichkeit« (HFalcke, in: PTh 57, 1968, 409), bei der sich »ein Hohlraum zwischen Taufe und Glaube« schiebt (JSeim, in: Kindertaufe, 29).

Mag also die Säuglingstaufe mehr zur Reinerhaltung der reformatorischen Rechtfertigungslehre beitragen, — das Bewußtsein engagierter Kirchengliedschaft hat sie aufs Ganze gesehen nicht zu fördern vermocht. Daß die Reformationskirchen die von den Böhmischen Brüdern entwickelte Konfirmation einführten und diese bis heute als eine Art »Ratifizierung des Taufgelübdes« (HThielicke, Leiden an der Kirche, 173f) verstanden wird, deutet das Unbehagen im Blick darauf an, daß man Taufe und Glaube als unabtrennbar zusammengehörig erachtet, ein Säugling aber seinen Glauben noch nicht selbst bekennen kann.

Damit zeigt sich die ekklesiologische Dimension der Taufsdiskussion. Die Vorkämpfer eines Taufaufschubes meinen ja u.a., daß eine Neuordnung der Taufpraxis grundlegend sei für die Zukunft der Kirchen, zumal der großen Landeskirchen. Habe die wahllose Austeilung der Säuglingstaufe an jedermann zu institutionellen Gebilden geführt, die an Mitläufern und »Karteileichen« zwar relativ reich, als einsatzfähige Glaubens- und Dienstgemeinschaften jedoch keineswegs zu brauchen seien (vgl. PSchempp: »Nicht das Sakrament der Taufe, . . . aber die Kirche und die Gemeinde ist durch die Kindertaufe verweltlicht«, Zitat in: Kindertaufe, 29), so biete eine Taufe, die vom Taufbegehren des einzelnen selbst getragen werde, eine Chance kirchlicher Erneuerung. Das entspräche auch dem biblischen Befund, denn es sei »unbestreitbar . . ., daß bei den nt. Aussagen — bewußt oder unbewußt — stets die Taufe eines sie begehrenden Juden oder Heiden vor Augen stand« (HGollwitzer, in: PTh 57, 1968, 360).

Welche Motive für den lebhaften Widerstand gegen derartige Konzeptionen ausschlaggebend sind, ob wirklich die Sorge um die evangelische Wahrheit oder eine sekundäre Rationalisierung des Wunsches nach Erhaltung des status quo, bliebe zu prüfen.

RBohren (Von der Freiheit in der Kirche, EvTh 28, 1968, 666) meint: »Die Kirche wird den Vorwurf, sie sei in erster Linie nur um ihre Selbsterhaltung besorgt, angesichts ihrer Haltung in der Kasualpraxis im allgemeinen und in der Tauffrage im besonderen kaum widerlegen können.« Und auch PSchempp hält die Kindertaufe für das »faktisch . . . wirksamste Mittel zur Selbsterhaltung der Kirche« (Zitat in: Kindertaufe, 28). In der Tat: »Volkskirche als Staatskirche und Massenkirche

könnte die Kirche, wenn sie mit der Kindertaufe brechen würde, . . . nicht mehr gut sein.« (KBarth, ThSt 14, 1947, 39.) Jedenfalls sollte mit redlichen Argumenten gearbeitet werden. Wer »nichts anderes will, als mit unangefochtener Kindertauf-Praxis den status quo der Kirche erhalten (›Volkskirchen-Argument‹), der soll das sagen; er soll sich aber nicht auf das Neue Testament berufen, denn dies gibt hierfür keine Argumente her: weder exegetisch noch – vor allem! – liturgiegeschichtlich steht die Kindertauf-Praxis auf festen Füßen. Das heißt nicht, daß sie verboten sei. Aber sie ist im geringeren Recht gegenüber der Erwachsenentaufe« (MMezger, PTh 57, 1968, 374).

Möchte man das Wesen der Taufe und die adäquateste Form ihres Vollzuges vom biblischen Befund her eindeutig bestimmen, so stößt man sehr bald auf die Grenzen des Schriftprinzips bzw. die Aporien der Hermeneutik. Die vielfältigen Aussagen zum Thema lassen sich nämlich offenbar so und so auslegen. Da zB eine klare Anordnung der Säuglingstaufe im NT nicht anzutreffen ist oder – wie Schleiermacher polemisch formulierte – »alle Spuren von Kindertaufe, die man im NT hat finden wollen, erst müssen hineingetragen werden« (Der christliche Glaube II, 1831², 418), dürfte die Untersuchung der normalen Taufform ganz entscheidend vom Vorverständnis des Exegeten mitbestimmt werden. Für den Verkünder stellt sich damit die Aufgabe der selbstkritischen Überprüfung seines Verhältnisses zur Schrift; mit dem naiven Rekurs auf ein »Es steht geschrieben« läßt sich eine so diffizile Frage wie diese nicht mehr entscheiden.

Dabei muß die Funktion der Tradition kritisch berücksichtigt werden. Denn – wie gerade die Taufdiskussion zeigt – spielen auch im Protestantismus das Gesetz des Traditionalismus und die »Angst vor dem Neuen« (Eric Hoffer) eine beträchtliche Rolle. So manche Stellungnahme für die Säuglingstaufe läßt sich unschwer auf die – noch nicht einmal historisch richtige! – Behauptung reduzieren: »Es ist schon immer so gewesen!« Das ist zwar menschlich gut verständlich und seelsorgerlich ernst zu nehmen, doch kann es als qualifiziertes theol. Argument nicht gelten.

In Theologie und Kirche wird es darauf ankommen, ob es gelingt, ein christozentrisches Taufverständnis zu vertreten, aber mehrere Taufpraktiken freizustellen. Die Taufverkündigung muß unmißverständlich verdeutlichen, daß, so gewiß Gottes Handeln primär, prävalent und konstitutiv ist, doch auch des Menschen antwortendes Bekenntnis entscheidend, dh den Taufakt ermöglichend, dazugehört (vgl. KBarth, KD IV/4, 46). Ohne Taufbegehren und die Bereitschaft, → Nachfolge Jesu als zugehörige Konsequenz der Taufe zu bejahen, erscheint eine Taufe sinnwidrig.

»Der in und mit der Taufe in der Gabe seines Geistes, also der Herrschaft setzenden Macht, von uns empfangene Herr treibt uns eben als unser Herr in den Aufbruch zu stets neuem Dienst und in immer neue Zukunft . . . Nur indem wir unterwegs bleiben und täglich neu in die Herrschaft Christi gerufen werden, bleiben wir in der empfangenen Gabe, und bleibt diese in uns lebendig und mächtig« (EKäsemann, Ex. Vers. u. Bes. II, 188). Wegen dieser engen Beziehung von Taufe und Dienst hat KBarth Recht, wenn er statt von Erwachsenentaufe lieber von »Verantwortlichkeitstaufe« (Ein Gespräch, 12) spricht.

Die Säuglingstaufe müßte deshalb keineswegs völlig abgeschafft werden. Dem (stellvertretenden) Taufbegehren christl. Eltern und Paten könnte ruhig auch weiterhin stattgegeben werden, wenn diese deutlich den Willen bekunden, ihre Kinder in der Nachfolge und auf diese hin zu erziehen. Darum müssen das Wesen der Taufe sowie Wege christl. Erziehung bzw. Lebensführung in den Gemeinden gründlich erörtert werden. Freilich: »Wer sein Kind nicht zu Jesus bringen will, darf es nicht taufen lassen« (HWWolff, in: Der ev. Erzieher 2, 1950,6).

Hinsichtlich der Taufpraktiken denken wir neben der Säuglingstaufe und der »Verantwortlichkeitstaufe« noch an eine Taufe von Kindern etwa ab dem 6. Lebensjahr. Sie würde dem Kinderglauben entsprechen, der zwischen infantiler Unmündigkeit und der bei einem Erwachsenen erhofften Urteilsreife eine psychologisch wichtige Entwicklungsstufe des Bewußtseins markiert.

Weil für jede Taufform ernstzunehmende Gründe angeführt werden können und weil jede einen Aspekt des einen Sakramentes hervorhebt – die Säuglingstaufe den des universalen göttlichen Heilswillens, die Kindertaufe den einer pädagogischen »Entwicklungshilfe« des Glaubens und die »Verantwortlichkeitstaufe« den der Zusammengehörigkeit von

Taufe, Bekenntnis und Nachfolge –, darum würde eine Gemeinde wohl am besten vor sektenhafter Einseitigkeit und dogmatischer Enge bewahrt, wenn alle Taufpraktiken in ihrer Mitte gleichberechtigt nebeneinander lebendig wären als gegenseitige Korrektive und Zeichen der Fülle göttlicher Gnade (vgl. LVischer, in: EvKomm. 2, 1969, 590).

So würde auch die ökumenische Dimension des Taufproblems am besten berücksichtigt: Die faktisch bestehende Pluriformität der Taufpraktiken brauchte nicht mehr als Skandal empfunden, sondern könnte als Ausdruck für den Reichtum der Mannigfaltigkeit gewertet werden. Wo man sich nicht mehr starr an die überkommene eigene Taufform fixieren läßt, sondern den Blick auf Christus als den Herrn der einen Taufe richtet, zu dem sich alle christl. Kirchen bekennen, da sollte wenigstens – und darauf hat die Taufverkündigung zu achten – Toleranz gegenüber anderen Taufpraktiken geübt werden. Man kann die Mahnung von »Uppsala« nur unterstreichen: »daß alle Kirchen auf eine gegenseitige Anerkennung der einen Taufe hinarbeiten« (Uppsala 68 spricht, 1968, 87).

Daß die Taufe ihrem Wesen nach natürlich auch nicht – wie bisweilen in der Missionsgeschichte – als »Fahne des Dualismus und des Hasses zwischen den Christen und den übrigen Menschen« (ChrBlumhardt d.J., Christus in der Welt, 1958, 170) akzentuiert werden darf, sei abgrenzend erwähnt. Zwar besteht zwischen Getauften und Ungetauften, zwischen Christen und Nichtchristen ein Unterschied; »die Welt« und »die universale Gemeinschaft der Freigesprochenen« (Uppsala, aaO, 10) sind nicht miteinander identisch. Aber diese Tatsache sollte nicht als Hochmut der Christen bewußt werden, sondern zu vorurteilsloser, weltoffener Liebe anreizen. Denn die Taufe ist nicht »ein Herrschaftszeichen der Menschen« (Blumhardt, aaO, 199), sondern sie markiert den Machtbereich des Gottes, der in Christus seine weltumspannende Liebe zeigte. »Da aber der ›Raum‹, in den der Täufling versetzt, die ›Macht‹, unter die er gestellt wird, eben die Segensherrschaft des Auferstandenen ist, kann von ihrer Wirksamwerdung nur gesprochen werden, wo der Getaufte immer wieder diese über ihm aufgerichtete Herrschaft gelten und wirken läßt. Die Macht seines Herrn ist ja nicht Naturkraft, die unbeteiligte Objekte bewegt, sondern die Macht der Liebe, die nur zur Kraft wird, wo sie empfangen wird« (ESchweizer, Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des NT, 1968, 119.) »Verantwortliche« Taufe impliziert immer die Bereitschaft: diese Liebe in der eigenen Existenz für die Umwelt transparent werden zu lassen. *H. Chr. Hahn*

Lit.: AOepke, Art. βάπτω etc., ThWb I, 1933, 527ff – GBornkamm, Taufe und neues Leben bei Paulus, ThBl 18, 1939, 233ff (= ders., Das Ende des Gesetzes, 1966[5], 34ff) – HGMarsh, The Origin and Significance of the NT Baptism, 1941 – FHauck, Art. νίπτω etc., ThWb IV, 1942, 945ff – AOepke, Art. λούω etc., ThWb IV, 1942, 297ff – FJLeenhardt, Le Baptême Chrétien, son origine, sa signification, 1946 – KBarth, Die kirchliche Lehre von der Taufe, Theol. Stud. 14, 1947 – HSchlier, Zur kirchlichen Lehre von der Taufe, ThLZ 72, 1947, 321ff – OCullmann, Die Tauflehre des NT. Erwachsenen- und Kindertaufe, AThANT 12, 1948, (1958[2]) – WFFlemington, The NT Doctrine of Baptism, 1948 – PAlthaus, Was ist die Taufe? Zur Antwort an K. Barth, ThLZ 74, 1949, 705ff – JJeremias, Die Proselytentaufe und das NT, ThZ 5, 1949, 418ff – RSchnackenburg, Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus, 1950 – GWLampe, The Seal of the Spirit, 1951 – MBarth, Die Taufe, ein Sakrament?, 1952 – JSchneider, Die Taufe im NT, 1952 – EBarnikol, Das Fehlen der Taufe in den Quellen der Apostelgeschichte und in den Urgemeinden der Hebräer und Hellenisten, Wiss. Zs. d. Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg, 1956/57, 593ff – JJeremias, Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten, 1958 – EKlaar, Zum paulinischen Taufverständnis, ZNW 49, 1958, 278ff – MBarth/WAndersen/JBeckmann/GFVicedom, Art. Taufe, EKL III, 1959, (1962[2]), 1283ff – HMentz, Taufe und Kirche in ihrem ursprünglichen Zusammenhang, 1960 – KAland, Die Säulingstaufe im NT und in der Alten Kirche. Eine Antwort an J. Jeremias, ThExh 86, 1961 (1963[2]) – GDelling, Die Zueignung des Heils in der Taufe, 1961 – JGnilka, Die essenischen Taufbäder und die Johannestaufe, Revue de Qumran 3, 1961, 185ff – GRBeasley-Murray, Baptism in the New Testament, 1962 (dt.: Die christliche Taufe, 1968) – RBijlsma, Die Taufe in Familie und Gemeinde, ThExh 103, 1962 – GBraumann, Vorpaulinische christliche Taufverkündigung bei Paulus, BZWANT 5, H. 2, 1962 – HDiem, Taufverkündigung und Taufordnung, ThExh 98, 1962 – CMEdsman u. a., Art. Taufe, RGG VI, 1962[3], 626ff – JJeremias, Nochmals: Die Anfänge der Kindertaufe, ThExh 101, 1962 – WLohrmann, Glaube und Taufe in den Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche, 1962 – GHRatschow, Art. Waschungen, RGG VI, 1962[3], 1594ff – MRissi, Die Taufe für die Toten, AThANT 42, 1962, 3ff – GWagner, Das religionsgeschichtliche Problem von Röm 6,1ff, AThANT 39, 1962 – JYsebaert, Greek Baptismal Terminology, 1962 – HBraun, Die Täufertaufe und die qumranischen Waschungen, in: Theologia Viatorum IX, 1963 – JGnilka, Der Täufer Johannes

und der Ursprung der christlichen Taufe, Bibel und Leben 4, 1963, 39ff – AStrobel, Säuglings- und Kindertaufe in der ältesten Kirche, in: Begründung und Gebrauch der heiligen Taufe, hrsg. v. OPerels, 1963, 7ff – PWeigandt, Zur sogenannten Oikosformel, NovTest 6, 1963, 49ff – WMichaelis, Lukas und die Anfänge der Kindertaufe, in: Apophoreta, Festschr. EHaenchen, 1964, 194ff – RSchnackenburg, Baptism in the Thought of St. Paul, 1964 – HThyen, Βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, in: Zeit und Geschichte, Dankesgabe RBultmann, 1964, 97ff – GDelling, Zur Taufe von »Häusern« im Urchristentum, NovTest VII, 1964/65, 285ff – GBraumann, Leidenskelch und Todestaufe (Mk 10,38f), ZNW 56, 1965, 178ff – GFriedrich, Ein Tauflied hellenistischer Judenchristen (1Thess 1,9f), ThZ 21, 1965, 502ff – WJetter, Taufgeleit, 1965 – ELohse, Taufe und Rechtfertigung bei Paulus, KuD 11, 1965, 309ff – GWalther, Übergreifende Heiligkeit und Kindertaufe im NT, EvTh 25, 1965, 668ff – WBieder, Die Verheißung der Taufe im NT, 1966 – LFazekaš, Taufe als Tod in Röm 6,3ff, ThZ 22, 1966, 307ff – GWalther, Ein Beitrag zur Diskussion über die Kindertaufe, Theologische Versuche, 1966, 46ff – KAland, Die Kindertaufe im NT, SMSR 38, 1967, 24ff – KBarth, Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens, KD IV 4, 1967 – NGäumann, Taufe und Ethik, Studien zu Röm 6, BEvTh 47, 1967 – FMussner, Zur paulinischen Tauflehre in Röm 6,1–6, in: Praesentia Salutis, Ges. Stud. zu Fragen u. Themen des NT, 1967, 189ff – ESchott, Taufe und Rechtfertigung in kontroverstheologischer Sicht, 1967 – WWilkens, Wassertaufe und Geistempfang bei Lukas, ThZ 23, 1967, 26ff – GBauer u. a., Themaheft: Taufverkündigung und Taufpraxis, PTh 57, 1968, 355ff – GRBeasley-Murray, Die christliche Taufe, 1968 – JBeckmann, Ist die Taufe ein Sakrament?, Ev. Komm. 1, 1968, 330ff – JFangmeier, Darbringung und Taufe, in: Wort und Gemeinde, EThurneysen z. 80. Geb., 1968, 460ff – DHoch, Kindertaufe in der Volkskirche, ThSt 94, 1968 – WJetter, Was wird aus der Kirche?, 1968, 198ff – EJüngel, Karl Barths Lehre von der Taufe, ThSt 98, 1968 – Kindertaufe, Pflicht oder Verpflichtung?, Beiträge z. Information u. Diskussion, 1968 – JSeim, Schrift, Bekenntnis und Taufe, PTh 57, 1968, 546ff – Einheit in der Taufe: ein ökumenisches Ziel. Gespräch mit LVischer, Ev. Komm. 2, 1969, 587ff – HFalcke, Katechumenatstaufe, EvTh 29, 1969, 477ff – ESchlink, Die Lehre von der Taufe, 1969 – GDelling, Die Heilsbedeutung der Taufe im Neuen Testament, KuD 16, 1970, 247ff – GFitzer, Taufe – Gemeinschaft – Mission, in: Verborum Veritas, Festschr. GStählin, 1970, 263ff – FvLilienfeld, Evangelisch-orthodoxer Dialog über die Taufe, EvKom 3, 1970, 43ff – OPesch, Taufe und Glaube, WuA 11, 1970, 129ff – KAland, Taufe und Kindertaufe, 1971 – EDinkler, Die Taufaussagen des Neuen Testaments, in: Zu KBarths Lehre von der Taufe, hrsg. v. KViering, 1971, 60ff – KAland, Zur Vorgeschichte der christlichen Taufe, in: Neues Testament und Geschichte, Festschr. OCullmann, hrsg. v. HBaltensweiler/BReicke, 1972, 1ff – OBöcher, Christus exorcista, 1972 (= BWANT V,16) – GBarth, Zwei vernachlässigte Gesichtspunkte zum Verständnis der Taufe im Neuen Testament, ZThK 70, 1973, 137ff – FHahn, Die Taufe im Neuen Testament, 1976 – GHaufe, Taufe und Heiliger Geist im Urchristentum, ThLZ 101, 1976, 561ff – GLohfink, Der Ursprung der christlichen Taufe, ThQ 156, 1976, 35ff.

Tempel

ναός

ναός *[naos]* Wohnung, Tempel, Gotteshaus

I 1) ναός *[naos]*, Nominalbildung von ναίω *[naiō]*, *wohnen*, und seit dem mykenischen Griech. bezeugt, bezeichnet zunächst die *Wohnung* schlechthin, speziell die *Wohnung der Götter*, den *Tempel* (seit Hom.) bzw. dessen innersten Bezirk. Erst seit dem Hellenismus (Philo) kann auch der *Himmel* als Götterwohnung ναός *[naos]* genannt werden. Urspr. handelt es sich um eine gebaute (prachtvolle) Götterwohnung.

Daher muß ναός *[naos]* unterschieden werden vom religionsgeschichtlich älteren, im NT aber nicht belegten Begriff τέμενος *[temenos]*, lat. *templum*, dt. *Tempel*. Bei ihm handelt es sich um einen umfriedeten oder doch fest umrissenen Raum als Bereich einer einmal geschehenen und auf Grund der Überlieferung neu erwarteten Gottesbegegnung. Meist ist dies ein von der Natur ausgezeichneter Ort: die Zeusgrotte auf Kreta, die Felsspalte von Delphi, der heilige Hain in Olympia, der Hain Mamre, der Fels Zion. In seiner nicht von Menschen gemachten Besonderheit begegnet der Gott offenbarend, heilend, befruchtend: doch er wohnt dort nicht. Solch ein τέμενος *[temenos]* läßt sich in vielem unserem Friedhof vergleichen.

2) Um der begrifflichen Klarheit willen wird ναός *[naos]* daher mit *Gotteshaus* übersetzt. Gotteshäuser finden sich erst, seit auch die Menschen gebaute Wohnungen haben, in verschiedensten Formen als Tempelturm (Mesopotamien, Mittelamerika), als Zella (mit oder ohne Säulen), als Rundtempel, ja als tragbares Gotteshaus (vgl. OMichel, ThWb IV, 885 A 2; Israels Lade?).

II 1) In LXX übersetzt ναός *[naos]* 55mal (von 61 Belegen) das hebr. *hēkāl*, *Palast*, *Tempel*, das seinerseits dem babyl. *e-gallu*, *großes Haus*, entspricht. Als gebaute Götterwohnung dient es dem → Opfer (Altar), der Götterpflege (Standbild) und dem Orakel, bedarf also notwendig einer ortsgebundenen Priesterschaft (im Unterschied zum τέμενος *[temenos]* s. o. I,1); hinzu treten 5 Belege für

'ūlām, Tempelvorhalle (nur im chronistischen Geschichtswerk). Wie sehr es sich sonst um die rein technische Wiedergabe von *hēkāl* handelt, zeigen Stellen wie 2Kön 18,15f; 24,13, wo LXX genau den sprachästhetisch gemeinten Begriffsvarianten für »Gotteshaus« folgt, ohne inhaltlich näher zu unterscheiden.

Nun läßt sich schon im AT bei der Verwendung des Wortes *hēkāl* eine deutliche Zurückhaltung beobachten: weder der Turmbau zu Babel (Gen 11) noch die Opferstätten der Philister (Ri 16,23ff) noch gar die Gotteshäuser von Bethel und Dan heißen im AT jemals *hēkāl;* darin sind gewiß auch Auswirkungen der deuteronomischen Reform zu erblicken. Das Gotteshaus wird jedenfalls im AT viel öfter einfach hebr. *bajit* (griech. οἶκος *[oikos]*), → *Haus*, als mit dem sumerischen Fremdwort *hēkāl* (griech. ναός *[naos]*), *Gotteshaus*, genannt. Einzig der salomonische Bau in Jerusalem (1Kön 6f) und zuvor das Gotteshaus von Silo (1Sam 1ff), von dem aus die Bundeslade schließlich nach Jerusalem kam (2Sam 6), heißen *hēkāl*. Im Pentateuch findet sich der Begriff nicht ein einziges Mal!

2) Während das AT dergestalt terminologisch wahren und falschen Gottesdienst trennt, scheidet die LXX in ihrer Übers. alle die Stellen aus, an denen *hēkāl Palast* bedeutet, indem sie hier einfach »Haus« schreibt (1Kön 21,1; 2Kön 20,18; Jes 13,22 u. ö.). Erst durch diese Eingrenzung wird ναός *[naos]* zu einem kultischen Begriff, der ausschließlich den wahren Tempel Gottes meint. Das zeigt sich auch daran, daß der von Nebukadnezar entweihte Jerusalemer Tempel nie ναός *[naos]* genannt wird (vgl. Esr 6,5), ja, daß sich LXX bisweilen sogar zu scheuen scheint, den nachexilischen Tempel so zu nennen (Sach 6,9ff). Die einzige gegenteilige Stelle, Ps 45,16, wo der Königspalast doch ναός *[naos]* genannt wird, scheint für eine symbolische Deutung dieses alten Liebesliedes im Sinne der LXX zu sprechen: die Gemeinde ist Jahwes Braut.

Dem entspricht schon eine gewisse Spiritualisierung (vRad), die sich im Psalter erkennen läßt: nicht mehr Ort des Opfers und daher der Priesterschaft ist das Gotteshaus hier, sondern der Ort der Sehnsucht (27,4), des Hilfeschreis (28,2), der Anbetung des einzelnen (5,8; 138,2); und daher ebenso der Ort des Trostes (65,5), der Gottesantwort (18,7), der Gottesmacht (68,29f vgl. 29,9). Weder in den Pss der Freude am Zion (46, 48, 76) noch in den Pss, die eine gewisse Kultreform erstreben (40, 50, 51), begegnet der Begriff, sondern da, wo es um das Verhältnis des einzelnen in seiner Not zu seinem Gott geht.

Solche nachexilische Spiritualisierung geschah offenbar auf dem Hintergrund der Erkenntnis, daß die Propheten mit ihrer radikalen Antithese zum Kult (Jer 7,4) doch recht gehabt hatten. Auf deren Wirkung war wohl schon die Durchführung der josianischen Kultreform zurückzuführen (2Kön 23), doch bleibt zu beachten, daß die prophetische Kultkritik den Begriff *hēkāl* (ναός *[naos]*) nie benutzte (Am 5,21ff; Jes 1,10ff).

3) Gegenüber der vorexilischen Zeit, in der es immer noch einen – wenn auch noch so kleinen – jüd. Staat gab, ist in nachexilischer und spätjüd. Zeit ein erheblicher Wandel in der Bedeutung des Gotteshauses zu beobachten. Hatte Davids Sohn Salomo in der ehemals jebusitischen, also heidnischen Stadt Jerusalem, die sein Vater zur politischen Hauptstadt des vereinigten Reiches gemacht hatte, in der Umgebung des Palastes den ersten Tempel errichtet, ohne daß dieser Ort für den Jahweglauben Bedeutung besaß (er war vor allem Staatsheiligtum, mit staatlich angestellter Priesterschaft und königlichen Opfern), so begann die deuteronomisch-josianische Kultreform dem Volk einzuschärfen, daß der eine Gott Israels nur in diesem einen Gotteshaus wirklich gegenwärtig sei. Dadurch aber kam im Exil, das zugleich als Katastrophe der staatlichen Eigenexistenz wie des Jahweglaubens gesehen wurde, dem Tempel bzw. dem Zion so großes Gewicht zu (Ps 137!). Weil sich in ihm alte staatliche Pracht und neuer, reformierter Glaube miteinander verbunden hatten, bekam er nun auch Bedeutung für das Gebet der Gläubigen und wurde als Symbol der Sehnsucht des Volkes zugleich Zeichen des verheißenen Neuen.

Allerdings ist diese Entwicklung nicht eindeutig oder gar einlinig verlaufen: Auch vor dem Exil gab es das Gebet des Gläubigen im Tempel (wenn auch recht selten), und auch nach dem Exil wurde dort geopfert. Und so komplex die Bedeutung des Tempels in vorexilischer Zeit war, so vielschichtig stellt sie sich auch in seiner nachexilischen Geschichte dar. Einerseits ist sie gekennzeichnet durch hohe Wertschätzung des Gotteshauses: der Entwurf des neuen Tempels Ez 40ff, die Arbeit Haggais und die Makk-Bücher zeugen davon. Man war stolz auch auf die Pracht des von Herodes d. Gr. 20–10 vChr neu errichteten Baus. Ein Sprichwort besagte: »Wer nicht den Bau des Herodes gesehen hat, hat nie etwas Schönes gesehen«.

Andererseits aber trennte sich schon im 2. Jh. vChr eine Gruppe von Priestern vom Tempel, weil er von Sünden befleckt sei (CD 1,5–11). Hierin setzten sie also offenbar die prophetische Kultkritik fort und gründeten in der Wüste am Toten Meer (Qumran) eine Gemeinde, die sich als das wahre Heiligtum Gottes verstand (1QS 8,5; 9,6 u. ö.). An die Stelle des Jerusalemer Kultes tritt nun die erwählte Gemeinde (→ Erwählung; → Kirche), die in strengem Toragehorsam auf die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes wartet.

Im NT steht ναός *[naos]* am häufigsten in Offb (16mal) und bei Paulus (7mal; beide gebrauchen das Wort ἱερόν *[hieron], Heiligtum,* nicht!). Die Synopt. verwenden es fast nur in der Passionstradition (Mk hat 3, Mt 9, Lk 7 Belege; Lk sagt lieber ἱερόν *[hieron]*, 39mal), die Johannesschriften (außer dem synopt. Tradition entstammenden Spruch Joh 2,19–21) wie auch die sonstigen Schriften des NT gar nicht. III

1) Ganz deutlich auf spätjüd. Hintergrund steht Paulus, wenn er vom ναός *[naos]* redet: die Heilsgemeinde ist der Tempel Gottes (1Kor 3,16f), Gottes → Geist wohnt in ihr (1Kor 6,19 vgl. 1Kön 8,16f, wo Gottes → Name im Tempel wohnt!). Wenn jedoch die Gemeinde sich verführen läßt, dann wohnt der Widersacher in ihr (2Thess 2,4): Gemeinde als Gottes Wohnung zu sein bedeutet, sich von den Gottlosen fernzuhalten (2Kor 6,16: dieser Abschnitt steht in bes. terminologischer Nähe zu den Qumrantexten). Eph 2,21 baut diese Vorstellung in seiner Weise weiter und detaillierter aus (vgl. dazu → Stein).

2) Noch deutlicher ist dieser Rückgriff auf den at.-spätjüd. Sprachgebrauch in der Johannesoffenbarung: die Bewährten sollen bewahrt und zum Schmuck des himmlischen Tempels werden (3,12, vgl. Ps 144,12), ja wie bei Ezechiel der Tempel (Ez 40ff) wird nun ebenso die endzeitliche Gemeinde vermessen (11,1f). Vom himmlischen Tempel redet der Apokalyptiker oft (7,15; 11,19; 14,15ff; 15,5ff; 16,1.17), offenbar in Anlehnung an Ps 11,4. Doch betont er 21,22 ausdrücklich, daß im neuen Jerusalem kein Tempel mehr stehen werde, da Gott selber dann der Tempel für die Gemeinde sein werde. ναός *[naos]* ist also auch für ihn fast so etwas wie das dieser Welt zugehörige Zeichen der Gott-losigkeit.

3a) Im Unterschied zu Paulus und zur Offb bezeichnen die Synoptiker mit ναός *[naos]* den Jerusalemer Tempel, den sie prinzipiell endzeitlicher Kritik unterliegen sehen (Tempelzerstörung 70 nChr: Mk 11,15ff im Rahmen von V. 12–25), oder für den sie doch wenigstens Reinigung fordern (Lk 19,45f mit 47f). Zwar reden die Synopt. meist vom ἱερόν *[hieron], Heiligtum,* doch an einigen bes. at. geprägten Stellen auch vom ναός *[naos], Gotteshaus:* bei Mk spielt eine bes. Rolle ein angebliches Jesuswort, das im Munde Jesu nur von Joh überliefert wird (Joh 2,18ff) und auf Hos 6,1f zurückgeht (Mt, nicht aber Lk hat es von ihm übernommen). Mk 14,58 wird es als falsches Zeugnis gegen Jesus verwendet, um im Prozeß an seiner angeblichen Mißachtung des Tempels, den man als Ausdruck der Gegenwart und Heiligkeit Gottes sah, seine antigöttliche Einstellung zu zeigen; Mk 15,29 aber erweist es, von Spöttern unter dem Kreuz aufgegriffen, seinen geheimen Sinn: es geht nicht um die Rettung des leiblichen Lebens Jesu, sondern um Gottes Neuschöpfung, vor der das Alte vergehen muß, um → Tod und → Auferstehung. Dementsprechend wendet sich Mt in seiner Pharisäerpolemik bes. gegen das jüd. Schwören beim Tempel (23,16ff): nicht Kasuistik, sondern Treue und Gehorsam erwartet Gott.

b) Lukas hat dies alles in einen heilsgeschichtlichen Rahmen gespannt: die Zeit vor Jesus war auch eine Zeit des priesterlichen Tempeldienstes, wie sie Lk 1 noch einmal exemplarisch in der Zachariasgeschichte beschreibt. Zwar geht dann Jesus auch oft in den Tempel (vgl. Lk 2 bis Lk 21), doch um zu lehren; dh, daß er sich in den allen Israeliten zugänglichen Vorhöfen aufhielt, — wie dann anfänglich auch die junge christl. Gemeinde. Daher redet Lk hier nie von ναός *[naos]*, sondern von ἱερόν *[hieron], Heiligtum* allg. (wie Apg 3,1ff u. ö.). Jesus lehrt ja ebenso in der Synagoge (Lk 4,16ff). Das setzt sich in der Apg fort, indem die Apostel ihre Predigt (auch außerhalb Palästinas) stets in der Synagoge beginnen, also am Versammlungsort der Juden. Nur zweimal taucht noch der Begriff ναός *[naos]* auf (Apg 17,24 und 19,24), beidemal in Polemik gegen heidnischen Tempelkult (vgl. Apg 2–5). *W. v. Meding*

Lit.: GSchrenk, Art. τὸ ἱερόν, ThWb III, 1938, 230ff – OMichel, Art. ναός, ThWb IV, 1942, 884ff – GvRad, »Gerechtigkeit« und »Leben« in der Kultsprache der Psalmen, in: Festschr. ABertholet, 1950, 418ff (= Ges. Stud. z. AT, ThB 8, 1965², 225ff) – CWestermann, Art. Tempel, EKL III, 1959

(1962²), 1324ff – KGalling, Art. Tempel, RGG VI, 1962³, 681ff – GBillerbeck, Ein Tempelgottesdienst in Jesu Tagen, ZNW 55, 1964, 2ff – ders., Ein Synagogengottesdienst in Jesu Tagen, ebd., 143ff – KBaltzer, The Meaning of the Temple in the Lukan Writings, HThR 58, 1965, 263ff – REClements, God and Temple, 1965 – BGärtner, The Temple and the Community in Qumran and the New Testament, 1965 – ELohse, Tempel und Synagoge, in: Kontexte, Bd. 3, hrsg. v. HJSchultz, 1966, 66ff – NWalter, Tempelzerstörung und synoptische Apokalypse, ZNW 57, 1966, 38ff – HBardtke, Der Tempel von Jerusalem, ThLZ 97, 1972, 801ff – JCCoppens, The Spiritual Temple in the Pauline Letters, StEv 6, 1973, 53ff.

Tiefe → **Höhe**

Tier

θηρίον

θηρίον *[thærion]* Tier

I θηρίον *[thærion]* (Diminutivform zu θήρ *[thær]*, lat. *ferus*) bezeichnet das *wilde* bzw. *wildlebende Tier*, gelegentlich auch das *Weidetier* oder sogar allg. das *Tier*. Es wird schon früh (seit Plato) abwertend auf Menschen »tierischer« Art übertragen in der Bedeutung das *Biest*, das *Ungeheuer*, so zB auf Nero als Raubtier, »das alles frißt«.

II Im AT übersetzt θηρίον *[thærion]* das hebr. *chajjah* in der Bedeutung »das frei lebende, meist große gefährliche Tier« (Köhler-Lex. 293), das der Mensch nicht gezähmt und sich dienstbar gemacht hat (vgl. die Einteilung des Tierreiches in verschiedene Gattungen, Gen 1,24f; Ps 148,10; Hos 4,3). Das θηρίον *[thærion]* ist der Feind des Menschen (Gen 3,14f; 9,2.5; 37,20). In göttlichen Gerichtsansagen werden Tierschäden neben anderen Plagen aufgezählt (Lev 26,22; Dtn 32,24; Jer 12,9; 15,3; Ez 5,17; 14,21). Das Gefressenwerden der Menschenleichen durch Tiere gilt als besondere Schande und Erweis der Gottverlassenheit (Gen 40,19; 2Sam 21,10). Erst die kommende Heilszeit stellt die paradiesische Eintracht zwischen Mensch und Tier wieder her (Lev 26,6; Jes 35,9; Ez 34,25; Hos 2,20).

In Dan 7 bezeichnet θηρίον *[thærion]* Weltmächte als tierartige Gebilde überirdischer Art. Sie entsteigen der Dimension des gottfeindlichen Chaos (»Meer«; → Wasser) und stellen die menschenfeindliche Art der politischen Mächte dar, mit denen das jüd. Volk durch Jahrhunderte hindurch zu tun gehabt hat. Das Kommen des Menschensohnes macht ihnen ein Ende. Dan 4,13; 5,21 wird Nebukadnezars Fall als Sturz aus der Höhe menschlichen Hochmutes in die Tiefe eines tierischen Lebens beschrieben.

III 1) Das NT knüpft an das AT an: θηρίον *[thærion]* steht in Tierlisten (Apg 11,6; Jak 3,7), bei der Aufzählung von Plagen (Offb 6,8) und zur Bezeichnung des kretischen Volkscharakters (Tit 1,12). In Mk 1,13 unterstreichen die wilden Tiere die menschliche Verlassenheit und das Grauen der Wüste; vielleicht sollen sie auch die messianische Rückkehr der Paradieszeit mit ihrem Frieden zwischen Mensch und Tier andeuten.

2) 38 von den 45 nt. Belegen des Wortes finden sich in der Offenbarung, und zwar bes. in den Kap. 6–19. Zwei Tiere bilden hier als widergöttliche Mächte zusammen mit dem »Drachen« die »satanische Dreieinigkeit« (16,13). Das erste (11,7) vereinigt Wesensmerkmale aller vier Tiere aus Dan 7, hier grausam gesteigert: Es stammt aus dem Chaos (11,7; 13,1), ist bevollmächtigt von dem »Drachen« (13,2.4), hat raubtierartige Eigenschaften (11,7) und setzt seinen totalitären Machtanspruch mit blutiger Gewalt durch (13,7f.15). Als → Antichrist karikiert das tierische Ungeheuer das »Lamm« (Wunde 13,3.14 = 5,6; Hörner 13,1 = 5,6; Weltherrschaft 13,2 = 5,5; Anbetung 13,4 = 5,8ff) und äfft den Gottestitel nach (17,8.11 = 1,4). Das »andere« Tier (13,11), sonst Pseudoprophet genannt (16,13; 19,20; 20,10), fördert propagandistisch die Pläne des ersten Tieres durch Wundertaten (13,13), Errichten eines *Abbildes* (εἰκών *[eikōn]* 13,14) und Erteilen eines *Malzeichens* (χάραγμα *[charagma]* 13,16f). Dem äußeren Anschein nach ein Lamm, redet es wie ein Drache (13,11; vgl. Mt 7,15).

Der endgültige Sieg über diese »tierischen Mächte« wird Christus und seiner Gemeinde gehören (15,2; 19,19f). Der Gehalt der Bildaussage dürfte seiner Intention nach nicht nur

die konkrete historische Situation meinen, sondern andeuten wollen, daß jede Generation von ihnen »gleichzeitig« bedroht ist. *W. Bauder*

Lit.: WFoerster, Art. θηρίον, ThWb III, 1938, 133ff – HWohlstein, Zur Tier-Dämonologie der Bibel, ZDMG 84, 1963/64, 483ff – EFascher, Jesus und die Tiere, ThLZ 90, 1965, 561ff.

Tod

Für den Tod und das Sterben, die den Menschen an die Unverfügbarkeit allen Lebens erinnern, findet sich auch im NT wie in der Antike eine Vielzahl von Wörtern. Neben den mit θάνατος *[thanatos]* zusammenhängenden Vokabeln, die den Übergang vom Leben in den Zustand des Tot-Seins (auch noch dieses selbst) bezeichnen, sind schon in früher Zeit, namentlich aber seit der Zeitwende um Jesus Christus, auch die urspr. ganz anders bestimmten Vokabeln für den Schlaf, ὕπνος *[hypnos]*, καθεύδω *[katheudō]* und κοιμάομαι *[koimaomai]* zur Umschreibung des Sterbens bzw. des Todes gebraucht worden. Das Leblose, sei es Leichnam oder unbelebte Materie, ist νεκρός *[nekros]*, *tot;* während τελευτάω *[teleutaō]* das Sterben als auf natürlichem Wege eintretende Vollendung oder Beendigung des Lebens bezeichnet, steht ἀποκτείνω *[apokteinō]* für das gewaltsame Auslöschen des Lebens. Namentlich die Wörter der θάνατος *[thanatos]*-Gruppe und νεκρός *[nekros]* haben im NT eine theol. qualifizierte Nuancierung erfahren. Vgl. → Schwachheit.

ἀποκτείνω *[apokteinō]* töten · τελευτάω *[teleutaō]* vollenden, sterben | ἀποκτείνω

I 1) Das von κτείνω *[kteinō]*, *töten*, gebildete Verbum ἀποκτείνω *[apokteinō]*, seit Hom. belegt, drückt jede Art von gewaltsamer Beendigung des (fremden, erst später auch des eigenen) Lebens aus, kann also *töten* bzw. *töten lassen*, *morden* und *hinrichten* heißen.

2) τελευτάω *[teleutaō]*, von τέλος *[telos]*, → *Ziel, Ende* abgeleitet und seit Hom. belegt, bedeutet urspr. ganz allg. *zu Ende bringen* (zB eine Arbeit), *vollenden*, intrans. *zu Ende, in Erfüllung gehen* (zB Träume), dann auch *sterben, ums Leben kommen.*

II 1) ἀποκτείνω *[apokteinō]*, *töten*, in LXX über 150mal belegt, ist dort hauptsächlich für die hebr. Stämme *hārag*, *töten*, und *mūth*, *sterben* (bes. hif.: *sterben lassen*) eingetreten; es kann den Totschlag (Gen 4,8 Kains), die Strafexekution (Ex 32,27), die Vollstreckung des Banns im Krieg Jahwes (Num 31,7ff; 1Sam 15,3) bezeichnen, findet sich aber auch in prophetischen Gerichtsvisionen (Am 4,10; 9,1; Ez 23,10).

2) Etwa 70mal ist für das hebr. *mūth*, *sterben*, in der LXX τελευτάω *[teleutaō]* eingetreten, und zwar fast ausschließlich in der Bedeutung *ableben, das Leben beenden.* Es macht dabei keinen Unterschied, ob es sich um natürliches Sterben (zB Ex 1,6; Jos 1,2) oder gewaltsamen Tod handelt (θανάτῳ τελευτήσει *[thanatō teleutæsei]*, *er wird [soll] des Todes sterben* Ex 19,12; 21,16f; Am 9,10).

III 1) ἀποκτείνω *[apokteinō]*, *töten*, findet sich im NT 74mal, und zwar vor allem in den 4 Evgg. und der Offb (15 Stellen); nur 5 Stellen entfallen auf die (paulinische) Brieflit. Das Verbum meint an diesen Stellen fast immer die gewalttätige Tötung der Boten Gottes, ob solche nun direkt (Mt 14,5 Herodes gegen Johannes; vgl. Mk 6,19), in gleichnishafter Form (Mk 12,5ff parr von den Arbeitern im Weinberg; vgl. Mt 23,37 par) oder in der synopt. apok. Rede (Mt 24,9) als Weissagung in bezug auf die Jünger ausgesagt wird. Zentral

dürfte das Vorkommen in den drei synopt. »Leidensankündigungen« (Mk 8,31; 9,31; 10,34 mit Par.) sein. Der → Zeuge, der getötet werden soll, auf den sich die Anschläge konzentrieren, ist der → Sohn (vgl. 1Thess 2,15). Bes. bei Joh ist ἀποκτείνω *[apoktęinō]* fast immer mit ζητέω *[zætęō]*, *versuchen*, oder βουλεύομαι *[bouleụomai]*, *planen*, kombiniert (zB 7,1.19ff; 11,53). In der Reichweite solcher Drohung (vgl. Apg 21,31; 23,12–14) aber stehen auch die Jünger, wie es dann bes. die Offb andeutet (6,11; vgl. auch 11,7, wo das Tier die beiden Zeugen tötet), in der im übrigen das Verb vor allem die Vollstreckung des göttlichen Gerichtes (durch die 4 Reiter Offb 6,8; vgl. 9,15–18; 19,21) signalisiert. In einer späteren Deutung des Kreuzesgeschehens heißt es Eph 2,16, daß Jesus durch sein Sterben die Feindschaft getötet habe, womit die Versöhnung interpretiert werden soll. In übertragenem Sinne hat Paulus das Wort 2mal gebraucht; Röm 7,11 tötet die – hier als Macht verstandene – → Sünde (ἁμαρτία *[hamartia]*) durch das → *Gebot* (ἐντολή *[entolæ]*) den Menschen, dh sie drängt ihn in einen ihn um seine Stellung vor Gott betrügenden, todbringenden Konflikt; bringt hier also in Wirklichkeit das Gesetz den Tod, so ist dies auch 2Kor 3,6 gemeint, wo dafür γράμμα *[grạmma]*, *Buchstabe*, steht, – im Gegensatz zum lebenschaffenden Geist.

2) τελευτάω *[teleutạō]* ist im NT nur 11mal belegt, davon Mt 15,4; Mk 7,10; 9,48 in at. Zitaten. Auffällig ist allerdings, daß das Verbum Mt 9,18 (im Aor.) und Joh 11,39 (Part. Perf.) in bezug auf Verstorbene gebraucht wird, deren Auferweckung durch Jesus anschließend berichtet wird: Hier scheinen die Evangelisten damit den tatsächlichen Tod des Mädchens und des Lazarus hervorheben zu wollen; dazu bildet die Verwendung von καθεύδω *[kathęudō]* bzw. κοιμάομαι *[koimạomai]* (s. dort) im gleichen Zusammenhang keinen Widerspruch. – Daneben steht das Verbum Mt 2,19 für den Tod des Herodes, Mt 22,25 im Gleichnis für das Sterben der Brüder, Apg 2,29; 7,15 und Hebr 11,22 in historischen Reflexionen für den Tod von David, Jakob und Joseph. Vorherrschend ist im NT jedenfalls eindeutig ἀποθνῄσκω *[apothnæskō]* (s. u. → θάνατος). *L. Coenen*

θάνατος

θάνατος *[thạnatos]* Tod · θανατόω *[thanatọō]* töten · ἀθανασία *[athanasịa]* Unsterblichkeit · θνῄσκω *[thnæskō]* sterben · ἀποθνῄσκω *[apothnæskō]* sterben · συναποθνῄσκω *[synapothnæskō]* mit jemand zusammen sterben · θνητός *[thnætọs]* sterblich

I θάνατος *[thanatos]* (seit Hom.) bezeichnet das *Sterben* bzw. den Zustand des *Tot-Seins*, wird aber auch von der *Todesgefahr* und der Todesart (*Todesstrafe*) gebraucht. Dementsprechend bedeutet θανατόω *[thanatọō]* *jemand den Tod zufügen*, ihn *umbringen* oder ihn *in Todesgefahr führen*. Das dem Tode ausgelieferte Lebewesen gilt bereits bei Hom. als θνητός *[thnætọs]*, *sterblich*, insonderheit die Menschen als οἱ θνητοί *[hoi thnætọi]*, *die Sterblichen*, und zwar im Unterschied zu den Göttern, denen ἀθανασία *[athanasia]*, *Unsterblichkeit*, eignet. Nur einzelne Menschen werden als Heroen in den Kreis der unsterblichen Götter aufgenommen.

θνῄσκω *[thnæskō]*, *sterben*, und ἀποθνῄσκω *[apothnæskō]*, *versterben* (beide seit Hom.), bezeichnen den Akt, in dem der Tod erlitten wird. Sofern man gemeinsam mit anderen stirbt, begegnet das Kompos. συναποθνῄσκω *[synapothnæskō]*, *mit jemand zusammen sterben* (seit Hdt.; zB für die indische Sitte der Witwenverbrennung).

In der hell. Zeit werden die Begriffe θάνατος *[thạnatos]*, θανατόω *[thanatọō]*, θνῄσκω *[thnæskō]* und ἀποθνῄσκω *[apothnæskō]* auch übertragen vom geistigen bzw. geistlichen Tod gebraucht.

1) Für den Griechen bedeutet der Tod das Ende der Lebendigkeit, den Abschluß der Lebenszeit, die Vernichtung des Daseins, auch wenn die Schattenseele (→ Seele) in das Totenreich aufgenommen wird (Hom. Od. 11,204–222). Der Tod ist allgemeines Menschenschicksal, dessen negative Seite vereinzelt sichtbar gemacht wird, indem der Tod als Dämon oder Unterweltsungeheuer personifiziert erscheint (Eur. Alc. 28ff). Da der Schöpfungsglaube fehlt, gibt es keine Frage nach dem »Warum« des Todes, dem alle Menschen von Natur ebenso unterworfen sind, wie den deswegen beneideten Göttern die Unsterblichkeit natürlicherweise zukommt. Die Klage über das Todesgeschick der Menschen wird häufig laut (Hom. Od. 11,488). Die normale Folgerung aus der Einsicht in die Unabwendbarkeit des Todes besteht in der Aufforderung, das → Leben (Art. ζωή) auszuko-

sten. Die von Paulus in 1Kor 15,32 zitierte Sentenz: »Wir wollen essen und trinken, denn morgen müssen wir sterben«, entspricht oftmals formuliertem griech.-röm. Empfinden (Eur. Alc. 782ff). Wo in röm. Speisesälen der Kaiserzeit ein Skelett mit der Unterschrift »Erkenne dich selbst« abgebildet wird, ergeht die Aufforderung, die genüßlichen Freuden des Augenblicks nicht zu versäumen. Wem das Alter die Freuden des Lebens vergällt, der sollte am besten gleich sterben (Eur. Hik. 1104ff). Die antiken Nekropolen liegen an den Ausfallstraßen der Städte und sollen den Verstorbenen die Nähe des einzigen Lebens vermitteln, das es gibt: des Lebens der noch nicht Verstorbenen. Ein sanfter Tod nach langem Leben gilt als hohes Gut (Hom. Od. 11,134ff), doch tröstet man sich auch mit der Einsicht, daß der Tod von den Nichtigkeiten des Lebens befreit (Eur. Tro. 635ff).

2) Doch wird auch der Tod selbst zum Problem und in seiner Schrecklichkeit reflektiert. Eine Überwindung des Todes wird angestrebt: Nicht selten findet sich die allerorten verbreitete Erwägung, der Mensch lebe in seinen Kindern weiter (Mimn. Frg. 2,13ff). Grabinschriften und große Grabmonumente halten die Erinnerung an den Verstorbenen wach, rühmen seine Taten vor der Nachwelt und machen so den Tod erträglich.

Vor allem aber versucht der Grieche, den Tod in das Leben hineinzunehmen, indem er ihn nicht als Schicksal, sondern als Tat, als menschliche Leistung versteht. Es geht ihm darum, rühmlich zu sterben, sei es in tapferem Kampf, sei es in furchtlosem Tod (Eur. Her. 533f). Ein Tod, der in solcher Weise als Leistung des Lebens verwirklicht wird, gilt als schöner Tod, der den Nachruhm des Verstorbenen unter den Lebenden sichert, zumal wenn er der Polis (→ Volk) zugute kam (Eur. Her. 621ff).

a) Für Plato besteht das wahre Leben darin, daß der Mensch sich dem Zwang der bloß natürlichen Verhältnisse entzieht und nicht genießend, sondern tugendhaft lebt. Dann verliert auch der Tod seine Schrecken. Denn warum sollte ich den Tod fürchten, dessen Wesen ich nicht durchschaue, statt daß ich die mir bekannten Ungerechtigkeiten des Lebens scheue? Die Gelassenheit, mit der solche philosophische Einsicht dem Tode begegnet, macht gleichfalls das Sterben zur menschlichen Tat (Phaed. 80e), zumal oft der Tod noch die Gelegenheit bietet, die Tugend direkt zu bewähren, wenn man ihm nämlich – zB in der Schlacht – nur um den Preis der Schlechtigkeit entgehen könnte (Ap. 38e–39b).

b) Ähnlich steht es bei den Stoikern, für die der Tod seinen Schrecken verliert, wenn man sich seine natürliche Unabänderlichkeit bewußt macht und sich deshalb selbst als Sterbenden bejaht. Der Stoiker steht damit dem Tode bzw. sich selbst als dem Sterbenden frei gegenüber; er bedarf keiner Befreiung von der Macht des Todes. Wer sich an den Tod und die Furcht vor ihm verliert, ist der eigentlich Tote (Epikt. Diss. I,9,19). Auch solche stete freie Bereitschaft zum gelassenen Sterben nach tugendhaftem Leben macht den Tod zu einer menschlichen Tat (Sen. Ep. 93; 101,15), die auch durch einen Selbstmord bewußt geleistet werden kann. »Wo man aufhört, ist einerlei. Höre auf, wo du willst. Nur gut muß der Schluß sein« (ebd. 77,20).

3a) Neben diesen Verhaltensweisen und sich stellenweise mit ihnen verbindend findet sich der Glaube an die Unsterblichkeit der → Seele. Er entstammt den dunklen Quellen »orphisch«-pythagoreischer Mystik und wird zum ersten Mal bei Plato als Komplement zu seiner sittlichen Personvorstellung ausführlich philosophisch diskutiert und begründet: mit dem Tode löst sich die Seele vom → Leib, das Unsterbliche vom Sterblichen, der leidenslose vom leidenden Teil des Menschen (Phaed. 80c ff). Da das Leben des Philosophen ganz dem Ziel reiner Vernunfterkenntnis dient, kann der Weise den Tod, der ihn von dem vernunftlosen Leib befreit, nur als erstrebenswertes Ziel begrüßen (Phaed. 114a ff).

Derartige Unsterblichkeitsvorstellungen breiten sich in der Zeit des Hellenismus aus, ohne den Volksglauben ganz zu bestimmen.

b) Dabei lehnt die Stoa im allgemeinen die persönliche Unsterblichkeit ab; die Einzelseele taucht in die göttliche Allseele ein, die den Kosmos (→ Welt) durchwaltet.

c) In den aus dem Orient eindringenden Mysterien-Kulten wird der von Natur sterbliche Mensch durch Weihen und Riten vergottet, indem er Anteil an den Lebenskräften des jeweiligen Kultgottes erhält.

d) Die Gnosis (→ Erkenntnis, Art. γινώσκω) potenziert den milden anthropologischen Leib-Seele-Dualismus Platos zu einem schroff antithetischen kosmischen Dualismus. Der Kosmos gilt ihr als teuflisch, der Leib als Teil des Kosmos. Die Seele stammt dagegen aus einer unkosmischen → Licht- und Lebenswelt und wurde in den Kerker des Leibes gefesselt. Der wahre Tod ist das Leben im Leib; die Befreiung vom Leib bedeutet dagegen die Überwindung des Todes.

e) Im Neuplatonismus verbinden sich platonische Gedanken und gnostische Mythologumena zu einem spekulativen System, in dem die Seelenwanderung und die fortschreitende Läuterung und Erhebung der Seele über die Sinnenwelt eine bedeutende Rolle spielen.

Alle Begriffe der Wortgruppe begegnen auch in LXX, ἀθανασία *[athanasia]*, *Unsterblichkeit*, allerdings nur in hell. beeinflußten Spätschriften (Weish; 4Makk). Die Verwendungsart der Wörter un- II

terscheidet sich nicht wesentlich vom Gebrauch in der originalen griech. Lit. Das hebr. Äquivalent für die einzelnen Begriffe ist mit wenigen Ausnahmen *māwæt, Tod,* bzw. *müth, sterben, töten.*

1a) Auch im at. Denken bedeutet der Tod das definitive Ende des Menschen (2Sam 12,15ff). »Wir sind wie Wasser, das auf die Erde gegossen wird, das man nicht wieder zurücknehmen kann« (2Sam 14,14). Der Mensch, von der Erde genommen, wird wieder zu Staub (Gen 3,19). Der in die Scheol (→ Hölle, Art. ᾅδης) abgestiegenen Schattenseele kommt keine Lebendigkeit zu, wie sich bes. daran zeigt, daß der Tod die vielbeklagte Scheidung von Jahwe, dem Ursprung des Lebens, bringt (Ps 6,6; 30[29],10; 88[87],6.11ff; Jes 38,11). Dem Menschen bleibt nur übrig, das allgemeine Todeslos hinzunehmen (Gen 3,19; Sir 14,18ff; 41,5ff). Läßt Gott ihn alt und lebenssatt sterben, so daß er das dem Menschen mögliche Lebensziel erreicht, darf er dankbar und zufrieden sein (Ps 91[90],16; Gen 15,15). Das schließt nicht aus, daß er die Vergänglichkeit und den schnellen Ablauf des Lebens beklagt (Ps 90[89]). Wo Krankheit und Not das Leben vergällen, kann der Beter von Stricken des Todes und vom Abstieg in die Hölle sprechen (Ps 116[114],3.8), so daß der Tod in das Leben hineinragt. Aber nicht der Tod als solcher kann Gegenstand der Furcht sein, sondern nur ein böser, früher Tod, in dem sich verbreiteter Ansicht nach die → Strafe Gottes für menschliche → Schuld zeigt; denn Gott straft einzelne mit dem Tode, um die Gemeinschaft seines Volkes von Missetätern zu reinigen, wie auch diese Gemeinschaft selbst über einzelne die Todesstrafe verhängt, um das → Gericht vom ganzen Volk abzuwenden (Dtn 13).

b) Der Tod als solcher aber stellt keine göttliche Strafe dar, denn die Schöpfung intendierte keine Unsterblichkeit des Menschen. Adam wurde der eigene früh e Tod als Strafe für eine konkrete Übertretung angedroht; nach dem eingetretenen Schuldfall wurde er nur mit Verbannung aus dem Garten Eden bestraft. Auch Ps 90, der im Rückgriff auf die Sündenfallgeschichte den Zusammenhang von → Sünde und Tod reflektiert, läßt nicht den Tod überhaupt, sondern die Flüchtigkeit des Lebens in der menschlichen Sünde (vgl. auch Ps 51; 14,3) begründet sein. Ist somit die Universalität von Schuld und Tod angesprochen (ausgenommen sind nur die »Entrückten«), so ist doch von einem Erbtod als Folge der Sünde und des Todes Adams im AT ebensowenig die Rede wie von einer Erbsünde. Da das Gottesverhältnis primär nicht zwischen Gott und dem einzelnen, sondern zwischen Gott und dem Volk (→ Bund; → Israel) besteht, bedeutet der Tod keine Anfechtung des Glaubens, und die Frage nach dem »Warum« des Todes überhaupt wird nicht gestellt.

c) Da ferner der einzelne sein Leben nur als Glied des Volkes Jahwes erhält und führen kann, kommt auch der Gedanke nicht auf, den Tod als heroische Tat verstehen und vollziehen zu können. Auch dort, wo der einzelne die Last des Lebens individuell sehr stark empfindet, bleibt die Versuchung des Selbstmordes aus Lebensverneinung oder um eines »guten« Todes willen ausgeschlossen. Wenn Saul sich nach dem Tod seiner Söhne und nach verlorener Schlacht tötet, um nicht in die Hände der Philister zu fallen, liegt jeder Gedanke an ein heroisches Ende fern (1Sam 31; vgl. Ahithophel 2Sam 17,23).

d) Nur vereinzelt gilt Jahwe auch als Beherrscher der *Scheol* (Ps 139[138],8). Ihm kann man sich auch angesichts des Todes in totalem Vertrauen zuwenden (Ps 73[72],23ff; Hi 19,25; an solche Stellen konnte die spätere Auferstehungshoffnung anknüpfen).

2a) Nachdem seit dem Exil das Verständnis des → Volkes und Bundes Jahwes sich wandelte (das Bekenntnis zur Tora wird zentral) und in gewissem Sinne von einer Individualisierung des Gottesverhältnisses gesprochen werden kann (Jer 31,29ff; Ez 18,2), wird für den Israeliten in den letzten vorchristl. Jh.en der Tod zu einem schweren Problem. Man empfindet ihn als unangemessenes Geschick und sucht seine Ursache in der Sünde des Menschen; nicht mehr nur der frühe Tod, sondern der Tod überhaupt gilt als Sündenstrafe. Die nach Meinung mancher Forscher in der jahwistischen Überlieferung der Fall-Erzählung Gen 2 und 3 bereits erkennbare Linie wird verstärkt ausgezogen: Mit Adams Sünde kam der Tod allererst in die Welt: »Du legtest ihm (Adam) ein einziges Gebot von dir auf; er aber übertrat es. Alsbald verordnetest du den Tod über ihn wie über seine Nachkommen« (4Esr 3,7). »Von einer Frau stammt der Anfang der Sünde her, und um ihretwillen sterben wir alle« (Sir 25,24). Dabei gehen die Meinungen auseinander, ob es sündlose Menschen gab oder gibt, die nur wegen des durch Adam verursachten Sündenverhängnisses sterben müssen, oder ob alle Menschen den Tod wegen ihrer eigenen Sünden auf sich ziehen (vgl. zB ApkBar [syr] 54,19: »Adam ist einzig und allein für sich selbst die Veranlassung; wir alle aber sind ein jeder für sich selbst zum Adam geworden«. Weiteres Material bei St.-B. I,815f; III,227ff).

b) Gilt der Tod nicht als natürliches, sondern als geschichtliches Verhängnis, dann eröffnet sich die Möglichkeit, über die Überwindung der Sünde und damit des Todes durch Gott zu reflektieren. So findet sich in der jüd. Apokalyptik die Vorstellung vom Gottesreich am Ende der Zeit, in dem die Sünde besiegt und dem Tode die Herrschaft genommen ist. Die zuerst in Jes 26,19 und Dan 12,2 begegnende, mit Hilfe von Vorstellungen des Parsismus formulierte Auferstehungshoffnung ermöglicht darüber hinaus den Glauben, daß auch für die früheren Geschlechter der Tod durch einen göttlichen Akt der Neuschöpfung überwunden wird. Die Gerechten werden in das ewige Leben eingehen, die Ungerechten in den ewigen Tod (4Esr 7,31ff). Der Auferstehungsglaube (→

Auferstehung, Art. ἀνάστασις II) bleibt freilich umstritten; die Pharisäer verfechten ihn gegen die Sadduzäer. Unterschiedliche Meinungen gibt es auch über die Frage, ob nur die Israeliten oder auch die Völker, ob nur die Gerechten oder auch die Ungerechten – diese zum Gericht – auferstehen werden.

c) Wenn neben solchen Auferstehungsvorstellungen das altjüd. Todesverständnis festgehalten wird, kann es pessimistische Züge gewinnen: »Das Geschick der Menschen ist das Geschick des Viehs, ein Geschick trifft sie beide; der eine stirbt wie der andere. Sie haben alle denselben Lebensodem, und einen Vorzug des Menschen vor dem Vieh gibt es nicht . . . Alles ist aus dem Staub geworden, und alles kehrt zum Staub zurück« (Pred 3,19f).

d) Auch wird vom Tod in zunehmendem Maße übertragen gesprochen. Schon in Dtn 30,15 heißt es im Blick auf die Gebote und Rechte Jahwes: »Siehe, ich habe dir heute vorgelegt das Leben und das Gute, den Tod und das Böse« (vgl. Jer 21,8). Der Tod tritt ein, wo immer sich Israel oder – seit Ez – der Israelit von Gott lossagt (Ez 18,21ff.31f). Hier ist also als Tod der Abbruch der Gottesgemeinschaft, die Teilhabe an ihr aber als → Leben verstanden.

3) Im Zusammenhang mit dem geistigen Umsetzungsprozeß der hell. Zeit und der stärkeren Hervorhebung anthropologisch bestimmter Kategorien dringen auch in das Judentum mehr oder weniger stark dualistisch geprägte Gedanken ein.

a) So gilt die → Seele als unsterblich (Weish 3,4; 4,1; 15,3). Sie erwartet in himmlischen Kammern die Auferstehung (äthHen 102ff; 4Esr 7,88ff), sofern nicht die Auferstehungsvorstellung ganz preisgegeben und angenommen wird, daß unmittelbar nach dem Tode das ewige leiblose Leben beginnt (4Makk 16,13; 17,12).

b) Auf griech. Einfluß ist auch zurückzuführen, daß der jüd. Märtyrer seinen Tod als Tat verstehen lernt, so daß das Sterben der Märtyrer als ruhmvoll (4Makk 10,1) und tugendhaft (2Makk 6,31) verherrlicht werden kann.

c) Philo nennt (Leg. All. I,107) den Körper einen »schlechten und toten Gesellen« der Seele und kann den leiblichen Tod, der die Seele vom Leibe scheidet, als einen Akt der Befreiung begrüßen. Er kennt einen doppelten innerweltlichen Tod und schließt sich griech. Gedanken an, wenn er den natürlichen Tod bagatellisiert und den wahren Tod dort findet, wo der Körper die Seele beherrscht und sie unter Leidenschaften und Schlechtigkeiten aller Art begräbt (Leg. All. I,105ff).

d) Josephus läßt den jüd. Feldherrn Eleazar die geläufigen hell. Argumente vortragen, als dieser die Juden in der Festung Masada bestimmen will, den Tod der Übergabe in die röm. Hände vorzuziehen: Kann man nicht mehr ehrenvoll leben, soll man tapfer sterben (Bell. 7,341); die Wahl eines solchen schönen und freien Todes (Bell. 7,325f) hinterläßt die Bewunderung für solche Kühnheit (Bell. 7,388); wer im Kampf für die Freiheit fällt, ist glücklich zu preisen (Bell. 7,372); überdies schenkt der Tod den Seelen Freiheit von dem Übel der sterblichen Körper – die an den Körper gefesselten Seelen sind in Wahrheit tot – und führt sie in die heimatlichen Gefilde (Bell. 7,341ff); denn die Seele besitzt Unsterblichkeit (Bell. 7,340).

III Im NT begegnet θάνατος *(thanatos), Tod,* etwa 120mal, und zwar in den Evgg. meist vom Tod Jesu, bei Paulus meist vom menschlichen Tod. θανατόω *(thanatoō), töten,* findet sich 11mal in verschiedenen nt. Schriften; θνητός *(thnætos), sterblich,* 6mal nur bei Paulus. ἀποθνῄσκω *(apothnæskō), sterben,* wird (neben 6mal θνῄσκω *(thnæskō)*) im NT 113mal verwandt, für Jesu Sterben selten bei den Synopt., häufig dagegen bei Paulus, und zwar auf Grund der vorpaulinischen Bekenntnisformel: Christus ist für unsere Sünden gestorben (1Kor 15,3; Röm 5,8). συναποθνῄσκω *(synapothnæskō), mit jemandem zusammen sterben,* begegnet in Mk 14,31; 2Kor 7,3 und 2Tim 2,11 (nur an der letzten Stelle in christologischem Bezug). ἀθανασία *(athanasia), Unsterblichkeit,* findet sich 3mal: 1Kor 15,53f wird in apok. Kontext vom Anziehen der Unsterblichkeit gesprochen; 1Tim 6,16 heißt Gott der, dem allein Unsterblichkeit zukommt.

1) Das nt. Verständnis vom Tod steht in unmittelbarer Kontinuität mit dem at.-jüd., wobei freilich die hell. Einflüsse des Spätjudentums kaum wirksam werden. Es kann als im wesentlichen einheitlich angesehen werden. Wo immer der Terminus θνητός *(thnætos), sterblich,* begegnet, wird die Sterblichkeit des Menschen als selbstverständliche Tatsache festgestellt. Der Mensch lebt im Schatten des Todes (Mt 4,16 = Jes 9,1 LXX). Gott, der Ursprung alles Lebens, ist der einzige, dem Unsterblichkeit zukommt (1Tim 6,16), während der Mensch zeit seines Lebens in Todesfurcht leben muß (Hebr 2,15). Der Tod wird wie im Spätjudentum stets als Tod des einzelnen gesehen, und die Möglichkeit, den Tod

durch das fortdauernde Leben einer Volksgemeinschaft zu relativieren, liegt nt. Denken fern.

a) Angesichts dieses Sachverhaltes muß die Frage nach der Ursache des Todes Bedeutung gewinnen. Die Antwort auf diese Frage faßt Paulus prägnant in dem Satz zusammen: »Der Tod ist die Bezahlung für die Sünde« (Röm 6,23). Auf Grund dieser Anschauung kann der Teufel (→ Satan) als derjenige gelten, der sich im Besitz der Macht über den Tod befindet (Hebr 2,14), wenn es natürlich auch Gott selbst ist, der Leib und Leben in die Hölle verdammt (Mt 10,28; Offb 2,23). Die Frage nach der Ursache des Todes wird im NT freilich nicht als spekulative Frage gestellt; erst recht zeigt es sich am Tode nicht als an einem naturwissenschaftlichen Problem interessiert. Die Frage muß von ihrer Antwort her verstanden werden. Dann ergibt sich, daß Paulus den Tod nicht als biologisches Phänomen reflektiert, sondern als theol., und zwar derart, daß in der Allgemeinheit des Todes die allgemeine Schuldverfallenheit und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen sichtbar wird. Wo der Mensch sich von Gott lossagt, »der die Toten lebendig macht und das Nicht-Seiende ins Sein ruft« (Röm 4,17), da verläßt er die Wurzel seines Lebens und verfällt dem Tode. Das Phänomen des Todes deckt in solcher Deutung den objektiven Zustand der Menschen inmitten ihres Lebens auf: weil sie aus dem Geschaffenen, dem Natürlichen und Verfügbaren leben, haben sie sich von dem Grund des wahren Lebens gelöst und sich so der Nichtigkeit preisgegeben. Im »Vorlaufen« zum Tode kann der Mensch der Grundverfassung seines Lebens ansichtig werden: er lebt schuldhaft im Tod. Der Tod ist also die Macht des Lebens und insofern eine gegenwärtige Wirklichkeit. »Geistlicher« Tod und »physischer« Tod konstituieren, untrennbar voneinander, die Wirklichkeit des sündlichen Lebens. Darum ruft der Sünder: »Wer wird mich erlösen aus diesem Todesdasein?« (Röm 7,24). Dementsprechend nennt der Vater seinen verlorenen Sohn tot (→ νεκρός *(nekros)*: Lk 15,24.32), und auch im JohEv. sind Tod und Leben gegenwärtige Wirklichkeiten des Daseins, je nachdem sich der Mensch zu Jesus als der göttlichen Krisis seines Daseins verhält (Joh 5,24; 8,51; 11,25). Wer sich von der Gemeinde lossagt, in der das Wort, das Leben bringt, verkündigt wird, steht im Begriff zu sterben (Offb 3,2).

b) Über den Zusammenhang von Schuldverfallenheit und Todesgeschick des Menschen reflektiert vor allem Paulus. Nachdem er in Röm 1–4 in verschiedenen Argumentationsgängen den Nachweis erbracht hat, daß die Menschen unterschiedslos der Sünde und damit dem Tode verfallen sind und in Christus zum Leben gerufen werden, vertieft er diesen Gedanken in Röm 5,12–21 mit Hilfe der Anti-Typologie Adam/Christus: Das durch Christus bewirkte Leben wird in Analogie zu der Tatsache gesetzt, daß »durch einen Menschen die Sünde in die Welt kam und durch die Sünde der Tod« (Röm 5,12; vgl. 1Kor 15, 21f). Durch die Erklärung, der Tod sei zu allen Menschen hindurchgedrungen, »weil sie alle gesündigt haben«, wehrt Paulus die Vorstellung ab, die Sünde als Veranlassung des Todes sei einfach ererbtes Verhängnis; er unterstreicht ihren Tatcharakter und den Charakter des Todes als Strafe für des Menschen je eigene Sünde (vgl. Bornkamm, Aufsätze I, 84f). Unberührt aber bleibt die wesentliche Aussage, daß die Menschen ausnahmslos der Sünde und dem Tode verfallen sind, so daß Heil und Leben, also die Überwindung des Todes, nicht vom Menschen selbst erwartet, sondern nur durch eine von außerhalb des Menschen kommende und dem Menschen zugeeignete Gnadentat Gottes Ereignis werden können.

Weil der Mensch in der Abwendung von Gott sein Leben in den eigenen → Werken sucht und folglich den Tod findet, wo immer er sich des Gesetzes als Heilsweg bemächtigt, rücken für Paulus → Gesetz, → Sünde und Tod auf eine Ebene. »Der Stachel des Todes ist die Sünde, die Kraft aber der Sünde ist das Gesetz« (1Kor 15,56).

Konsequenterweise erscheint der Tod für den Menschen, der aus dem Gesetz zu leben versucht, als gegenwärtige Größe: »Als das Gebot kam, lebte die Sünde auf; ich aber starb« (Röm 7,9f).

Gilt der Tod als geschichtliche Folge der menschlichen Sünde, so entsteht angesichts

der »natürlichen« Verbindung des menschlichen Todes mit dem Sterben der übrigen lebendigen Kreatur die Frage, warum auch die nicht-menschliche belebte Schöpfung dem Todesgeschick unterliegt. Auf diese Frage antwortet Paulus mit dem zeitgenössischen Judentum (Gn r 12,5), daß die → »Schöpfung« nicht aus eigenem Willen, sondern infolge der menschlichen Sünde gleichfalls der Nichtigkeit und Vergänglichkeit unterworfen wurde und nun darauf wartet, mit den »Kindern Gottes« vom Tode befreit zu werden (Röm 8,19–22). Auch das Sterben in der Natur versteht Paulus also nicht als ein »natürliches« Geschehen.

c) Aus allem Gesagten ergibt sich, daß der Tod im NT nicht als Naturvorgang, sondern als ein geschichtliches Ereignis angesehen wird, das die Daseinsverfassung des Menschen als des Sünders transparent macht. In diesem geschichtlichen Sinne gilt der Tod als ein Machtwesen, das den Menschen inmitten seines Lebens knechtet (Hebr 2,14); er begegnet deshalb auch als persönliche Gestalt (Offb 20,14). Die Möglichkeit, sich durch vernünftige Einsicht in den unausweichlichen Zwang des Todes oder durch die Tat eines heroischen Sterbens dem Schrecken des Todes zu entziehen, scheidet demgemäß für nt. Denken aus. Würde damit doch die Sünde geradezu forciert, indem der Mensch noch im Tode sich durch eigene Leistung selbst gewinnen will, obschon der Tod doch die definitive Verurteilung solchen Verhaltens darstellt.

2) Die Aussagen über den Tod Jesu bilden den Mittelpunkt des nt. Heilsgeschehens (→ Kreuz, Art. σταυρός III,2). Sie stehen im NT fast immer im Zusammenhang mit Aussagen über seine → Auferstehung und die Rechtfertigung bzw. das neue → Leben der Glaubenden.

a) Bereits in den vorpaulinischen Bekenntnissen heißt es, »daß Christus gestorben ist für unsere Sünden, nach den Schriften, und daß er begraben wurde und daß er auferweckt wurde am dritten Tage, nach den Schriften, und daß er erschienen ist . . .« (1Kor 15,3f), bzw.: »Er wurde (in den Tod) gegeben um unserer Übertretungen willen und auferweckt um unserer Rechtfertigung willen« (Röm 4,25). Jesus stirbt unseren menschlichen Tod (Phil 2,7f; Hebr 2,14), und er stirbt ihn wirklich, wie das »begraben« des alten Bekenntnisses zeigt (1Kor 15,3f). Dieser Tod geschieht »für uns«, dh zu unseren Gunsten (Röm 5,6ff; 1Thess 5,10; Hebr 2,9f; Mk 10,45), was mehrfach durch Aussagen über seine Erweckung bzw. seine Erhöhung unterstrichen wird (zB 2Kor 5,14f; 1Petr 3,18). Sein Tod besiegt Gesetz (Röm 7,4; vgl. Gal 2,21), Sünde (2Kor 5,21; Kol 1,22; → Versöhnung) und unseren Tod (Röm 5,9; 2Tim 1,10; Hebr 2,14f; Offb 1,17f). Um diesen Sieg manifest zu machen, wird der Tod Jesu, des Auferweckten, Gegenwärtigen und Kommenden (1Kor 11,26; 2Kor 5,14ff), verkündigt, damit er nicht umsonst gestorben sei (Gal 2,21).

b) Sprachlich findet dies Evangelium von der Überwindung des Todes sehr verschiedenartigen Ausdruck. Sehr alt und verbreitet ist im Anschluß an Jes 53 die Vorstellung vom Tode Jesu als einem Sühnopfer (→ Versöhnung, Art. ἱλάσκομαι), das die Sündenschuld tilgt (Röm 3,25f: vorpaulinische Formel; 1Kor 11,24f: vorpaulinische Abendmahlsworte; vgl. auch Eph 1,7; 1Petr 1,18f), wobei die at. Gedanken des Bundesopfers (Mk 14,24; Hebr 13,20) und des Passaopfers (1Kor 5,7) einfließen können. Daneben steht das verwandte Motiv vom stellvertretenden Opfertod Christi (2Kor 5,21). Nicht selten begegnet die aus dem Sklavenrecht stammende, im christologischen Gebrauch aber stark bildhafte Vorstellung vom Loskauf (Lösegeld; → Erlösung, Art. λύτρον; Mk 10,45; Gal 3,13; 2Petr 2,1). Auch findet sich das Motiv der Hadesfahrt des getöteten Erlösers, der den Teufel besiegt und die ihm gehörenden Menschen aus dem Tod befreit (Hebr 2,14f; Offb 1,17f; vgl. 1Petr 3,19f).

Der Mangel der dem kultisch-juridischen Denken entstammenden Sprachformen (Sühnopfer, Loskauf, Stellvertretung) liegt dabei darin, daß mit ihrer Hilfe nur die Befreiung von der in der Vergangenheit aufgehäuften Sündenschuld und von dem als Strafe dieser Sünden für die Zukunft erwarteten Tod ausgesagt werden kann, während die Gegenwart als Ort von Sünde oder → Gerechtigkeit, von Tod oder Leben nicht hinreichend zur Sprache kommt.

c) Paulus und die deuteropaulinische Lit. verwenden deshalb neben den kultisch-juridisch bestimmten Theologumena die sprachlichen Ausdrucksmittel der Mysterienkulte und der Gnosis, weil die von diesen Religionen bereitgestellten Kategorien die Verbindlichkeit des Todes Jesu für das menschliche Dasein bes. deutlich auszudrücken vermögen. Aus-

drücke der Mysteriensprache finden sich bes. in Verbindung mit der Bedeutung des Taufgeschehens (→ Taufe): »Wißt ihr nicht, daß wir, die wir in Christus Jesus getauft sind, in seinen Tod getauft sind? Wir sind folglich durch die Taufe mit ihm in den Tod begraben . . .« (Röm 6,3ff). »Mit Christus sterben« heißt dann, der Welt als dem Ermöglichungsgrund von Leben (Gal 6,14) bzw. den knechtenden Weltmächten (Kol 2,20; → Gesetz), der Knechtschaft des Gesetzes (Röm 7,6), dem Leben in der Sünde (Röm 6,6) bzw. dem »Für-sich-selbst-Leben« (2Kor 5,14f) abzusterben. Verwandtschaft zur gnostischen, die substanzhafte Einheit von Erlöser und Erlösten voraussetzenden Sprache scheint zB 2Kor 4,10 vorzuliegen: »Denn immerfort werden wir, die Lebenden, in den Tod gegeben um Jesu willen, damit auch das Leben Jesu sich an unserem sterblichen Fleisch offenbare« (vgl. auch Kol 1,24).

d) Johannes legt im Unterschied zur paulinischen und vorpaulinischen Tradition den Ton nicht spez. auf Jesu Tod, sondern auf sein → Kommen (Art. ἔρχομαι) in diese Welt des Todes überhaupt. Jesu Tod am Kreuz ist höchster Ausdruck der Fleischwerdung des Logos (→ Wort) und zugleich, als Erhöhung verstanden, göttliches Zeichen der generellen Überwindung des Todes (Joh 12,33; 18,32).

e) Die Redeweisen vom Tode Jesu in den religiösen Vorstellungen der damaligen Zeit zeigen, daß Jesu Sterben im Bekenntnis der frühen Christenheit nicht primär als biographisches Phänomen bedeutsam war, so wenig allerdings die Historizität seines Lebens und Sterbens infrage stand. Jesu Sterben wird weder als das eines edlen Menschen und Märtyrers einer guten Sache noch als das eines politischen Aufrührers oder als Opfer eines Justizirrtums angesehen; es wird vielmehr als einmaliges, grundlegendes Heilsgeschehen verstanden und verkündigt (Röm 6,10).

Gemeinsam ist dabei den verschiedenen Aussagen des NT über den Tod Jesu, daß er verkündigt wird als ein Tod »für« (für uns: Röm 5,8; 1Kor 15,3; für viele: Mk 10,45; 14,24 par; Hebr 9,28; vgl. Joh 10,15; für euch: 1Kor 11,24). Damit soll ausgedrückt werden, daß Gott die Macht der Sünde bricht, indem er sich im Tode Jesu mit den Menschen solidarisiert, dadurch die todbringende Kraft des → Gesetzes entlarvt, seine Geltung beendet und so auch dem Tode die Macht nimmt. Weil Gott den Menschen dort aufsucht, wo er lebt, nämlich im Tode, und sich selbst ihm als Lebensgrund anbietet, wird der Mensch dem Zwang zur Ursünde der Selbstrechtfertigung entnommen, begnadigt (»Rechtfertigung des Sünders«), als Geschöpf zurechtgebracht (»neue Kreatur«) und ihm das neue Leben mit Christus geschenkt.

3) Auf dieser durch den Tod Jesu bereits erfolgten Entmachtung des Todes (des Gesetzes, der Sünde) und der Gegenwart des Lebens liegt in der Verkündigung des NT besonderes Gewicht. Sie benutzt dazu vor allem gnostische und mysterienhafte Formulierungen.

a) Man vergleiche aus der paulinischen und deuteropaulinischen Lit. zB Röm 6,10f (Was Christus »gestorben ist, ist er der Sünde ein für allemal gestorben; was er aber lebt, lebt er für Gott. So auch hier: haltet euch der Sünde gegenüber für tot und lebt Gott in Christus Jesus«), Gal 2,19 (»Denn ich bin durch das Gesetz dem Gesetz abgestorben, damit ich für Gott lebe; ich bin mit Christus gekreuzigt, ich lebe . . .«) und Kol 2,20 (»Wenn ihr mit Christus den Weltmächten abgestorben seid, wieso laßt ihr euch [noch ihre] Satzungen aufzwingen . . .«).

Diese Sätze besagen: Wo das Skandalon des Kreuzestodes Christi überwunden wird, indem der Mensch sich selbst als den »alten« Menschen, der autonom aus seinen Leistungen leben will oder meint leben zu müssen, in den Tod gibt, dort wird Christus gegenwärtig als Gottes Macht und Weisheit erfahren (1Kor 1,23ff), so daß das wahre Leben als Leben aus Gottes Gnade und in der Freiheit vom Zwang zur autonomen Selbstverwirklichung mit dem Glauben an Jesus Christus anfängt.

b) Johannes drückt denselben Sachverhalt in bes. hervorgehobenen Formulierungen aus: »Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wenn jemand sich an mein Wort hält, der

wird den Tod in Ewigkeit nicht sehen« (Joh 8,51). »Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, der hat ewiges Leben und kommt nicht in das Gericht, sondern ist aus dem Tode in das Leben hinübergeschritten« (Joh 5,24). »Wir wissen, daß wir aus dem Tode in das Leben hinübergeschritten sind; denn wir lieben die Brüder« (1Joh 3,14): die Freiheit vom Tode als von dem todbringenden Zwang zur ständigen Selbstrechtfertigung gibt dem, der sich von Gott angenommen weiß, die Freiheit, sich vorbehaltlos dem Nächsten zuzuwenden.

c) In den synoptischen Evangelien demonstrieren vor allem die Wundergeschichten, insonderheit die Totenerweckungen, die bereits erfolgte Entmachtung des Todes. Im Angesicht des Todes gilt: »Fürchte dich nicht, glaube nur« (Mk 5,36), weshalb dem Jünger Jesu gesagt werden kann: »Folge mir nach, und laß die Toten ihre Toten begraben« (Mt 8,22). In allen diesen Äußerungen wird konsequent die Freiheit von der Sünde als Befreiung vom Todesverhängnis und als Anbruch des Lebens verstanden; aus Gottes Gnade leben, heißt wahrhaft leben.

d) Der gegenwärtigen Entmachtung des Todes für die Christen entspricht natürlich die definitive Verfallenheit der Ungläubigen an den Tod; denn die Predigt des Apostels ist »den einen ein Geruch aus dem Tod in den Tod, den anderen aber aus dem Leben in das Leben« (2Kor 2,16).

4) Ist durch den Tod Jesu die Macht der Sünde gebrochen, so daß der Christ dem Teufelskreis von Sünde und Tod entnommen wurde und schon als neue Kreatur lebt (2Kor 5,17), wird angesichts der unmittelbaren Verbindung von Sünde und Tod die Tatsache zum Problem, daß der physische Tod weiterhin herrscht. Während also vom Ansatz des nt. Todesverständnisses her »geistlicher« und »physischer« Tod nicht unterschieden werden, weil der Tod schlechthin in der Sünde wurzelt, tritt vom Lebensverständnis her eine Differenzierung in den Blick, weil der Glaubende der Macht der Sünde und des Todes entnommen wurde (»als solche, die aus den Toten zu Lebenden wurden« Röm 6,13), dennoch aber sterben muß. In der Zeit der Naherwartung des Endes konnte dies Phänomen übersehen werden. Als es sich stellt, werden verschiedene Antworten gegeben.

a) Bei Paulus dient das Phänomen des physischen Todes dazu, in der Beziehung auf das Gericht einer Heilssicherheit zu wehren und die Dialektik des »Schon jetzt« und »Noch nicht« des Heils herauszustellen. Denn wenn die definitive Überwindung des Todes als des »letzten Feindes« noch aussteht (1Kor 15,26), so ist der Mensch der Gefährdung noch nicht entrückt und bleibt ganz und gar auf die Gnade Gottes angewiesen, die nie zu seinem verfügbaren Besitz wird. In diesem Sinne tritt neben das Bekenntnis zum gegenwärtigen Heil — »siehe, jetzt ist der Tag des Heils« (2Kor 6,2) — die futurische Erwartung: »Wie wir alle in Adam sterben, so werden wir auch in Christus alle lebendig gemacht werden« (1Kor 15,22). Dem Christen ist der → Geist als Faustpfand für das Leben gegeben, doch wartet er noch auf die Erlösung des Leibes (Röm 8,23; 1Kor 15,53). Die Erwartung dieser zukünftigen Überwindung des Todes ist konkret die Hoffnung auf die Totenauferstehung, die Paulus zufolge durch die Auferstehung Jesu von den Toten bereits eingeleitet wurde (1Kor 15,12ff). Der noch ausstehende physische Tod läßt die Hoffnung auf den Gott, der die Toten lebendig macht (Röm 4,17), zu einem integralen Bestandteil des Glaubens werden (2Kor 5,1–10; Röm 5,1–5); auch der Glaubende wird nicht zum Herrn über sein Leben und über den Tod. Die Zuversicht, daß der Tod in den Sieg erst noch verschlungen wird (1Kor 15,54f), tritt deshalb unmittelbar neben das Triumphlied des Glaubenden: »Gott sei Dank, der uns den Sieg gegeben hat durch unsern Herrn Jesus Christus« (1Kor 15,57).

Christologisch vertieft wird dieser Gedanke dort, wo der Christ sein Leiden und Sterben in einem Akt des Glaubens als ein Leiden und Sterben mit Christus verstehen lernt, so daß ihm gerade in Leiden und Tod die Erfahrung der Gemeinschaft mit Gott und somit die Gewißheit des Heils und des Lebens zuteil wird (2Kor 4,11f; Phil 1,20; Röm 8,36ff). In diesem Sinne kann Paulus den Tod als bloßes Ablegen des Todesleibes verstehen: »Das ›Leben‹ heißt für mich Christus, — deshalb ist Sterben ein Gewinn« (Phil 1,21).

In einer spez. Ausprägung dieses Gedankens hat Lukas den Tod Jesu als vorbildliches Martyrium dargestellt und das Martyrium des Stephanus dem Tod Jesu nachgebildet (Apg 7,54ff), um so den Märtyrern seiner Tage einen Weg zu heilvollem Erleiden des Todesgeschicks zu zeigen, freilich auf Kosten einer umfassenden *theologia crucis*.

b) Für Johannes ist die Tatsache, daß der Glaubende sterben muß, nicht Gegenstand ausführlicher theol. Reflexion. Er betont die Gegenwart des Heils so radikal, daß auch die Verbindung zwischen dem Tod und dem traditionellen Gerichts- und Auferstehungsgedanken (bis auf die wahrscheinlich sekundäre Eintragung Joh 5,28f) völlig zurücktritt. Da die Gläubigen durch das Gericht hindurchgegangen sind und das ewige Leben haben, werden sie in Ewigkeit nicht umkommen (Joh 10,28). Von daher wird Joh 14,2f von einer Herübernahme in die »Wohnungen« des Vaterhauses durch den wiederkommenden Sohn gesprochen — wohl im Blick auf den Tod der Glaubenden.

c) Die Dialektik von Heil und Gericht, von Leben und Tod wird in den späteren Schriften des NT, auch in den synopt. Evgg., nicht in gleich intensiver Weise wie bei Paulus und Johannes reflektiert (vgl. 2Tim 4,7f; Tit 3,7f; 2Petr 3,11ff). Die Erfahrung der Heilsgegenwart tritt in der späteren Kirche in wachsendem Maße zugunsten eines moralisierenden Verständnisses des christl. Glaubens zurück, und damit hört auch der physische Tod des Christen auf, problematisch zu sein: Wir müssen wegen unserer Sünden sterben, um dann im letzten Gericht Gnade zu finden: »Wenn wir mitsterben, so werden wir auch mitleben« (2Tim 2,11). Da der Gläubige also im Gericht bestehen und im Leben bleiben wird, ist der Gedanke eines zweiten Todes der Verdammten, wie er sich in der Apokalypse findet, verständlich: »Der Sieger wird den zweiten Tod nicht erleiden« (Offb 2,10f; 20,13f).

d) Gemeinsam bleibt indessen die Überzeugung, daß der Tod den Christen nicht von Gott trennt, sondern ihn in die Gemeinschaft mit dem leidenden und sterbenden Christus und so an die Quelle und den Ursprung alles Lebens führt. In diesem Sinn hat bes. Paulus das christl. Verständnis des Todes so definiert, daß christl. Glaube über solches »Andenken« an den Tod nicht hinauskommen wird, hinter ihm aber auch nicht zurückbleiben darf: ». . . es sei Leben oder Tod, es sei Gegenwärtiges oder Zukünftiges, alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes« (1Kor 3,22). »Wenn wir leben, leben wir dem Herrn, und wenn wir sterben, sterben wir dem Herrn; ob wir darum leben oder ob wir sterben, so gehören wir dem Herrn« (Röm 14,7f). »Denn ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Machthaber, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Mächte der Höhe noch der Tiefe noch irgendeine andere Kreatur uns scheiden kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn« (Röm 8,38; vgl. Phil 1,20; 1Thess 4,13f; Joh 12,24–26; Offb 14,13). *W. Schmithals*

καθεύδω

καθεύδω *[kathẹudō]* schlafen · κοιμάομαι *[koimạomai]* schlafen, einschlafen · ὕπνος *[hypnos]* Schlaf

I 1) Während sich καθεύδω *[kathẹudō]* im klassischen Griech. ausschließlich für den *Schlaf* findet, hat das von κεῖμαι *[kẹimai]*, *liegen*, abgeleitete Verbum κοιμάω *[koimạō]* aus der Grundbedeutung (*sich*) *zur Ruhe legen, in Schlaf dahinsinken* (Hom. Il. 11,241) her namentlich in seinen Med.- und Pass.-Formen sowohl den natürlichen *Schlaf* als auch (mit oder ohne erläuternden Zusatz) das *Sterben* bezeichnet. Ein sexueller Bezug im Sinne von Beischlaf läßt sich nicht aufweisen.

2) ὕπνος *[hypnos]* (idg.* *supnos*, lat. *sopor*) ist seit Hom. belegt als Bezeichnung des natürlichen *Schlafes*, der den Menschen erquickt oder auch befällt, überwältigt, ihn jedenfalls die Lasten des Tages vergessen läßt. Weil aber im Schlaf der Mensch »untätig« und der Körper leblos erscheint, zog das philosophische und religiöse Denken Folgerungen: In dem Maße, wie man im wachen, sich mit der Umwelt auseinandersetzenden Bewußtsein das Leben sah, mußte der Schlaf als unnütz, hinderlich, wertmindernd, animalisch erscheinen (schon Heracl., bes. Plato, zB Resp. IX,571c; vgl. auch Epict. Diss. III,22,95). Die phänomenologische Verwandtschaft von Schlaf und Tod hat dazu geführt, daß in der Mythologie Ὕπνος *[Hypnos]* als Zwillingsbruder des Gottes Θάνατος *[Thạnatos]* gilt (Hom. Il. 16,671ff). In der frühen Medizin betrachtete man den Schlaf als physiologisches Über-

gangsstadium zum Tod (Sterben des Körpers, nicht der Seele; vgl. Aristot. De somno et vigilia 1p 453b 11ff). Die euphemistische Ausdrucksweise vom Tod als Schlaf ist aber vor dem 2. Jh. vChr kaum, häufiger überhaupt erst im 1. und 2. Jh. nChr bezeugt (Inschriften. Gesammelt von EPeek, Griech. Grabgedichte, 1960); sie erweist sich damit als hellenistisch.

II 1a) In der LXX ist καθεύδω *[kathęudō]* (36 Belege) vor allem für das hebr. *schākab, sich legen, liegen* eingetreten (zB 1Sam 3,2ff) und bezeichnet den natürlichen Schlaf, wird jedenfalls für *sterben* nicht verwendet. Das gleiche gilt für das Subst. ὕπνος *[hypnos]*, das meist für hebr. *schēnā', Schlaf*, steht, ausgenommen Jer 28[51],39 (ὕπνον αἰώνιον *[hypnon aiōnion], ewiger Schlaf*) und Hi 14,12, wo sich aus dem Zusammenhang (»nicht wieder aufwecken«) ergibt, daß das Subst. bzw. das davon gebildete Verbum ὑπνόω *[hypnoō]* (zusammen ca. 80 Belege) für den Todeszustand stehen (vgl. auch Ps 12[13],4 ὑπνώσω εἰς θάνατον *[hypnōsō eis thanaton], in den Tod hineinschlafen*).

b) Das ist anders bei dem häufiger belegten (ca. 150 Stellen; ebenfalls hauptsächlich für hebr. *schākab*) Verbum κοιμάομαι *[koimaomai]*, das sich nur Gen 24,11 und 1Kön 17,19 im Akt. *hinlegen* bzw. *sich lagern lassen*, sonst immer im Med. findet (*sich legen, lagern, liegen*). Von daher kommt es zu der Bedeutung *schlafen* (zB 1Sam 3,9, wie καθεύδω *[kathęudō]*); vor allem im Pentateuch (κοιμάομαι μετά *[koimaomai meta]* zB Gen 19,32 u. ö.) ist es für den Beischlaf gebraucht. In den späteren Schichten des AT, namentlich im deuteronomistischen Geschichtswerk, hat es dann in der Formel ἐκοιμήθη μετὰ τῶν πατέρων αὐτοῦ *[ekoimæthæ meta tōn paterōn autou], er legte sich zu seinen Vätern* (in 2Kön und Chron 36mal, zB 2Kön 14,16.22.29; 15,7.22.38; 2Chron 26,2.23) die Bedeutung *sterben* im Sinne eines ehrenvollen Verscheidens bekommen, die dann auch Ez 32,19ff; Hi 14,12 u. ö.; Jes 43,17; 50,11 ohne erläuternden Zusatz gilt (in früheren Schriften nur vereinzelt, zB Gen 47,30; Ri 5,27).

2) In diesem Sinne von *entschlafen = sterben* haben dann auch die jüd. Rabbinen *schākab* häufig gebraucht, während καθεύδω *[kathęudō]* und ὕπνος *[hypnos]* sich auch bei Philo und Jos. nur für den Schlaf im körperlichen Sinne, die mangelnde Erkenntnis und Wachsamkeit finden. Hingegen findet sich schon TestIss 9,9 der Gedanke von einem ὕπνος αἰώνιος *[hypnos aiōnios]*, einem ewigen, also dem Todesschlaf, aus dem die Verstorbenen dann erweckt werden sollen (zB TestJud 25,4, ἐξυπνίζω *[exhypnizō]*). Diese Vorstellung vom Schlafzustand der Toten (→ Seele II), dem sog. Zwischenzustand, ist namentlich in der jüd. Apokalyptik (zB äthHen 91,10; 92,3) weiterentfaltet worden und bildet den Hintergrund der nt. Aussagen von Tod und Erweckung.

III 1) Während das Subst. ὕπνος *[hypnos], Schlaf*, (im NT nur 5 Belege) ebenso wie das Verbum καθεύδω *[kathęudō], schlafen*, durchweg konkret den Schlafzustand des Menschen bezeichnen (zB Mt 1,24; Lk 9,32 und Joh 11,13), allenfalls in der Gethsemane-Szene Mk 14,37 parr und 1Thess 5,6 diesen Schlaf als Mangel an Wachsamkeit abwertend charakterisieren, hat κοιμάομαι *[koimaomai], schlafen*, (im NT nur das Med.) an 15 von 18 Stellen die Bedeutung *sterben*. Nur Mt 28,13; Lk 22,45 und Apg 12,6 ist es im konkreten Sinne von *schlafen* gebraucht.

Vor allem Paulus hat das Verbum in jener übertragenen Bedeutung gebraucht, die die für den Betrachter so enge Verwandtschaft des Toten mit einem Schlafenden nahelegt. Dementsprechend sind es zunächst Part.-Formen, mit denen er die Toten bezeichnet; und es fällt auf, daß sie sich 1Thess 4,13.14.15, dann auch 1Kor 15,18.20 im Zusammenhang mit Aussagen über die → Auferstehung bzw. Auferweckung der damit gemeinten Toten durch Jesus finden (das gilt — grammatisch und sachlich — auch für Mt 27,52). Da das ambivalente Verständnis von *schlafen = entschlafen* schon seit Hom. und in der LXX belegt ist, wird man diesen Zusammenhang nicht überinterpretieren dürfen; immerhin jedoch war die Vokabel geeignet, die personale Identität der in ein neues Leben zu Rufenden mit den *Eingeschlafenen* bzw. *Entschlafenen* anzudeuten.

Völlig synonym für *sterben* ist κοιμάομαι *[koimaomai]* 1Kor 7,39; 15,16.51 gebraucht, ebenso Apg 7,60; 13,36 und 2Petr 3,4 (von »den Vätern«). Johannes hat die uralte Doppeldeutigkeit des Verbums bewußt sich zunutze gemacht, um Joh 11,14 in der Lazarus-Perikope das Mißverständnis der Jünger zu provozieren: Jesus meint das Sterben des Lazarus, die Jünger hören aus dem Wort die Kunde vom rettenden Schlaf. Sollte auch hier die Sprache dazu dienen, die Bewältigung der für den Menschen unüberwindlichen Macht des Todes durch Jesus hervorzuheben? Für ihn, der die Mächte überwindet, ist der θάνατος *[thanatos]* nicht mehr als ὕπνος *[hypnos]*.

2) καθεύδω *[kathęudō]* ist im Sinne von *bereits verstorben* nur 1Thess 5,10 gebraucht; Mt 9,24 par, wo es im Gegensatz zu ἀπέθανεν *[apęthanen]*, *es ist tot*, steht, bezeichnet das Wort im Munde Jesu den Zustand des Kindes als für ihn nicht endgültig.

L. Coenen

νεκρός

νεκρός *[nekros]* Toter, tot · νεκρόω *[nekrọō]* abtöten, pass. absterben · νέκρωσις *[nękrōsis]* Absterben

I 1) Aus der Wurzel **nek-* mit der Grundbedeutung *Not, Unglück* (vgl. lat. *nex, Mord, Tod; neco, töte; noceo, schade*) ist neben dem poetischen maskulinen νέκυς *[nękys]*, *Toter, Leichnam*, auch das gleichbedeutende νεκρός *[nekros]* gebildet. Als Subst. bezeichnet es den *Toten*, den *Leichnam* (zB Hom. Il. 6,71), seit Pindar steht es auch adj. für *tot*. Zunächst nur in bezug auf menschliche oder tierische *Leichen* gebraucht (Pindar, Frg. 203), charakterisiert es die nicht (mehr) von der ψυχή *[psychæ]*, der → *Seele*, belebte Gestalt, den bloßen Stoff (Plotin IV,7,9). Das Verbum νεκρόω *[nekrọō]*, *abtöten, zu Tode bringen*, vorwiegend pass. *absterben*, und das Subst. νέκρωσις *[nękrōsis]* für den Vorgang des *Absterbens* oder den Zustand des *Erstorbenseins* sind hell. Wortbildungen aus dem medizinischen Bereich für das Lebloswerden eines Körperteils durch Erkrankung (Galenus 11,265; 18[1],156); später auch von der erfrorenen Natur (Baum: CMG V,9,1 p 31,5; Erde: Plut. De prim. frig. 21[954,E]), vereinzelt sogar akt. für die Wirkung von Narkotika (CMG V,9,1 p 151,11) gebraucht.

2) Während die griech. Klassik aufs Ganze beim konkreten Gebrauch von νεκρός *[nekros]* bleibt, benutzen die Autoren der Stoa das Wort adj. auch, sogar vorwiegend im übertragenen Sinne. Dabei zeichnen sich drei Kriterien ab: a) νεκρός *[nekros]* ist, was nicht von der ψυχή *[psychæ]*, *Seele*, bzw. vom νοῦς *[nous]*, → *Vernunft* (hier: *Geist*) durchwaltet ist (vgl. Mark. Ant. XII,33,2), so zB die ges. Sinnenwelt. b) νεκρός *[nekros]* ist aber auch das Leibliche am Menschen, sein σῶμα *[sōma]*, → *Leib*, das der νοῦς *[nous]* mit sich herumschleppen muß, das, was den Menschen mit den ζῷα *[zōa]*, den *Tieren* (→ Leben), gemein macht, aber vom Göttlichen trennt (vgl. Epict. Diss. I,3,3; II,19,27; Mark. Ant. IX,24; Dualismus). c) Endlich wird als νεκρός *[nekros]* auch bezeichnet, was den eigenen, vom νοῦς *[nous]* inhaltlich bestimmten Wertmaßstäben nicht entspricht, zB falsche Erzieher oder Philosophen (zB Epict. Diss. I,9,19; III,23,28). – Alle drei Unterscheidungen gehen davon aus, daß nur das Bewußtsein von der Erhabenheit des Höchsten in uns (νοῦς *[nous]*) die Bezeichnung *lebendig* verdiene, alles nicht davon Durchwaltete hingegen *tot* sei.

II 1) In der LXX fehlen die hell. Verbal- und Subst.-Bildungen völlig. νεκρός *[nekros]* ist neben Part.ien wie τεθνηκώς *[tethnækōs]*, *verstorben, tot*, vorwiegend subst., daneben aber auch adj. ca. 60mal belegt. 28 Stellen aus der Weisheitslit. bei Tob, Jdt und Makk sind ohne hebr. Äquivalent, sonst ist das Wort überwiegend für das hebr. Part. *mēt, Gestorbener, Toter*, eingetreten, Ez 9,7; 11,6.7 für *ḥālāl, durchbohrt, getötet*, daneben vereinzelt für andere den *Leichnam* bezeichnende Vokabeln. Es bezeichnet durchgängig konkret Menschen, die sich im Zustand des Todes befinden (zB Abrahams Frau Gen 23,3ff; σώματα νεκρά *[sōmata nekra]*, *tote Körper* = *Leichen* 2Kön 19,35), ob noch irdisch anschaubar oder schon der Totenwelt zugerechnet (Dtn 18,11 im Zusammenhang mit Totenbeschwörungen). Tote werden begraben (Tob 2,8; 12,12); es gilt als besondere Strafe, wenn sie liegenbleiben zum Fraß der Tiere (Jer 7,33; 19,7; Dtn 28,26). Num 19,16 macht die spez.e Nuance von νεκρός *[nekros]* deutlich: es wird hier unterschieden von dem eben Erschlagenen, bei dem der Eintritt des Todes im Vordergrund steht (wie bei τεθνηκώς *[tethnækōs]*), und dem Skelett. νεκρός *[nekros]* schließt also identifizierbare Gestalt ebenso ein, wie es deren Belebtsein ausschließt. Dasselbe Kap. des mosaischen Gesetzes macht die absolute Abgrenzung zwischen dem Bereich des Todes und des Lebens, dh aber auch des Kultes und Gottes deutlich: Wer mit Toten direkt oder mittelbar in Berührung kommt, ist unrein, dh von Jahwe getrennt. Tote erkennen und sehen nichts (Pred 9,5; Jes 26,14; vgl. Ps 87[88],5), an ihnen handelt Gott nicht mehr (Ps 87[88],10), sie loben Gott nicht (Ps 113,25[115,17]), für sie besteht keine Hoffnung (Ps 142[143],3; Weish 13,10); darum ist »ein lebendiger Hund besser als ein toter Löwe« (Pred 9,4). Damit wird eine scharfe Trennungslinie zu Totenkult und Totenorakeln gezogen, die in Israels Umwelt so häufig sind. Erst im und nach dem Exil lassen sich unter der Erfahrung des Leidens der Frommen Anfänge einer Auferstehungshoffnung erkennen, zunächst in dem Sinne, daß auch der Tod nicht von Jahwe zu scheiden vermag (vgl. Jes 26,19; Sir 48,5; vgl. auch Ez 37,9), wie andererseits nur in späten, hell. beeinflußten Schriften zB Götzenbilder im übertragenen Sinne als *tot* charakterisiert werden (Weish 15,5).

Es ist aufschlußreich, daß im Hebr. *mēt* durchaus mit *næphæsch, Seele, Leben*, kombiniert werden kann, weil *næphæsch* den ganzen Menschen, seine Existenz meint und weil dieser ganze Mensch stirbt. In der LXX ist jedoch νεκρός *[nekros]*, *tot*, nicht mit ψυχή *[psychæ]*, *Seele*, zusammengestellt; indem so das griech. Verständnis der bleibenden → Seele im Gegensatz zum vergehenden

Leib berücksichtigt wurde (die Seele stirbt nicht), bereitete man dem späteren Eindringen der Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele den Weg.

2) Die (hebr.) Qumran-Lit. weicht nicht von den Regeln des AT ab. Bei den Rabbinen hingegen findet sich vereinzelt übertragener Gebrauch: Gottlose können als *tot* bezeichnet werden (St.-B. I,489 zu Mt 8,22). Im jüd. 18-Gebet ist dann die Rede von dem Gott, »der die Toten (*hammētīm*) lebendig macht«. Philo endlich übernimmt den übertragenen Sprachgebrauch der Stoa und mit ihm die Wertung der geistig-geistlichen Existenz als Leben, aller dem Sinnlichen verfallenen als Tod.

III 1) Im NT ist νεκρός *(nekros)*, *Toter, tot*, 130mal belegt, sowohl als Subst. wie als Adj.; ein gewisses Schwergewicht liegt auf der Apg, dem Röm und 1Kor 15, während die Vokabel in den Joh-Briefen, aber auch 2Thess, 2Petr, Jud und 2Tim fehlt. Das Verbum νεκρόω *(nekrōō)*, *töten*, findet sich nur Röm 4,19; Kol 3,5 und Hebr 11,12, das Subst. νέκρωσις *(nękrōsis)*, das *Absterben*, nur Röm 4,19 und 2Kor 4,10. Röm 4,19 hat Paulus die hell. Vokabeln benutzt, um damit — durch das generalisierende σῶμα *(sōma)*, → *Leib*, angedeutet — das Absterben der Zeugungsfähigkeit Abrahams und der Sara zu kennzeichnen; ähnlich Hebr 11,12 (so auch außerbiblisch belegt). 2Kor 4,10 meint die am Leibe des Apostels getragene νέκρωσις τοῦ Ἰησοῦ *(nękrōsis tou Jæsoų)*, das »*Sterben Jesu*«, die Symptome der Kraftminderung und des todgezeichneten Leidens, also gleichsam ein im Leben sich vollziehendes (sakramentales?) Teilhaben am Todesleiden Christi, während Kol 3,5 — vielleicht die auf Askese zielende Sprache der Gegner aufgreifend — sich gerade gegen eine äußere Askese wendet und stattdessen unter den μέλη *(męlæ)*, den *Gliedern*, die absterben sollen, Leidenschaften versteht, die den Leib und seine Glieder beherrschen.

2) Der Gebrauch von νεκρός *(nekros)* im NT unterscheidet sich sowohl von dem normalen Griech. als auch vom AT: Der Zustand des Todes ist im NT nicht mehr ein Endzustand des Menschen, sondern er ist unter das Zeichen der Auferweckung Jesu gerückt. Rein äußerlich wird das daran erkennbar, daß allein an 75 Stellen νεκρός *(nekros)* als Objekt von ἐγείρω *(egęirō)*, *erwecken*, oder ἀνάστασις *(anąstasis)*, → *Auferstehung*, bzw. anderer Vokabeln dieser Wortstämme erscheint, wozu noch eine Anzahl ähnlicher Verbindungen wie mit ζῳοποιέω *(zōopoięō)*, *lebendig machen* (→ Leben; zB Röm 4,17; Kol 2,13), oder mit πρωτότοκος ἐκ *(prōtǫtokos ek)*, → *Erstgeborener aus* (zB Kol 1,18; Offb 1,5), kommen.

a) Dieses Verhältnis ist Ausdruck eines inhaltlichen Aussagekomplexes: Von den frühesten paulinischen Briefen an (1Thess 1,10) über die Evgg. (zB Mt 27,64; 28,7; Joh 20,9; 21,14) bis hin zu so späten Texten wie Eph 1,20; 2Tim 2,8 und Offb 1,5 liegt die Basis der christl. → Verkündigung in dem Zeugnis, daß Gott Jesus »aus den Toten erweckt« habe (vgl. bes. den ersten Teil der Apg, zB 3,15; 4,10; 10,40f; 13,31.34), daß er der »Erstgeborene aus den Toten« sei, daß er lebe (Offb 2,8); am ausführlichsten entfaltet ist dieses Zeugnis 1Kor 15,3ff (»wenn aber Christus verkündigt wird, daß er aus den Toten erweckt sei . . .«).

b) Mußte es im AT noch heißen, daß Gott »nicht der Toten, sondern der Lebendigen Gott« sei (s. o. II,1), so steht diese Grenze zwar noch im Hintergrund der lukanischen Frage: »Was sucht ihr den Lebendigen bei den Toten?« (μετὰ τῶν νεκρῶν *(metą tōn nekrōn)* Lk 24,5), ist aber, wo die Aussage im Munde Jesu Mk 12,27 (parr. Mt 22,32; Lk 20,38) aufgegriffen wird, schon in den Zusammenhang der erwarteten und bezeugten allgemeinen → Auferstehung gestellt und konsequenterweise im Zeichen des Todes und der Auferstehung Jesu dann auch verändert: Er ist Herr (κυριεύσῃ *(kyrięusæ)*) über Tote und Lebendige (Röm 14,9), oder — so Lukas — »der von Gott bestimmte Richter der Lebendigen und der Toten« (Apg 10,42; vgl. 1Petr 4,5). Der Tod ist nicht mehr ein Gott unzugänglicher, seiner Macht entzogener Bereich, sondern von Jesus besiegt. Das wiederum hat seine zeichenhaften Belege in den Berichten der Evgg. von Erweckungen aus dem Tode zum Leben durch Jesus (Mt 9, 23ff parr; Lk 7,11ff, bes. V. 15; Joh 11; 12,1.9), führt zu der die Formulierungen von Jes 35,5f und 61,1ff aufgreifenden, aber um das νεκροὶ ἐγείρονται *(nekroi egęirontai)*, *Tote werden auferweckt*, erweiternden Inanspruchnahme prophetischer Verheißung als Folie der in Christus geschehenden Erfüllung (Mt 11,5 par; Lk 7,22). Sieht man

die Entmachtung des Todes aber als wesentlichen Teil des Christus-Geschehens, so wird die Übertragung einer gleichgestalteten Verheißung (neben der der Krankengenesung und der Überwindung der → Dämonen) auf die Jünger Mt 10,8 (vgl. Mk 16,17ff!) verständlich, wie übrigens auch ihr »Beleg« in der Erweckung eines Toten durch Paulus (Apg 20,9ff).

Mit der Verkündigung der Auferweckung Jesu verbunden ist im NT diejenige von der allg. → Auferstehung (Röm 4,17.24; bes. wieder 1Kor 15,12ff; Mk 12,25f parr; Apg 23,6; Joh 5,21.25) der Toten in dem Sinne, der sich in der jüd. Hoffnung bereits andeutete (vgl. dazu die Aussage über Johannes den Täufer Mk 6,14 par). Den im Glauben an Christus Gestorbenen wird dabei ein Vorrang zugebilligt (1Kor 15,23; 1Thess 4,16; Offb 14,13).

3) Nur wenige Stellen sind es, an denen sich νεκρός *(nekros)* außerhalb dieses Zusammenhanges konkret für den *Leichnam* findet; Offb 11,18; 20,5.12f sprechen von den Toten im Jüngsten → Gericht, und Mt 8,22 par Lk 9,60 ist das konkrete Wort bereits mit einem übertragenen Gebrauch verbunden: »Laß die Toten ihre Toten begraben« stellt »die für Jesu Ruf Verschlossenen auf gleiche Stufe mit den Gestorbenen« (Bultmann, ThWb IV, 898), weil nur in der Christus-Nachfolge wahres Leben liegt. Mk 9,26 (vom Zustand des epileptischen Jungen) und Mt 28,4 (vom Zustand der Wachsoldaten) benutzen νεκρός *(nekros)* mit ὡς *(hōs)*, *wie, als ob*, als Vergleich, so daß strenggenommen nur Apg 5,10 (für Saphira) die alte konkrete Bedeutung vorliegt.

4a) Anders verhält es sich mit dem in der Stoa vorbereiteten übertragenen Gebrauch: Lukas nennt im Gleichnis Lk 15,24–32 den einen der Söhne *tot* in dem Sinne, daß dieser für den Vater aus dem Kreis der Lebenden ausgeschieden war. Paulus hat das Adj. im sakramentalen Sprachgebrauch der Tauflehre Röm 6,11.13 verwendet, wo er die Christen auffordert, sich als νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ *(nekrous men tæ hāmartia)*, *Tote für die Sünde*, einzuschätzen und sich Gott hinzugeben als solche, »die aus den Toten lebendig geworden sind«. Dahin gehört wohl auch Röm 8,10: Obwohl die Terminologie dualistisch scheint, geht es hier nicht um eine abwertende Nichtigkeitserklärung des σῶμα *(sōma)*, des *Leibes* (auch → Geist und → Seele des Menschen gehören für Paulus zur Sphäre der σάρξ *(sarx)*, des *Fleisches!*), sondern um die Gerichts- und damit Todesverfallenheit des autonomen, gott-losen Menschen, des Menschen ohne Christus. Das zeigen deutlich auch Eph 2,1.5; Kol 2,13, wo das νεκρός *(nekros)*-Sein als in den Übertretungen begründet gesehen wird (παραπτώμασιν *(paraptōmasin)*; → Sünde).

b) Typisch aber zeigt sich übertragener Gebrauch in der fortgeschrittenen Reflexion des Hebr und Jak, wo mit νεκρός *(nekros)*, *tot* (Hebr 6,1 und 9,1), die ἔργα *(ęrga)*, die *Werke* (→ Werk, Art. ἔργον), die Werkgerechtigkeit der Menschen ohne Christus bezeichnet wird, während Jak 2,17.26 — einen Schritt weiter — die πίστις *(pistis)*, den *Glauben*, wenn er sich nicht in Lebensäußerungen umsetzt (hier steht wiederum ἔργα *(ęrga)*, *Werke*, nun freilich im positiven Sinne), als *tot* charakterisiert. Der Glaube an die Entmachtung des Todes macht es aber offenbar unmöglich, auch nur der Vokabel noch einen eigenwertigen und dauernden Bereich zuzubilligen. *L. Coenen*

Lit.: ERohde, Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, 1893 (1925[10]) — GQuell, Die Auffassung des Todes in Israel, 1925 — EBenz, Das Todesproblem in der stoischen Philosophie, 1929 — OMichel, Jesu Lehre vom Todesschlaf, ZNW 35, 1936, 285ff — RBultmann, Art. θάνατος etc., ThWb III, 1938, 7ff — AOepke, Art. καθεύδω, ThWb III, 1938, 434ff — RBultmann, Art. νεκρός, ThWb IV, 1942, 896ff — JLeipoldt, Der Tod bei Griechen und Juden, 1942 — ChrBarth, Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments, 1947 — GPfannmüller, Tod, Jenseits und Unsterblichkeit in der Religion, Literatur und Philosophie der Griechen und Römer, 1953 — RMartin-Achard, De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament, 1956 — KRahner, Zur Theologie des Todes, Quaest. Disp. 2, 1958 — FHesse/SSchulz/HEngelland, Art. Tod und Totenreich, EKL III, 1959 (1962[2]), 1451ff — FDelekat, Tod, Auferstehung, ewiges Leben, EvTh 21, 1961, 1ff — ABertholet u. a., Art. Tod, RGG VI, 1962[3], 908ff — EBrandenburger, Adam und Christus, WMANT 7, 1962 — HWBartsch, Die Bedeutung des Sterbens Jesu nach den Synoptikern, ThZ 20, 1964, 87ff — GBraumann, Leidenskelch und Todestaufe (Mk 10,38f), ZNW 56, 1965, 178ff — PHoffmann, Die Toten in Christus, NTA NF 2, 1966 — JSchreiner, Geburt und Tod in biblischer Sicht, BuL 7, 1966, 127ff — ESchweizer, Die Mystik des Sterbens und Auferstehens mit Christus bei Paulus, EvTh 26, 1966, 239ff — JChoron, Der Tod im abendländischen Denken, 1967 —

HConzelmann/EFlesseman-van Leer/EHaenchen/EKäsemann/ELohse, Zur Bedeutung des Todes Jesu, 1967 – GSchunack, Das hermeneutische Problem des Todes. Im Horizont von Römer 5 untersucht, 1967 (= Herm. Unters. z. Theol. 7) – LWächter, Der Tod im Alten Testament, Arbeiten z. Theol. II,8, 1967 – RLTannehill, Dying and Rising with Christ, 1967 – ESchweizer, Dying and Rising with Christ, NTS 24, 1967/68, 1ff – CHHunzinger, Die Hoffnung angesichts des Todes im Wandel der paulinischen Aussagen, in: Leben angesichts des Todes, Festschr. HThielicke, 1968, 69ff – WLohff, Theologische Erwägungen zum Problem des Todes, aaO, 157ff – HPSchmidt, Todeserfahrung und Lebenserwartung, aaO, 191ff – HBalz, Art. ὕπνος, ThWb VIII, 1969, 545ff – FSchneider, Das Problem des Todes in der Biochemie, PTh 58, 1969, 174ff – ESchweizer, Die Leiblichkeit des Menschen, EvTh 29, 1969, 40ff – EJüngel, Tod, 1971 – HKessler, Die theologische Bedeutung des Todes Jesu, 1971².

Torheit → Weisheit

Trauern → Klagen

Trost

Die Wurzel des dt. Wortes *Trost* ist auch in den Worten *treu* und *trauen* enthalten (vgl. das engl. *trust, vertrauen*). Trost bedeutet daher einerseits Vertrauen wecken, andererseits Zutrauen gewinnen. In beiden Fällen ist die Funktion des Trostes eine seelische Stärkung in einer trost-losen Lage. Den beiden Aktionsrichtungen des Trostes entsprechen zwei griech. Wortgruppen. παραμυθέομαι *[paramythęomai]* bezeichnet den Zuspruch, die Ermunterung des Tröstenden, während θαρσέω *[tharsęō]* bzw. θαρρέω *[tharręō]* die Zuversicht des Getrösteten zum Ausdruck bringt. In den näheren Zusammenhang mit παραμυθέομαι *[paramythęomai]* gehört παρακαλέω *[parakalęō], ermahnen, trösten, bitten* (→ Ermahnen), in den weiteren auch παράκλητος *[paraklætos]*, → *Fürsprecher.*

θαρσέω *[tharsęō]*; θαρρέω *[tharręō]* mutig, getrost sein — θαρρέω

I θαρσέω *[tharsęō]* (seit Homer) bedeutet wie das attische θαρρέω *[tharrēō]* (seit 5./4. Jh. vChr) *mutig, getrost sein, Zuversicht haben.* Auch im späteren Griech. stehen beide Formen nebeneinander. Die Befehlsform θάρσει, θαρσεῖτε *[tharsei, tharsęite], sei(d) getrost,* ist im profangriech. Gebrauch nicht selten; berühmt ist das von Firmicus Maternus (4. Jh. nChr) überlieferte Mahnwort θαρρεῖτε μῦσται *[tharręite mystai], seid getrost, ihr Eingeweihten,* aus einer heidnischen Mysterienfeier.

II In der LXX findet sich überwiegend θαρσέω *[tharsęō]*, seltener θαρρέω *[tharrēō]* (zB Spr 1,21; Dan 6,17). Die hebr. Grundlage ist nur Spr 31,11 *bātach, vertrauen* (nicht in religiösem Sinn gebraucht; zB: seiner Frau), sonst durchweg das in verneinender Befehlsform gebraucht *jārē'* = *fürchte(t) dich (euch) nicht.* Mag es sich dabei um die Aufforderung des Mose an das verzagte Volk (Ex 14,13; 20,20), um das Trostwort Elias an die vom Hungertod bedrohte Witwe in Zarpath (1Kön 17,13) oder um die prophetische Mahnung an das Volk bzw. Jerusalem handeln (Zeph 3,16; Hag 2,5; Sach 8,13.15): Getroster Mut erwächst aus Überwindung der → Furcht und ist in der zuversichtlichen → Hoffnung auf Gottes Beistand und Verheißung gegründet.

III Im NT lesen wir die Form θαρσέω *[tharsęō]* 3 bzw. 2mal bei Mt und Mk sowie je einmal in Joh und Apg; θαρρέω *[tharrēō]* findet sich 5mal im 2Kor und in Hebr 13,6.

1) An den blinden Bartimäus richten seine Begleiter Mk 10,49 die Aufforderung: θάρσει *[tharsei], sei getrost;* er darf getrost sein, weil Jesus ihn ruft und ihm seine Hilfe zuwendet. Sonst findet sich die Befehlsform nur im Munde Jesu: Guter Zuversicht soll der Gichtbrüchige sein, dem Jesus die Sünde vergibt (Mt 9,2), und die blutflüssige Frau, die von ihm geheilt wird (Mt 9,22; vgl. Lk 8,48 v. l.); bei den Jüngern, die auf dem Meer sich vor seiner Erscheinung ängstigten, wird das Mahnwort noch durch den Zusatz μὴ φοβεῖσθε *[mæ phobęisthe], fürchtet euch nicht,* verstärkt (Mt 14,27; → Furcht, Art. φόβος). In den

johanneischen Abschiedsreden gebietet Jesus den Jüngern, die er in einer Welt voller Drangsal zurückläßt: »Seid getrost, ich habe die Welt überwunden« (Joh 16,33). Denselben Trost spendet Apg 23,11 der auferstandene Herr dem gefangenen Apostel.

2) Paulus bringt 2Kor 7,16 mit θαρρῶ *(tharrō)* das Vertrauen zum Ausdruck, das er der Gemeinde von Korinth entgegenbringt, ebenso aber 10,1.2 den *festen Mut*, mit dem er den Widerstrebenden in Korinth begegnen will (vgl. auch → Freimütigkeit). 2Kor 5,6.8 bezeichnet er mit θαρροῦντες *(tharrountes)* bzw. θαρροῦμεν *(tharroumen)* die getroste *Zuversicht*, die ihn erfüllt: Sein leidvolles Leben ist von der Gewißheit getragen, daß er bei dem Herrn die ewige Heimat hat (vgl. auch → Glaube, Art. πείθομαι). Zu gleicher Zuversicht ruft der Hebräerbrief seine Leser auf, die in der ihnen feindlich gesinnten heidnischen Umwelt ausharren müssen (13,6). *W. Mundle*

παραμυθέομαι

παραμυθέομαι *(paramytheomai)* trösten, zusprechen · παραμυθία *(paramythia)* Trost, Zuspruch · παραμύθιον *(paramythion)* Zuspruch, Trostmittel

I Die Grundbedeutung von παραμυθέομαι *(paramytheomai)* (seit Homer bezeugt) ist *auf jemand hinsprechen, jemand ansprechen*, und zwar in freundlichem Sinne (Plato, Phaed. 83a ». . . erkennen, daß die Philosophie . . . ihre Seele anspricht und sie zu lösen versucht«), so daß es zu den Bedeutungen *freundlich ermahnen* (Hom. Il. 9,417: »auch die anderen möchte ich freundlich ermahnen, nach Hause zu segeln«) und *trösten, beruhigen, ermutigend zusprechen* kommt (Plato, Phaed. 70b: »aber das bedarf doch eines gewiß nicht kleinen Trostes, überzeugenden *Zuspruchs* [παραμυθίας *(paramythias)*] und *Glaubens* [πίστεως *(pisteōs)*], wie die Seele des gestorbenen Menschen noch existieren wird«). παραμύθιον *(paramythion)*, *Trost, Trostmittel*, ist seit Soph. bezeugt. Zu Phil 2,1 zitiert ELohmeyer (KEK IX,1,83, Anm. 2) aus P. Flor. III,339,19: »schreibe mir . . . über eure Gesundheit, damit ich einen Trost (παραμύθιον *(paramythion)*) habe« und aus einer Grabinschrift (Zeit Hadrians) die Worte »Vaters und Mutters . . . Trost (παραμύθιον *(paramythion)*)«.

II Im Hebr. gibt es kein entsprechendes Äquivalent zu παραμυθέομαι *(paramytheomai)*. LXX verwendet das Wort vorwiegend im Sinne von *trösten*. 2Makk 15,8f: »und er *ermahnte* (παρεκάλει *(parekalei)*) die Seinen, nicht zu verzagen . . ., und *tröstete* (παραμυθούμενος *(paramythoumenos)*) sie aus dem Gesetz und den Propheten«. Weish 3,18: »und wenn sie plötzlich sterben, werden sie keine Hoffnung haben und keinen *Trost* (παραμύθιον *(paramythion)*) am Tage des Gerichts«. Im AT ist vom *Trost* (παράκλησις *(paraklēsis)*) und vom *Trösten* (παρακαλέω *(parakaleō)*, → Ermahnen) in mancherlei Hinsicht die Rede, doch nicht mit dem sentimentalen Klang, den das Wort in unserer Sprache erhalten hat: Jes 57,17f spricht zunächst von Gottes Zorn und Strafe; dann aber änderte Gott sein Vorhaben, denn er brachte Heilung und Trost; in dieser Weise realisierte Gott sein Handeln. Das Wort Gottes hat belebende Kraft, insofern tröstet es in der Niedrigkeit (Ps 119[118],50). Ein treuer Freund wird ein Heilmittel des Lebens genannt (Sir 6,15, LXX: 16).

Im Spätjudentum ist »Trost Israels« ein zusammenfassender Ausdruck für die Erfüllung der messianischen Hoffnung (St.-B. II,124); das Trösten der Trauernden gehört zu den verdienstlichen Liebeswerken (ebd. II,544; IV,1,592ff).

III 1Thess 2,12 ist zum ersten Mal in der urchristl. Lit. vom παραμυθεῖσθαι *(paramythēisthai)* die Rede, und zwar (vgl. 5,14) in Zusammenhang mit παρακαλεῖν *(parakalein)* (vgl. auch V. 3). Paulus setzt voraus (»wie ihr wißt«, V. 11), daß er schon bei seinem Kommen nach Thessalonich (V. 1), also während seiner missionarischen Tätigkeit im Ort, ermahnte und freundlich zuredete. Auch den Inhalt seines Zuredens gibt der Apostel an, und zwar mit einer Terminologie, die durchaus in die älteste urchristl. Diktion gehört (vgl. V. 12 die sonst bei Paulus seltene Erwähnung der βασιλεία *(basileia)*): Aus der Berufung Gottes zu (εἰς *(eis)*) seinem → Reich und seiner Herrlichkeit folgert der Apostel, man habe ein Leben in Verantwortung vor Gott zu führen; dieses freundliche Zureden hat Paulus mit ganzer Hingabe (wie ein Vater gegenüber seinen Kindern, V. 11) und von Person zu Person (»einen jeden unter euch«, V. 11) unternommen. 1Thess 5,14 spricht der Apostel die Brüder, dh die

Christen (nicht die Gemeindeleiter), in Thessalonich an, sie möchten u. a. den Kleinmütigen freundlich zusprechen; ihnen also gilt der Trost.

Der freundliche Zuspruch ist Ausdruck der Liebe und gehört neben dem Anteil am Geist und dem herzlichen Erbarmen zu den Grundlagen des Gemeindelebens, das sich im Bereich Christi vollzieht (Phil 2,1). Das trifft auch auf die besonderen Verhältnisse in Korinth zu; denn dort sind es die »Propheten«, die die Menschen, dh die Gemeinde (1Kor 14,4), aufbauen, ermahnen und freundlich anreden (V. 3), ohne daß aber derartige → Propheten ein rechtliches Amt hätten, das für andere Gemeinden verpflichtend wäre (vgl. 1Thess 5,14: statt von »Propheten« ist von den »Brüdern« die Rede, s. o.). Damit vervollständigt sich das Bild: das freundliche Zusprechen gehört zur missionarischen Tätigkeit des Apostels und in das Leben der jungen Gemeinde; es wendet sich in persönlicher Weise an den einzelnen wie an die Gemeinde, baut und festigt sie, gibt den Kleinmütigen Kraft und ist Ausdruck der Liebe im Bereich Christi. –

Joh 11,19.31 ist παραμυθέομαι *[paramythẹomai]* term. techn. für das Aussprechen des Beileids. *G. Braumann*

Lit.: WGrundmann, Art. θαρρέω, ThWb III, 1938, 25ff – GStählin, Art. παραμυθέομαι, ThWb V, 1954, 815ff.

Tugend

Tugend ist ein Grundbegriff der griech. und idealistischen Anthropologie, der vor allem die ethische Qualität des Menschen zum Ausdruck bringt (vgl. die mit *Tugend* wurzelverwandten dt. Worte *taugen* bzw. *Tauglichkeit*). Der griech. Zentralbegriff ἀρετή *[aretæ]* zielt auf ein sachgemäßes Erkennen und wohlgefälliges Verhalten. Im Unterschied zur philosophischen Tugendidee setzt ἀνέγκλητος *[anẹngklætos]* das juristische Forum eines anklagenden Gerichtshofes voraus und bezeichnet ein *vorwurfsfreies* Verhalten, gegen das keine Anklage erhoben werden kann. Aus dem kultischen Bereich stammen die Begriffe ἀμίαντος *[amiantos]*, *unbefleckt*, und ἄσπιλος *[ạspilos]*, *makellos*, die urspr. auf kultisch-rituelle, später auch auf sittliche Reinheit bezogen sind und deshalb in dem Artikel ἀνέγκλητος *[anẹngklætos]* mitverhandelt werden. Vgl. auch → Gerechtigkeit; → rein; → richtig.

ἀνέγκλητος

ἀνέγκλητος *[anẹngklætos]* unbescholten, unsträflich · ἀμίαντος *[amiantos]* unbefleckt · ἄμωμος *[ạmōmos]* fehlerlos · ἄσπιλος *[ạspilos]* makellos

1) ἀνέγκλητος *[anẹngklætos]* setzt sich aus ἔγκλημα *[ẹngklæma]* a) *Anklage, Vorwurf;* b) *Vergehen, Schuld,* und α-privativum zusammen. Es bezeichnet daher im Profangriech. seit Plato eine Person oder Sache, gegen die keine Anklage erhoben werden kann bzw. die ohne Schuld ist, und bedeutet urspr. im rechtlichen Sinn *vorwurfsfrei, unschuldig* (Plato, Leg. 5,737a). Es wird häufig in der Umgangssprache gebraucht, wie Papyrusbelege aus vor- und nachchristl. Zeit bezeugen (P. Soc. 541,6: 3. Jh. vChr; BGU 1347,8: 2. Jh. vChr; P. Magd. 15,3: 3. Jh. nChr). Dabei ist die Bedeutung vom urspr. Sinn zu einem Begriff der bürgerlichen Ethik (*unbescholten*) verflacht (in LXX nur 3Makk 5,31; vgl. Jos. Ant. 10,281; 17,289). I

2) Im Gegensatz dazu ist ἀμίαντος *[amiantos]*, *unbefleckt*, ein kultischer Begriff, ebenso ἄσπιλος *[ạspilos]*, *fleckenlos*, und das bes. in Lev (zB 3,1.6) und Num (zB 6,14) von der Fehlerlosigkeit der Opfertiere, in Pss auch im sittlichen Sinne gebrauchte ἄμωμος *[ạmōmos]*, *fehlerlos*, während ἀμώμητος *[amōmætos]*, *unbefleckt*, urspr. ein ausgesprochenes Lobwort ist, fast gleichbedeutend mit ἀνέγκλητος *[anẹngklætos]*. Das gilt auch von ἄμεμπτος *[ạmemptos]*, *untadelig*, dem jedoch der rechtliche Hintergrund fehlt und das mehr affektmäßigen Charakter besitzt.

II Der nt. Gebrauch von ἀνέγκλητος *[anengklætos]* ist vom AT bzw. LXX theol. nicht beeinflußt; das Wort findet sich nur 3Makk 5,31. (ἀμίαντος *[amiantos]* nur in Weish und 2Makk; ἄσπιλος *[aspilos]* gar nicht; nur ἄμεμπτος *[amemptos]* ist häufiger belegt, und zwar bei Hi, dort im Gleichklang mit δίκαιος *[dikaios]*, *gerecht*, und καθαρός *[katharos]*, *rein*; Hi 11,4; 12,4.)

III 1) ἀνέγκλητος *[anengklætos]*, *unbescholten, unsträflich,* steht im NT neben den unter I,2 genannten verwandten Begriffen. Gegenüber ihrem Ursprung haben sich die Begriffe hier im wesentlichen von der inhaltlichen theol. Aussage her angeglichen. Dem Gebrauch in der hell. Umgangssprache entspricht die Verwendung von ἀνέγκλητος *[anengklætos]* in den Past. (Tit 1,6f; 1Tim 3,10). Es geht dabei um die Voraussetzung für die Berufung in Ämter der Gemeinde als Diakone, Presbyter, Bischöfe. Die im Kontext stehenden Adj.e weisen als Wortbedeutung *unbescholten* im Sinne des bürgerlichen Leumunds aus. Damit werden zusätzlich zu den Voraussetzungen geistlicher Art auch »bürgerliche« Gesichtspunkte für die Bestellung in Dienste der Gemeinde geltend gemacht, und zwar um des guten Rufes der Gemeinde in der Welt willen. Die Übernahme hell.-stoischer Gedanken kennzeichnet auch sonst die theol. Richtung der Pastoralbriefe.

2) In urspr. rechtlichem Sinn begegnet ἀνέγκλητος *[anengklætos]* 1Kor 1,8; Kol 1,22:

a) 1Kor 1,8 spricht vom eschatologischen Tag des Herrn. Den Glaubenden ist von Gott die Festigkeit verheißen (βεβαιώσει *[bebaiōsei]*), am Tag des Herrn *unverklagbar*, dh *unschuldig* dazustehen. Diese Unverklagbarkeit ist nicht als ethische Qualität und damit als eigene Leistung mißzuverstehen, vielmehr erfolgt sie aus der ergangenen → Berufung zu Gemeinschaft mit Jesus Christus (V. 9); die Unverklagbarkeit am Tag des Herrn ergibt sich aus dem Festhalten an der Gemeinschaft mit Jesus Christus bis zum *Ende* (τέλος *[telos]* V. 8).

b) Ähnliches sagt Kol 1,22 aus. Auch diese Stelle spricht von der Situation des Gerichts. Wiederum ist das Werk Christi, dh hier die durch seinen Tod vollzogene → Versöhnung, der Grund für die Unverklagbarkeit der Christen. Der Verf. des Briefes spricht von der Rechtfertigung. Dabei gebraucht er neben dem ursprünglichen, dem rechtlich-sittlichen Denken des Hellenismus entstammenden ἀνέγκλητος *[anengklætos]* das dem jüd.-kultischen Denken entstammende ἄμωμος *[amōmos]*, *fehlerlos* (zB Phil 2,15; Eph 5,27; 1Petr 1,19). Beide Begriffe sind von ihrem neuen Inhalt her ihrem hell. bzw. jüd.-kultischen Ursprung entfremdet.

Die durch den Glauben an Jesus Christus (V. 23) in der Gegenwart (V. 22 νυνί *[nyni]*, *jetzt*) beginnende Befreiung von der schuldhaften Anklage zielt (V. 22 παραστῆσαι *[parastæsai]*, *um euch darzustellen*, finaler Inf.!) auf die Bestätigung der Unverklagbarkeit am Tag des Herrn (κατενώπιον αὐτοῦ *[katenōpion autou]*, *vor seinem Angesicht*; vgl. Röm 8,33f).

H. Währisch

ἀρετή

ἀρετή *[aretæ]* Tugend

I Das Subst. ἀρετή *[aretæ]* gehört mit dem Verbum ἀραρίσκω *[ararisko]*, *zusammenfügen*, zusammen und ist von der Wurzel ἀρι- *[ari-]* gebildet, die auch in ἀρέσκω *[aresko]*, *gefallen*, ἀρεστός *[arestos]*, *wohlgefällig*, bzw. ἄριστον *[ariston]*, *am besten*, enthalten ist. Es bezeichnet urspr. die spezifische, mit einem Gegenstand oder einer Person zusammenpassende Qualität.

1) In frühgriech. Zeit wird der Begriff ἀρετή *[aretæ]* ziemlich umfassend auf Dinge, Tiere, Menschen und Götter angewandt. So kann von der vorzüglichen *Qualität* der Waffen oder Pferde gesprochen werden (Hdt. III,88; Plato Resp. 335b). Bei Homer ist von der ἀρετή *[aretæ]* der Götter und ihren *Machterweisungen* die Rede (Il. 9,498; → Kraft, Art. βία). Dieser religiöse Sprachgebrauch begegnet auch noch in hell. Zeit (Philo, Som. 1,256; Spec. Leg. 1,209; Jos. Ant. 17,130; 18,266). Meistens werden jedoch menschliche Qualitäten erwähnt, zB die ἀρετή *[aretæ]* der

Füße, des Kämpfens, des Verstandes (Hom. Il. 15,642; 20,411); die ἀρετή *[aretæ]* wird also auf den ganzen Menschen, seine körperlichen und geistigen Fähigkeiten, bezogen. In diesem Sinne bezeichnet ἀρετή *[aretæ]* die *Qualität* der Frauen (Hom. Od. 2,206) oder die *Tapferkeit* der Männer (Xenoph. An. I,4,8; vgl. lat. *virtus*). Dieser außerordentlich vielfältig verwendete Begriff kann in allgemeinerer Fassung auch das *Glück* (Hom. Od. 8,329; 13,45; Hes. Op. 313) und den *Ruhm* (δόξα *[doxa]*; Soph. Philoctetes 1420), den alle erstreben, zum Ausdruck bringen.

2) Eine einschränkende Bedeutung erhält der Tugendbegriff bei Sokrates, der mit ἀρετή *[aretæ]* nicht mehr die äußerlich sichtbare gesamtmenschliche Qualität bezeichnet, sondern nur noch die Sittlichkeit. Sein individualethischer Rationalismus löst die ἀρετή *[aretæ]* von der Beziehung zur Polis, begründet sie mit dem Streben des Menschen nach dem Guten und führt zu der These, Tugend sei lehrbar: wer das Gute wahrhaft einsieht, tut es auch (Plato, Protagoras 329f; Ap 25c).

Plato sieht die Tugend durch die Seele bedingt und entwickelt in seiner Seelenlehre (Resp. 353, 376e) die Rangordnung der vier »klassischen« Tugenden: σοφία *[sophia]*, *Weisheit*, ἀνδρεία *[andreia]*, *Tapferkeit*, σωφροσύνη *[sōphrosynæ]*, *Besonnenheit*, und δικαιοσύνη *[dikaiosynæ]*, *Gerechtigkeit* (Resp. 433). Dieses Schema der vier Kardinaltugenden ist auch von der Weisheit (s. u. II,2) und Cicero (de officiis) übernommen worden. – Im Gegensatz zu der platonischen Psychologie versteht Aristoteles die Tugend als ἕξις *[hexis]*, dh als das auf Eigenschaft und Entscheidung beruhende qualifizierte Verhalten der Menschen (vgl. seine Definition Eth. Nic. II,4f p 1106 a 14ff). Er unterscheidet zwischen ethischen, dh praktischen Tugenden, zu denen er Tapferkeit, Mäßigkeit und Freigebigkeit zählt, und dianoetischen, dh theoretischen Verhaltensweisen der Vernunft, zu denen Einsicht, Weisheit, Wissenschaft und Kunst gehören (vgl. Eth. Nic. 1130ff). Ontologisch wird die Tugend als Mitte zwischen zwei Extremen bestimmt (mesotæs-Lehre, Eth. Nic. 1107a).

3) Die Stoa betont die Übereinstimmung der Tugenden mit der menschlichen Natur (κατὰ φύσιν ζῆν = κατ' ἀρετὴν ζῆν *[kata physin zæn = kat aretæn zæn]*). Sie dienen keinem fremden Zweck, etwa dem Staat oder Göttern, sie sind vielmehr Selbstzweck, der durch Wissen und Übung das Ziel der Eudämonie, des Glücks, verwirklicht (Seneca, Epist. 66,31f; Cicero, de Leg. I,8; 16; vgl. auch Diog. Laert. VII,81ff; X,132ff). Das platonische Schema der vier Kardinaltugenden wird zur Grundlage für die Tugendzusammenfassungen, sog. Tugendkataloge (Epikt. Diss. II,16,45; III,2,3.14; 22,13 u. ö.). Ähnliche Tugendkataloge finden sich auch bei Philo (Sacr. AC 22,27; Leg. All. I,86; Spec. Leg. III,63), in Qumran (s. u. II,3) und im NT (s. u. III,3).

II 1) Die hebr. Sprache kennt kein der griech. ἀρετή *[aretæ]* entsprechendes Wort. LXX übers. lediglich an einigen Stellen des Deuterojesaja *tehillah*, die *Ruhmestat*, der *Ruhm* Jahwes, mit ἀρετή *[aretæ]* (Jes 42,8.12; 43,21; 63,7). Außerdem wird nur noch 2mal *hōd*, die *Hoheit*, mit ἀρετή *[aretæ]* wiedergegeben: Hab 3,3 auf Jahwe, Sach 6,13 auf den designierten Priestermessias Josua bezogen. An allen diesen Stellen handelt es sich um eine nicht zu unterschätzende Sinnverschiebung vom at. geschichtlichen Verständnis der Taten Jahwes (bes. DtJes) zum griech. Qualitätsdenken.

2) Häufig ist in den Makkabäerbüchern – bes. 4Makk – von ἀρετή *[aretæ]* die Rede. 2Makk 6,31 wird der Zeugentod Eleasars das Denkmal seiner ἀρετή *[aretæ]* genannt (vgl. 4Makk 1,8.10). ἀρετή *[aretæ]* bezeichnet in 4Makk oft die *Glaubenstreue* von Märtyrern, die sich in Leiden und Qualen bis zum Tode bewährt haben (4Makk 7,22; 9,8.18; 10,10; 11,2; 17,12.17). Daneben gibt es aber auch das griech. Verständnis der ἀρετή *[aretæ]* als *Tapferkeit* (2Makk 15,17), *Mannhaftigkeit* (4Makk 17,23), *Klugheit* (4Makk 1,2) bzw. *Vernunft* (4Makk 1,30). Griech. Einfluß macht sich auch in der Weisheit bemerkbar, wenn 5,13 die Tugend dem Laster gegenübergestellt und 4,1 mit der Unsterblichkeit verbunden wird. Weish 8,7 werden die vier platonischen Kardinaltugenden genannt.

3) Ähnlich wie in der Stoa begegnen auch in der Gemeinderegel von Qumran Tugend- bzw. Lasterkataloge, die im Anschluß an das at. Zwei-Wege-Schema (vgl. Jer 21,8b) und im Horizont des dualistischen Weltverständnisses der Sekte das Handeln der Gerechten und der Frevler einander gegenüberstellen (1QS IV,3–8.9–14; X,22.25f). Charakteristische Tugenden der Kinder des Lichtes sind Reinheit (1QS IV,5), Klugheit (1QS IV,6), Liebe (1QS II,24; V,4), Demut (1QS II,24; VIII,2) und Gesetzestreue (1QS VIII,2; X,25f), während zu den vielfältigen Lastern der Kinder der Finsternis vor allem Hurerei und Unreinheit (1QS IV,10; CD VIII,5; XIX,17), Lüge (1QS IV,9; X,20) und Haß (CD VIII,6; XIX,18) gehören.

III Der Begriff ἀρετή *[aretæ]* spielt im NT keine beherrschende Rolle. Er kommt lediglich 1mal bei Paulus (Phil 4,8), 1mal im 1Petr (2,9) und 2mal im 2Petr (1,3.5) vor. Wichtiger sind die Tugend- (und Laster-)Kataloge, in denen die »Tugenden« der Christen (und Laster der Nichtchristen) inhaltlich entfaltet werden.

1) 1Petr 2,9 und 2Petr 1,3 ist von der göttlichen ἀρετή *[aretæ]* die Rede. Da 1Petr 2,9

LXX Jes 43,21 zitiert, ist der Akk. Plur. ἀρετάς *(aretas)* hier ebenso wie dort (s. o. II,1) mit *Ruhmestaten* zu übers., die das alte und neue Gottesvolk verkünden soll. Mehr griech. Denken läßt der Satz 2Petr 1,3f erkennen, in dem neben ἀρετή *(aretæ)* auch δόξα *(doxa)* und δύναμις *(dynamis)* genannt werden (s. o. I,1). ἀρετή *(aretæ)* meint hier die Qualität der göttlichen *Vollkommenheit*, die durch ihre Machterweisungen (δυνάμεις *(dynameis)*) den Menschen Gaben geschenkt hat, durch die sie — wie V. 4 formuliert — der *göttlichen Natur* (θείας φύσεως *(theias physeōs)*), dh ebenfalls der göttlichen Tugend der Vollkommenheit teilhaftig werden sollen (vgl. Mt 5,48). Im Hintergrund steht dabei der griech. Gedanke von der Verwandtschaft zwischen göttlicher und menschlicher Natur (vgl. auch Apg 17,28).

2) Die beiden anderen Belegstellen Phil 4,8 und 2Petr 1,5 sprechen von menschlicher Tugend. In beiden Fällen steht der Begriff ἀρετή *(aretæ)* als ein Glied in der Aufzählungsreihe eines umfassenden Tugendkataloges, und zu beiden Aufzählungsreihen gibt es griech. Parallelen (zu Phil 4,8: Cicero, Tusculanae Disputationes V,23,67; zu 2Petr 1,5ff: Orientis Graecae Inscriptiones, Hg. WDittenberger Nr. 438). ἀρετή *(aretæ)* bezeichnet an diesen beiden Stellen nicht — wie in 4Makk (s. o. II,2) — die Glaubenstreue (so Bauernfeind, ThWb I,460), sondern umfassend das gute und richtige *Verhalten* der Christen.

3) Der Zusammenhang einzelner nt. Tugendbegriffe mit entsprechenden griech. Aufzählungen ist unbestreitbar. So spricht zB Paulus recht unbefangen von dem Guten (Röm 12,9), Gerechten, Ehrbaren und Liebenswerten (Phil 4,8), dem die Christen nacheifern sollen. Das Urchristentum erkennt also durchaus das bei den »Heiden« vorhandene Gute an und bezieht → Gewissen (Röm 2,14) und Tugenden in die christl. Verkündigung ein. Andererseits sind die Unterschiede zwischen stoischen und nt. Tugendkatalogen, zwischen griech. und nt. Tugendverständnis nicht zu übersehen. Das platonische Schema der vier Kardinaltugenden (s. o. I,2) begegnet in nt. Tugendkatalogen nicht, stattdessen werden alle — im einzelnen zT durchaus griech. Aufzählungen entnommenen — »Tugenden« dem leitenden Gesichtspunkt der Liebe (Gal 5,22; Eph 4,32—5,2; Kol 3,12) bzw. des Glaubens (Eph 4,2ff; 2Petr 1,5) zu- und untergeordnet. Ebenfalls kennt das NT nicht die aristotelische Unterscheidung zwischen praktischen und theoretischen Tugenden (s. o. I,2), sondern betont den ganzheitlichen Tat- und Gehorsamscharakter des Handelns. Schließlich und vor allem ist die autonome Selbstdarstellung des Stoikers in seinen Tugenden (s. o. I,3) dem NT völlig fremd; hier gelten vielmehr die »Tugenden« als Früchte des Geistes (Gal 5,22), die der gegenseitigen Liebe und der Verherrlichung Gottes dienen. Daher werden die nt. »Tugenden« nicht mehr aus der Harmonie der Seele (Platon) oder der Qualität des Menschen (Aristoteles) abgeleitet, sondern als Gnadengaben (χάρισμα *(charisma)*) des göttlichen Geistes verstanden: sie sind Kennzeichen und Taten der neuen Geschöpfe Gottes.

4) Das seltene Vorkommen des Begriffs ἀρετή *(aretæ)* und insbes. die andersartige Begründung wie Entfaltung der Tugendkataloge weisen darauf hin, daß im NT — und demzufolge in der ev.-reformatorischen Theol. — nur uneigentlich von »Tugenden« die Rede sein kann. Eine Verbindung von griech. Tugendlehre und christl. Theol., wie sie von Ambrosius (de officiis ministrorum I,24—49) über Augustin (De libero arbitrio I,27) und Thomas von Aquin (Summa theol. II/I 55ff; II/II 58,10) bis zu Schleiermacher und jüngsten kath. Versuchen (JPieper) immer wieder versucht worden ist, ist und bleibt höchst problematisch. Denn an die Stelle der autonomen ethisch-rationalen Tugend tritt in der paulinisch-reformatorischen Theol. die geistgewirkte Freiheit der Christen, die sich in der Liebe entfaltet und bewährt.

H.-G. Link / A. Ringwald

Lit.: AKiefer, Aretalogische Studien, 1929, bes. 18ff — OBauernfeind, Art. ἀρετή, ThWb I, 1933, 457ff — WGrundmann, Art. ἀνέγκλητος, ThWb I, 1933, 358f — SWibbing, Die Tugend- und Lasterkataloge im NT, 1959 — ders., Art. Tugend, EKL III, 1959 (1962²), 1518ff — JKlein, Art. Tugend, RGG VI, 1962³, 1080ff — EKamlah, Die Form der katalogischen Paränese im NT, WUANT 7, 1964 — JGründel, Art. Tugend, LThK 10, 1965, 395ff — AVögtle, Art. Tugendkataloge, LThK 10, 1965, 399ff.

Überfluß → Fülle

Überlieferung → Lehre

Übertretung → Sünde

Unsterblichkeit → Auferstehung; → Seele

Unzucht → Zucht

Ursache → Schuld

Ursprung → Anfang

Urteil → Zweifel

Vater

In den vaterrechtlich organisierten Gesellschaftsordnungen der Antike sind für das Vaterbild vor allem zwei Grundzüge kennzeichnend: Der Vater gebietet als Hausherr und höchste Respektsperson in unumschränkter Gewalt über seine Familie; er ist zugleich der für die Seinen verantwortliche Beschützer, Ernährer und Helfer. Beide Züge sind auch da lebendig, wo eine Gottheit mit dem Vaternamen benannt oder angeredet wird. Während das aus dem Aram. entlehnte Wort ἀββά *[abbạ]* nur im NT und hier nur als Gebetsanrede »Vater« belegt ist, umfaßt πατήρ *[patær]* die ganze Bedeutungsbreite des dt. Wortes *Vater*, sowohl als Bezeichnung als auch als Anrede im profanen wie im religiösen Sinn.

Der religiöse Gebrauch des Vaterbildes »gehört zu den Urphänomenen der Religionsgeschichte« (GSchrenk, ThWb V, 951). Biblische Theol. fragt nach der besonderen Gestalt, die dieses Phänomen im AT und NT aufweist.

ἀββά *[abbạ]* Vater

ἀββά

ἀββά *[abbạ]*, *Vater*, ist ein aram. Wort, das im NT nur an den drei Stellen Mk 14,36; Röm 8,15; Gal 4,6 als Gebetsruf »*Vater*« vorkommt und sich in der übrigen griech. Lit. des frühen Christentums ausschließlich in Zitaten dieser Stellen findet. I/II

1) Im Aram. ist *'abbā* – ebenso wie die Mutteranrede *'immā* – urspr. ein in der Sprache des Kleinkindes beheimatetes Lallwort: Wenn ein Kind entwöhnt wird, »lernt es *'abbā* (*Papa*) und *'immā* (*Mama*) sagen« (Babyl. Talmud, Ber. 40a par Sanh. 70b; vgl. auch den Targum-Text von Jes 8,4). Bereits in vorchristl. Zeit hat das Wort eine starke Bedeutungserweiterung erfahren. Es verdrängte einerseits die ältere bibl.-hebr. und aram. Anredeform *'abi, mein Vater*, und ersetzte andererseits die aram. Aussageformen für »der Vater« und »mein Vater«, dh das Nomen mit Art. und die Form mit Suffix der 1. Pers. Sing. Diese Bedeutungserweiterung hatte zur Folge, daß die Vateranrede *'abbā* nicht auf die Kindersprache beschränkt blieb, sondern auch von den erwachsenen Söhnen und Töchtern gebraucht wurde. Dabei trat der verniedlichende Charakter des Wortes (»Papa«) zurück; *'abbā* gewann jenen innigen familiären Klang, der im Deutschen etwa in den Worten »*du lieber Vater*« empfunden wird.

2) An keiner Stelle in der gesamten umfangreichen Gebetslit. des antiken Judentums begegnet *'abbā* als Gottesanrede. Das Wissen um die Distanz zwischen Gott und Mensch (Pred 5,1!) verwehrte es dem frommen Juden, Gott mit dem vertraulichen Wort der alltäglichen Familiensprache anzureden. Auf Gott bezogen findet sich *'abbā* im altjüd. Schrifttum einzig in einer im Babyl. Talmud (Ta'anith 23b) überlieferten Erzählung: »Wenn die Welt des Regens bedurfte, pflegten unsere

Lehrer die Schulkinder zu Rabbi Chanin Hanechba (Ende des 1. Jh. vChr) zu schicken, die den Saum seines Mantels erfaßten und ihm nachriefen: ›*Väterchen* (*'abbā*), *Väterchen* (*'abbā*), gib uns Regen!‹. Er sprach vor Gott: ›Gebieter der Welt, tue es doch um dieser willen, die noch nicht unterscheiden können zwischen einem *'abbā*, der Regen geben kann, und einem *'abbā*, der keinen Regen geben kann‹«. Es wäre allerdings ein Kurzschluß, wollte man diesem Text entnehmen, daß Gott im antiken Judentum als *'abbā* bezeichnet oder gar angeredet worden sei. Denn Rabbi Chanin greift hier lediglich das *'abbā* der Kinder auf, um an Gottes väterliches Erbarmen zu appellieren; er selbst verwendet jedoch die ehrfurchtsvolle Gebetsanrede »Gebieter der Welt«.

III 1) Jesus hat — wie die Evgg.-Überlieferung deutlich erkennen läßt und wie außerdem durch Röm 8,15 und Gal 4,6 (s. u. Abs. 2) indirekt bestätigt wird — in seinen Gebeten (mit Ausnahme des Kreuzesrufes Mk 15,34 par) Gott mit *mein Vater* angeredet und sich dabei des vertrauten und innigen *'abbā* der alltäglichen Familiensprache bedient.

a) Ausdrücklich bezeugt ist die Gebetsanrede ἀββά *[abba]* im Mk-Text des Gethsemane-Gebets (Mk 14,36). Aber auch in den übrigen von den Evangelisten mitgeteilten Gebeten Jesu (→ πατήρ III,2a,β) liegt der jeweiligen griech. Fassung der Vateranrede direkt oder indirekt das aram. *'abbā* zugrunde. Die Vateranrede schwankt in der griech. Überlieferung der Gebete Jesu zwischen dem Vokativ πάτερ *[pater]*, dem (für griech. Sprachgebrauch recht ungewöhnlichen) als Vokativ gebrauchten Nominativ mit Art. ὁ πατήρ *[ho patær]* und der Anredeform mit dem Pronomen der 1. Pers. Sing. πάτερ μου *[pater mou]*. Dieser Wechsel erklärt sich daraus, daß wir es mit Übers.-Varianten zu tun haben (vgl. JJeremias, Abba, 57f). Sie sind durch den bereits erwähnten Umstand veranlaßt, daß *'abbā* im palästinischen Aram. des 1. Jh. nChr nicht nur als Anrede (Vokativ), sondern auch für den Nominativ mit Art. und für die Form mit Suffix der 1. Pers. Sing. verwendet wurde.

b) Die völlig neue und für das Judentum unerhörte kindlich-familiäre Gebetsanrede *'abbā* ist Ausdruck des einzigartigen Gottesverhältnisses Jesu. In ihr äußert sich sowohl sein Vertrauen und Gehorsam gegenüber dem Vater (Mk 14,36 par) wie auch seine unvergleichliche Vollmacht (Mt 11,25ff par).

2) Die Urgemeinde hat die Gebetsanrede ἀββά *[abba]* übernommen. Das zeigen die beiden Stellen Röm 8,15 und Gal 4,6, an denen Paulus das Vaterunser vor Augen haben dürfte. In der Lk 11,2ff überlieferten ältesten Fassung des Herrengebets lautet die Anrede πάτερ *[pater]*, »*(lieber) Vater*«, was auf ein aram. *'abbā* zurückweist. Jesus hat demnach mit der Übergabe des Vaterunsers seine Jünger dazu ermächtigt, ihm das *Abba* nachzusprechen, und ihnen damit Anteil an seiner Sohnesstellung (→ Sohn, Art. υἱὸς τοῦ θεοῦ) gegeben. Dementsprechend erblickt Paulus in dem Gebetsruf »*Abba, lieber Vater*« das deutliche Zeichen der durch Christus geschenkten Gotteskindschaft und des eschatologischen Geistbesitzes (Röm 8,14ff; Gal 4,4ff). Darin, daß die Gemeinde wie Jesus »*Abba*« sagen darf, erfüllt sich an ihr die Verheißung Gottes: »Ich werde euch Vater sein, und ihr werdet mir Söhne und Töchter sein« (2Kor 6,18 = freies Zitat von 2Sam 7,14; vgl. auch Jub 1,24f). *O. Hofius*

πατήρ

πατήρ *[patær]* Vater · πατριά *[patria]* Geschlecht, Sippe · πατρίς *[patris]* Vaterland, Vaterstadt · ἀπάτωρ *[apatōr]* vaterlos

I 1) πατήρ *[patær]*, *Vater*, wie μήτηρ *[mætær]*, *Mutter*, ein Wort uridg.er Herkunft, bezeichnet im profanen Sprachgebrauch den leiblichen *Vater* (Hom. Od. 1,94), ferner den *Ahnherrn* eines Geschlechtes (Jos. Ant. 14,255) bzw. im Plur. allg. die *Ahnen* und *Vorfahren* (Hom. Il. 6,209). In übertragenem Sinn findet sich das Wort als Ehrentitel oder respektvolle Anrede für ehrwürdige Greise (Hom. Il. 24,362) sowie zur Bezeichnung geistig-geistlicher Vaterschaft. So kann zB ein Philosoph »Vater« seiner Schüler (Epict. Diss. III 22,81f) oder in den Mysterienkulten der Mystagoge »Vater« des neu eingeweihten Mysten heißen (Apul. Met. XI 25,7).

Von πατήρ *[patær]* abgeleitet sind die Worte πατριά *[patria]*, *Geschlecht, Sippe* (als Bezeichnung der Herkunft vom gleichen Vater und Ahnherrn; im NT nur Lk 2,4; Apg 3,25; Eph 3,15),

πατρίς *[patris]*, *Vaterland* (im NT zB Joh 4,44; Hebr 11,14) bzw. *Vaterstadt* (zB Mt 13,54; Lk 4,23) sowie ἀπάτωρ *[apatōr]*, *vaterlos* (im NT nur Hebr 7,3). Letzteres wird im klassischen Griech. von Waisen, Findelkindern, unehelich Geborenen, Verstoßenen und Rechtlosen gebraucht (Belege in ThWb V, 1021; Analoges in der jüd. Lit. ebd. und bei St.-B. III, 693f); werden Götter »vaterlos« genannt, so dient das Wort zur Bezeichnung ihrer wunderbaren Entstehung (s. ThWb ebd.). In hell. Zeit erscheint ἀπάτωρ *[apatōr]*, *vaterlos*, außerdem – häufig in Verbindung mit ἀμήτωρ *[amētōr]*, *mutterlos* – als Gottesattribut; es beschreibt dann Gottes Gottheit und Ewigkeit (Orphik, Mysterienreligionen, Gnosis). Diese Bedeutung liegt auch ApkAbr 17,9 in der Gebetsanrede »Vaterloser, Mutterloser, Unerzeugter« vor, womit ein ägypt. Hymnus auf den Gott Ptah zu vergleichen ist, in dem es heißt: »Du hast keinen Vater, der dich gezeugt hat . . .; du hast keine Mutter, die dich geboren hat«.

2a) Der Benennung Gottes als Vater in den Religionen des alten Orients und der griech.-röm. Antike liegen durchweg mythische Anschauungen von einer Urzeugung und einer naturhaft-physischen Abstammung aller Menschen von Gott zugrunde. So heißt zB der Gott El von Ugarit »Vater der Menschheit«, der babyl. Mondgott Sin »Vater und Erzeuger der Götter und Menschen« und in Griechenland Zeus (seit Hom.) »Vater der Menschen und Götter«. In Ägypten wird bevorzugt der Pharao im physischen Sinn als Gottessohn angesehen. Im Vaternamen drückt sich vor allem die absolute, Gehorsam fordernde Autorität, daneben aber auch die barmherzige Liebe, Güte und Fürsorge der Gottheit aus. Dem entspricht auf Seiten des Menschen eine doppelte Grundhaltung: einerseits »die Erkenntnis der eigenen Ohnmacht und des totalen Angewiesenseins auf die Gottheit« und andererseits »die Haltung des kindlichen Vertrauens und der Liebe zur Gottheit« (GMensching, RGG³ VI, 1233).

b) Philosophisch geprägt ist der Gott-Vater-Gedanke bei Plato und in der Stoa. Plato betont in seiner kosmologischen Ausgestaltung der Vateridee die schöpferische Beziehung Gottes, des »Allvaters«, zum gesamten Kosmos (Tim. 28c.41a u. ö.). Nach stoischer Lehre durchwaltet Gott als Vater das Weltall; er ist »Schöpfer, Vater und Erhalter« der Menschen als seiner ihm verwandten Kinder (Epict. Diss. I 9,7; vgl. den berühmten Zeus-Hymnus des Kleanthes).

c) In den antiken Mysterienkulten gilt die Wiedergeburt und Vergottung des Mysten als Zeugung durch die Gottheit; diese wird deshalb im Gebet als »Vater« angerufen (Belege in ThWb V, 953).

d) Auch die Gnosis bezeichnet den höchsten Gott als Vater oder Urvater (s. dazu bes. das Evangelium Veritatis von Nag Hammadi), doch ist hier das personale Gegenüber von Gott und Mensch völlig aufgehoben: Die aus Gott emanierten und in den menschlichen Leib eingeschlossenen Lichtfunken verhalten sich zum Urvater wie der Wassertropfen zum Meer.

II Das AT verwendet das Wort *Vater* (hebr. *'āb* = LXX πατήρ *[patær]*) fast ausschließlich (ca. 1180mal) im profanen und nur ganz selten (15mal) in religiösem Sinn. Ebenso wie das AT, so läßt auch die Lit. des antiken palästinischen Judentums eine deutliche Zurückhaltung im religiösen Gebrauch des Wortes spüren. Erst im Schrifttum des Diasporajudentums nehmen die Belege für die Anwendung des Vaternamens auf Gott zu.

1) Der profane Sprachgebrauch

a) Leibliche Vaterschaft ist Gabe und Gebot des Schöpfers (Gen 1,28). Als Träger des göttlichen Segens (Gen 27!) ist der Vater Oberhaupt der Familie, seines → Hauses (vgl. Jos 24,15b), und eine unter allen Umständen zu respektierende Autorität (Ex 20,12; 21,15.17; Spr 23,22). Er ist nicht nur Ernährer, Beschützer und Erzieher, sondern vor allem der für das bundesgemäße Leben der Familie und die religiöse Unterweisung seiner Kinder verantwortliche Hauspriester (Ex 12,3ff) und Lehrer (Ex 12,26f; 13,14ff; Dtn 6,7.20ff; 32,7.46; Jes 38,19; Rabbinisches bei St.-B. III, 615).

b) Die früheren Generationen Israels werden »Väter« genannt (Ps 22[21],5; 106[105],7), ebenso hervorragende Gottesmänner der Vorzeit (Sir 44,1ff) und insbesondere die »Erzväter« Abraham, Isaak und Jakob als die Träger und Übermittler der Bundesverheißungen Gottes (Jos 24,3; 1Chr 29,18; Rabbinisches bei St.-B. I, 918f).

c) Der Ehrentitel »Vater« ist Ri 17,10; 18,19 für den Priester, 2Kön 6,21; 13,14 für den Propheten und 1Sam 24,12 für den König belegt; 2Kön 2,12 wird er im Munde des Prophetenjüngers zugleich Ausdruck geistig-geistlicher Verwandtschaft sein. Im rabb. Judentum, dem der »Vater«-Titel für angesehene Schriftgelehrte geläufig war (St.-B. I, 918f), wird gelegentlich das Bild von Vater und Kind auf das Verhältnis des Tora-Lehrers zu seinem Schüler angewendet (St.-B. III, 340f).

2) Der religiöse Sprachgebrauch

a) Gott als Vater im Alten Testament

Neben dem Vergleich mit dem irdischen Vater (Ps 103[102],13; Spr 3,12; vgl. Dtn 1,31; 8,5) kommt im AT das Wort Vater für Gott nur 15mal vor, und zwar 13mal als Gottesprädikat und 2mal als direkte Gebetsanrede.

α) Die Bezeichnung Gottes als Vater ist im AT ausschließlich auf das Volk Israel (Dtn 32,6; 2mal Jes 63,16; 64,7; Jer 31[38],9; Mal 1,6; 2,10) bzw. auf den König Israels bezogen

(2Sam 7,14 par 1Chr 17,13; 22,10; 28,6; Ps 89[88],27 vgl. 2,7), dagegen sonst nie auf einen einzelnen Menschen (zu Ps 68[67],6 s. u.) oder auf die Menschheit allg. Der grundlegende Unterschied zu den Gott-Vater-Anschauungen der religiösen Umwelt Israels liegt darin, daß Gottes Vaterschaft im AT nicht biologisch oder mythologisch, sondern soteriologisch verstanden ist: Die Gotteskindschaft stellt nicht eine natürliche Qualität dar, sie ist vielmehr im Wunder der göttlichen → Erwählung und → Erlösung begründet (vgl. noch Ex 4,22; Dtn 14,1f; Hos 11,1ff). Auch wo in den Vateraussagen vom »Schaffen« (→ Schöpfung) und »Zeugen« (→ Geburt) die Rede ist, meinen diese Worte das geschichtliche, erwählende Handeln Gottes an dem biologisch bereits vorhandenen Volk bzw. König. Heißt der erwählende und erlösende Gott »Vater«, so kommt darin sowohl seine barmherzige, vergebende → Liebe (Jer 31[38],9.20; vgl. Hos 11,8) wie auch sein Anspruch auf Ehrfurcht und Gehorsam zum Ausdruck (Dtn 32,5f; Jer 3,4f.19f; Mal 1,6). Aus der gemeinsamen Gotteskindschaft der Israeliten ergibt sich eine besondere Verpflichtung zur Gemeinschaftstreue untereinander (Mal 2,10). Erfährt der einzelne Gott als seinen Vater, so als Glied des Volkes und in einem der Erlösung Israels entsprechenden Tun Gottes (Ps 68[67],6 im Kontext der Verse 5–11!).

β) Die Anrede »mein Vater« begegnet nur Jer 3,4.19, jedoch bezeichnenderweise nicht im Munde eines einzelnen Beters, sondern als Gebetsruf des erwählten Volkes.

b) Gott als Vater im palästinischen Judentum

α) Wie im AT, so ist auch im palästinischen Judentum der vorchristl. Zeit die Bezeichnung Gottes als Vater selten. In den Apokryphen und Pseudepigraphen, soweit sie aus Palästina stammen, erscheint sie nur an ganz wenigen Stellen (Tob 13,4; hebrSir 51,10; Jub 1,24f.28; 19,29), die Qumrantexte liefern bloß einen einzigen Beleg (1QH 9,35f). Im rabb. Judentum nimmt der Gebrauch des Vaternamens im 1. Jh. nChr zu, doch tritt er hinter anderen Gottesbezeichnungen bei weitem zurück. Gott heißt »Vater im Himmel« (Belege bei JJeremias, Abba, 20ff), wobei der Zusatz »im Himmel« den Abstand markiert, der zwischen Gott und dem Menschen besteht. Neu gegenüber dem at. Sprachgebrauch ist, daß im palästinischen Judentum nun auch der einzelne Fromme von Gott als seinem »Vater im Himmel« spricht (JJeremias, aaO, 24ff). Die Texte betonen jedoch, daß das persönliche Kindschaftsverhältnis im Gehorsam gegen Gottes Gebote seine unabdingbare Voraussetzung hat (vgl. Sir 4,10).

β) Als Anrede Gottes begegnet im 1. Jh. nChr die Wendung »unser Vater, unser König«, allerdings nur im liturgischen Gebet der ganzen Gemeinde und nicht in der aram. Umgangssprache, sondern in der hebr. Kultsprache (Gebet »Ahaba rabba«, s. WStaerk, 6; Neujahrslitanei »Abinu malkenu«, s. WStaerk, 27ff). Daß die Wendung neben der Vaterschaft Gottes zugleich seine Majestät hervorhebt, will beachtet sein. Die in späteren jüd. Gebeten gelegentlich zu verzeichnende Anrede »unser Vater im Himmel« wird durch Mt 6,9 ebenfalls für das 1. Jh. nChr bezeugt. Dagegen fehlt bislang ein Beleg dafür, daß ein einzelner Beter Gott mit »mein Vater« angeredet hat (Sir 23,1.4 steht zwar im griech. Text »Herr, mein Vater«, doch lautete die hebr. Vorlage wie in hebrSir 51,1 »Gott meines Vaters«; vgl. Ex 15,2).

c) Gott als Vater im Diasporajudentum

α) Häufiger und unbefangener als das palästinische Judentum hat das griech.-sprechende Judentum der Diaspora die Bezeichnung Gottes als Vater gebraucht (3Makk 5,7; Weish 2,16ff; TestHiob 40,2), wobei Philo (Op. Mund. 89; Spec. Leg. I,96; II,6 u. ö.) und Josephus (bes. Ant. 7,380) deutlich den griech. Allvater-Gedanken erkennen lassen.

β) Im Diasporajudentum findet sich dann unter griech. Einfluß auch im Gebet des einzelnen Frommen die Anrede »mein Vater« (3Makk 6,3.8; Weish 14,3; Apokryphon des Ezechiel, Frg. 3 = 1Clem 8,3).

III Die Bedeutungsbreite von πατήρ *(patær)*, *Vater*, im NT entspricht derjenigen von *'āb* bzw. πατήρ *(patær)* im AT. Im Unterschied zum AT, das den Vaternamen Gottes nur an ganz wenigen Stellen aufweist, übersteigt jedoch im NT die Zahl der Belege für die religiöse Verwendung des Wortes πατήρ *(patær)* (245mal) diejenige des profanen Gebrauchs (157mal) bei weitem.

1) Der profane Gebrauch von πατήρ *(patær)*

a) Nach der synopt. Überlieferung hat Jesus nachdrücklich auf die verpflichtende Geltung des Gebotes der Elternehrung (Ex 20,12) hingewiesen (Mk 7,9ff par; 10,19 par), über die Bindung an Vater und Mutter jedoch die ihm selbst geschuldete Nachfolge gestellt (Mt 10,37; Lk 14,26; vgl. Mk 10,29f par). Auch die Haustafeln im Eph und Kol unterstreichen das Gebot des Gehorsams gegenüber Vater und Mutter, weisen aber zugleich auf die menschliche und geistliche Verantwortung des Vaters für seine Kinder hin (Eph 6,1ff; Kol 3,20f).

b) Die enge, in Röm 9–11 ausführlich aufgezeigte Verbindung zwischen Israel und der Kirche ist vorausgesetzt, wenn Paulus 1Kor 10,1 auch im Blick auf die Heidenchristen

vom Gottesvolk des Alten Bundes als von »unseren Vätern« spricht (vgl. auch Röm 9,10; Hebr 1,1; 1Clem 4,8; 31,2; 60,4).

c) Der Gedanke der geistlichen Vaterschaft liegt 1Kor 4,14ff und indirekt auch in den Aussagen über die geistliche Sohnschaft vor (Phlm 10; 1Tim 1,2.18; 2Tim 1,2; 2,1; Tit 1,4; 1Petr 5,13): der Apostel gilt als »Vater« der durch seine Verkündigung zum Glauben geführten Christen. Gegen die Verwendung des Vaternamens als Ehrentitel wendet sich das Wort Mt 23,9.

d) Unter den von πατήρ *(patær)* abgeleiteten Begriffen verdient ἀπάτωρ *(apatōr)*, *vaterlos* (Hebr 7,3), besondere Erwähnung: Der Hebr bezeichnet Melchisedek als »vaterlos, mutterlos, ohne Stammbaum, ohne Anfang der Tage und ohne Ende des Lebens«. Der Verfasser gewinnt diese merkwürdige Aussage mit Hilfe des rabb. Grundsatzes: »Was nicht in der Tora steht, besteht nicht.« Er findet im Schweigen des AT (Gen 14,18ff) über Abstammung, Eltern, Geburt und Tod des Melchisedek einen geheimnisvollen Hinweis auf die wunderbare himmlische Herkunft des Priesterkönigs und auf sein unvergängliches Priestertum. Als himmlisches Wesen (vgl. 11QMelch; Übers. bei FSchröger, 140ff) ist Melchisedek den levitischen Priestern überlegen, für deren Dienst priesterliche Abstammung die unbedingte Voraussetzung bildet (Neh 7,63f; Lev 21,13ff). Er gilt dem Hebr deshalb als Abbild und prophetisches Vorbild des präexistenten Gottessohnes und ewigen Hohenpriesters Christus, der ebenfalls nicht dem Stamm Levi angehört (Hebr 7,13f).

2) Gott als Vater

Schon der Konkordanzbefund lehrt, daß wir in der Anschauung vom Vatertum Gottes einen zentralen Gedanken urchristl. Theol. zu erblicken haben. Das findet vom Inhaltlichen her seine Bestätigung (vgl. → ἀββά; außerdem → Kind, Art. υἱός).

a) Der Vatername Gottes bei Jesus

α) Für die Bezeichnung Gottes als Vater in den Worten Jesu gibt es bei Mk 3, in der von Mt und Lk benutzten Logienüberlieferung 4, im Lk-Sondergut 4, im übrigen MtEv. 31 und bei Joh 100 Belege. Dieser Befund läßt vermuten, daß Jesus selbst Gott nur selten als Vater bezeichnet hat und daß erst in urchristl. Zeit die Tendenz zunahm, ihm den Vaternamen Gottes in den Mund zu legen. Für Jesu eigenen Sprachgebrauch ist zweierlei von Bedeutung: Er hat Gott offenbar nirgends den Vater Israels genannt, und er hat zwar von Gott als seinem Vater (»mein Vater«) und als dem Vater der Jünger (»euer Vater«) gesprochen, sich aber nie mit ihnen zu einem gemeinsamen »unser Vater« zusammengeschlossen (das Vaterunser ist Jüngergebet!).

Wenn Jesus Gott seinen Vater nennt, so ist das in der ihm von Gott geschenkten einzigartigen Gottesoffenbarung und in seiner unvergleichlichen Sohnesstellung begründet (Mt 11,25–27 par Lk 10,21f; zur Echtheitsfrage und zur Auslegung im einzelnen s. JJeremias, Abba, 47ff). In der Sendung Jesu, in dessen Wort und Werk die kommende Königsherrschaft Gottes anbricht (→ Reich), offenbart sich Gott als der Vater. Gottes im Sohn offenbares Vatertum ist deshalb eine eschatologische Wirklichkeit (vgl. ELohmeyer, 25ff).

Die Wendung »euer Vater« begegnet nur in Worten Jesu an seine Jünger. Den Gedanken, daß Gott der Vater aller Menschen sei, hat Jesus demnach nicht vertreten, Gottes Vaterschaft vielmehr an das Verhältnis zu ihm selbst gebunden. Gott erweist sich als der Vater der Jünger in seiner Barmherzigkeit (Lk 6,36), Güte (Mt 5,45), vergebenden Liebe (Mk 11,25) und Fürsorge (Mt 6,8; 6,32 par Lk 12,30); er schenkt ihnen die Gaben der Heilszeit (Mt 7,11) und bereitet ihnen das eschatologische Heil (Lk 12,32). Daß dem Jünger aus der Erfahrung der Vaterliebe Gottes eine besondere Verpflichtung für das eigene Verhalten gegenüber den Mitmenschen erwächst, wird zB Mt 5,44ff; Lk 6,36 ausdrücklich erwähnt.

β) Nach dem Zeugnis aller Evgg. hat Jesus (mit Ausnahme des Kreuzesrufes Mk 15,34 par Mt 27,46, wo die Worte »mein Gott« durch das Ps-Zitat Ps 22,2 vorgegeben waren) in seinen Gebeten stets die Anrede »(mein) Vater« gebraucht (Mk 14,36 par Mt 26,39.42 und Lk 22,42; Mt 11,25f par Lk 10,21; Lk 23,34.46; Joh 11,41; 12,27f; 17,1.

5.11.21.24f). »Diese Konstanz der Überlieferung zeigt, unabhängig von der Frage nach der Authentizität der einzelnen Gebete selbst, wie fest die Vateranrede Gottes in der Jesustradition verwurzelt war« (JJeremias, Abba, 57). Ist schon die persönliche Gebetsanrede »(mein) Vater« auf palästinischem Boden etwas völlig Neues (vgl. II,2b,β), so muß als schlechterdings unerhört gelten, daß Jesus sich dabei des ganz unfeierlichen aram. Wortes *'abbā* bedient hat (s. dazu im einzelnen → ἀββά).

b) Der Vatername Gottes bei den nt. Zeugen

α) Die Bezeichnung Gottes als Vater: Die nt. Zeugen, insbesondere Paulus (einschließlich der Deuteropaulinen) und Johannes (JohEv. und 1/2Joh) sind sich darin einig, daß Gottes Vaterschaft christologisch-soteriologisch begründet ist.

In den Paulusbriefen kommt die Bezeichnung Gottes als Vater 4omal vor, und zwar durchweg in liturgischen Formeln (Segensspruch: Röm 1,7; 1Kor 1,3; 2Kor 1,2 — Lobpreis: Röm 15,6; 2Kor 1,3; Eph 1,3 — Bekenntnis: 1Kor 8,6; Eph 4,6 — Gebet: Eph 5,20; Kol 1,12). Wenn Paulus neben »Gott der Vater« und »Gott unser Vater« häufig die Wendung »Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus« gebraucht (Röm 15,6; 2Kor 1,3; 11,31 u. ö.), so kommt darin zum Ausdruck, daß Gott sich in Jesus Christus als Vater offenbart hat und deshalb nur in ihm als Vater erkannt wird. Gottes Vaterschaft ist nicht eine natürliche Gegebenheit, sondern ein eschatologisches Wunder (vgl. Röm 8,14ff; Gal 4,1ff).

Johannes, der das Wort *Vater* geradezu als Synonym für Gott verwendet, betont Jesu einzigartige Verbundenheit mit Gott (Joh 6,57; 10,30; 14,10f). Als der mit der vollen Gotteserkenntnis betraute Sohn (3,35; 10,15a; 16,15a) offenbart Jesus den Vater (1,18; 8,26ff; 12,49f; 14,7.9). Er gewährt so den Seinen die Gotteskindschaft, die nur durch ihn gewonnen wird (14,6; 17,25f) und allein als ein Geschenk der göttlichen Liebe empfangen werden kann (1Joh 3,1f).

Nur an 3 nt. Stellen liegt ein nicht christologisch verankerter Vaterbegriff vor: Eph 3,14f heißt Gott als Schöpfer der Welt Vater »jedes *Geschlechts* (πατριά *[patria]*) in den Himmeln und auf Erden«, Hebr 12,9 als Schöpfer der Menschenseelen »Vater der Geister« und Jak 1,17 als Schöpfer der Gestirne »Vater der Lichter« (vgl. ApkMos 36,3). An diesen Stellen könnte der griech. Allvater-Gedanke mit anklingen.

β) Die Anrede Gottes als Vater ist für die christl. Gemeinde Mt 6,9 par Lk 11,2; Röm 8,15 und Gal 4,6 bezeugt (→ ἀββά III,2). Auf die Anrufung Gottes als Vater im Vaterunser dürfte 1Petr 1,17 anspielen (vgl. die kopt.-saïdische Übers.: »wenn ihr den ›unser Vater‹ anruft, der . . .«): Mit dem Vorrecht, Gott im Gebet »Vater« nennen zu dürfen, ist zugleich die Verpflichtung zu einem heiligen Wandel gegeben. *O. Hofius*

Lit.: GDalman, Die Worte Jesu I, 1898; 1930² (Neudruck 1965), 150ff.296ff — WStaerk, Altjüdische liturgische Gebete, Kl. Texte 58, 1910 (1930²) — ThZahn, Der Brief des Paulus an die Römer, 1910 (1925³), 393ff — HLStrack/PBillerbeck, Kommentar zum Neuen Testament . . . I, 1922 (1954⁵), 392ff — WBousset/HGreßmann, Die Religion des Judentums im späthell. Zeitalter, (1902), 1926³ (1966⁴), 377ff — RGyllenberg, Gott der Vater im AT und in der Predigt Jesu, Studia Orientalia I, 1926, 3ff — GFMoore, Judaism in the First Centuries of the Christian Era II, 1927 (1962⁹), 201ff — GKittel, Die Religionsgeschichte und das Urchristentum, 1932, 92ff — ders., Art. ἀββᾶ, ThWb I, 1933, 4ff — TWManson, The Teaching of Jesus, (1931), 1935² (1959³), 89ff — ELohmeyer, Das Vaterunser, 1946 (1962⁵), 18ff — KGKuhn, Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim, WUNT 1, 1950 — JJeremias, Kennzeichen der ipsissima vox Jesu, in: Synoptische Studien für AWikenhauser, 1954, 86ff (= Abba, 1966, 145ff) — KHRengstorf, Mann und Frau im Urchristentum, 1954, 32ff — GSchrenk/GQuell, Art. πατήρ, ThWb V, 1954, 946ff — HWMontefiore, God as Father in the Synoptic Gospels, NTSt 3, 1956/57, 31ff — HWWolff, Was sagt die Bibel von Vater und Mutter?, 1959 (1966³) — HSchürmann, Das Gebet des Herrn, 1957 — WSchmauch, Art. Vatername Gottes, EKL III, 1959 (1962²), 1608ff — WSchmauch/HLKulp, Art. Vaterunser, EKL III, 1959 (1962²), 1610ff — FHahn, Christologische Hoheitstitel, FRLANT 83, 1962 (1966³), 319ff — JJeremias/WJannasch, Art. Vaterunser, RGG VI, 1962³, 1235ff — GMensching/HJKraus/JJeremias, Art. Vatername Gottes, RGG VI, 1962³, 1232ff — WMarchel, Abba, Père! La prière du Christ et des Chrétiens, Analecta Biblica 19, 1963 (stark gekürzte dt. Bearb.: Abba, Vater! Die Vaterbotschaft des NT, Die Welt d. Bibel 16, 1963) — EHübner, Credo in Deum Patrem?, EvTh 23, 1963, 646ff — WGrundmann, Mt 9,27 und die johanneischen »Der Vater«-»Der Sohn«-Stellen, NTSt 12, 1965, 42ff — EHaenchen, »Der Vater, der mich gesandt hat«, in: Gott und Mensch, 1965, 68ff — JJeremias, Abba, in: Abba.

Studien zur nt. Theol. und Zeitgeschichte, 1966, 15ff – ders., Das Vater-Unser im Lichte der neueren Forschung, in: Abba, 1966, 152ff (= Calwer H. 50, 1967⁴) – OMichel, Der Brief an die Hebräer, KEK XIII, 1966¹², 261ff (zu ἀπάτωρ) – JJeremias, Die Botschaft Jesu vom Vater, 1968 (Calwer H. 92) – FSchröger, Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger, 1968, 136ff (zu ἀπάτωρ) – JCarmignac, Recherches sur le »Notre Père«, 1969, 55ff – HRinggren, Art. *'āb*, ThW AT I, 1970, 1ff – JJeremias, Neutestamentliche Theol. I: Die Verkündigung Jesu, 1971, 45.62ff.67ff.

Verbergen

Die hier behandelten Verben kennzeichnen den Vorgang oder den Zustand, daß ein Gegenstand, eine Person oder ein Sachverhalt der Einsicht oder dem Zugriff entzogen wird bzw. entzogen ist.

Beide Verben haben die gleiche Grundbedeutung *verbergen*, wobei καλύπτω *[kalyptō]* mehr im Sinn von *verhüllen, bedecken*, das häufigere κρύπτω *[krȳptō]* dagegen im Sinn von *verstecken, verheimlichen* verwendet wird; der Bedeutungsumfang beider Verben kann jedoch nicht immer genau voneinander abgegrenzt werden. Theol. kennzeichnen sie vorwiegend die Distanz zwischen menschlichem Vermögen zu Einsicht und Erfahrung einerseits und Gottes Wollen und Tun andererseits, – oft intendieren sie, daß Gott sich selbst oder das Verborgene erfahrbar oder sichtbar machen wird (→ Offenbarung).

καλύπτω

καλύπτω *[kalyptō]* verhüllen, bedecken · ἀνακαλύπτω *[anakalyptō]* aufdecken · κατακαλύπτω *[katakalyptō]* verhüllen · κάλυμμα *[kalymma]* Hülle, Decke

καλύπτω *[kalyptō], verhüllen, verbergen* (profan-griech. seit Hom., selten in attischer Prosa) ist im eigentlichen wie im übertragenen Sinn im späteren Griech. belegt. In der LXX gibt das Wort hebr. *kisseh* (Piel) wieder; so ist es gebraucht von der Wolke, die den Sinai, von der Finsternis, die die Erde bedeckt (Ex 24,15; Jes 60,2). Ps 32[31],5 ist das Wort vom (Nicht-)Verheimlichen, Ps 85[84],3 vom Bedecken der Sünde durch Vergebung gebraucht. Bes. häufig steht das Wort in den Pss und bei Ez. I/II

ἀνακαλύπτω *[anakalyptō]*, für hebr. *gālāh, entblößen, aufdecken, enthüllen*, sinnverwandt mit ἀποκαλύπτω *[apokalyptō]* (→ Offenbarung), ist im profanen Griech. seit dem 5. Jh. vChr nachweisbar. In LXX steht es Hi 12,22 für das Aufdecken verborgener Tiefen aus dem Dunkel; 33,16 vom Enthüllen der Gesinnung (νοῦς *[nous]*) der Menschen; Jes 47,3 wird dem als Jungfrau angeredeten Babel in bildhafter Sprache als göttliches Strafgericht das Aufdecken der *Blöße* (αἰσχύνη *[ais·chynæ]*) angedroht, ähnlich Jer 13,22 Juda das Aufheben der Gewandschleppe (Zeichen der Erniedrigung).

κατακαλύπτω *[katakalyptō], verhüllen, bedecken*, profan-griech. seit Hom., steht Ex 26,34; Num 4,5 vom Verhüllen der Lade des Gesetzes durch einen Vorhang; Jes 6,2 bedecken die Seraphen ihr Angesicht und ihre Füße mit ihren Flügeln. In medialer Bedeutung *sich verhüllen* wird Gen 38,15 von Thamar gesagt, daß sie ihr Angesicht, also sich nach Art einer Dirne verhüllt. Das seltene Verbaladj. ἀκατακάλυπτος *[akatakalyptos], unverhüllt* (Lev 13,45), findet sich im NT nur 1Kor 11,5.13.

κάλυμμα *[kalymma], Hülle, Decke*, profan-griech. seit Hom., steht Ex 34,33–35 von der Hülle, mit der Mose sein Angesicht verhüllte. Num 4,6.8.12 usw. ist das Wort (neben κατακάλυμμα *[katakalymma]*) von den Hüllen gebraucht, durch die heilige Gegenstände wie die Gesetzeslade, der Altar, dessen Geräte usw. der Berührung und der Sicht entzogen wurden. Denn ihr Anblick und ihre Berührung kann todbringend sein (Num 4,15.20).

1) Die Wortgruppe ist im NT verhältnismäßig selten und auf Mt, Lk, 1/2Kor, 1Petr und Jak beschränkt. III

a) Im eigentlichen Sinn steht καλύπτω *[kalyptō]* Mt 8,24 (das Schiff wird von den Wogen *bedeckt*), Lk 8,16 (niemand *bedeckt* einen Leuchter mit einem Gefäß) und Lk 23,30 (man wird zu den Hügeln sagen: *Bedecket* uns!).

b) Übertragener Gebrauch findet sich in der allg. Sentenz *»es ist nichts verborgen, das nicht offenbar werden wird«* (Mt 10,26 = Lk 12,2); Lk bietet hier das verstärkende συγκεκαλυμμένον *(synkekalymmenon)*, die Parallelüberlieferung Mk 4,22 = Lk 8,17 schreibt → κρυπτόν *(kryptŏn)*. Die Sentenz erlaubt mancherlei Anwendungen; dem Zusammenhang nach bezieht sich die Aussage hier auf den Auftrag, den Jesus den Jüngern (→ Nachfolge) gibt: Das Wort, das ihnen im Verborgenen gesagt ist, soll öffentlich, von den Dächern, verkündigt werden (Mt 10,27).

2) Von der Verschleierung (Verhüllung) der Frauen handelt Paulus 1Kor 11, 1–16. Nur hier steht im NT 2mal das mediale κατακαλύπτεσθαι *(katakalyptesthai)*, *sich verhüllen* (V. 6.7) und das Adj. ἀκατακάλυπτος *(akatakalyptos)*, *unverhüllt* (V. 5.13). Paulus fordert, daß sich die → Frau (im Gottesdienst) beim Beten und Prophezeien verschleiert (V. 4.5; vgl. die »weissagenden« Frauen Apg 21,9). Diese Forderung steht im Einklang mit dem streng jüd. und orientalischen Schicklichkeitsempfinden, für das eine unverschleierte, öffentlich sich zeigende Frau eine Unmöglichkeit ist (V. 13). Die griech. Sitte war wohl nicht einheitlich, die Gemeinde der Weltstadt Korinth war aber kaum eine rein griech. Gemeinde. Paulus will diese Sitte wie in Korinth, so auch in anderen Gemeinden durchgeführt wissen (V. 16); bei der Verschiedenheit der Verhältnisse ist das aber keineswegs geschehen (Oepke, ThWb III,565). Rätselhaft ist die (über den Hinweis auf die Schicklichkeit V. 13 hinausgehende) Begründung V. 10: Die Frauen sollen eine »Macht« auf dem Haupte tragen. Die Macht (ἐξουσία *(exousia)*) bezeichnet hier die Kopfbedeckung, den *Schleier* (alt-lat. Textzeugen übers. mit *velamen*); der befremdliche Ausdruck ἐξουσία *(exousia)* ist aber noch nicht befriedigend erklärt (s. Foerster, Art. ἐξουσία, ThWb II, 570f). Ebenso rätselhaft sind die Worte *»um der Engel willen«*. Sind die Engel die Wächter der Naturordnung (V. 8.9; vgl. Gen 2,21ff)? Oder ist der Schleier eine Abwehrkraft gegen gefallene Engel, die die Frauen verführen wollen? Man hat diese Deutung mit Gen 6,1ff begründen wollen, wo berichtet wird, daß die »Söhne Gottes« (gemeint sind Engelmächte) sich mit den Töchtern der Menschen einlassen. Das spätere jüd. Schrifttum in nt. Zeit hat diesen Bericht weiter ausgesponnen (Hen 6; ApkBar [syr] 56; TestRub 5). Die Knappheit der paulinischen Ausdrucksweise läßt aber eine sichere Deutung nicht zu.

3a) Das Wort κάλυμμα *(kalymma)*, *Decke*, lesen wir 4mal im NT in dem Abschnitt 2Kor 3,13–16. Paulus nimmt Bezug auf Ex 34,33–35; dort wird berichtet, daß Mose eine Hülle vor sein Angesicht legt, weil die Israeliten den göttlichen Strahlenglanz, der von ihm ausging, fürchteten (Ex 34,30; vgl. Num 4,15.20). Paulus geht auf das Furchtmotiv nicht ein; er deutet die Stelle so, daß Mose die Decke aufgelegt habe, damit die Israeliten nicht das Ende des vergänglichen Glanzes sehen sollten; der vergänglichen Herrlichkeit (→ Ehre, Art. δόξα) des alten Bundes steht die unvergängliche des neuen gegenüber (V. 11). Diese Decke liegt, so hören wir V. 14f, bis auf den heutigen Tag auf der Verlesung des AT; sie liegt auf den Herzen der Juden, die den wahren Sinn des alten Bundes, der auf Christus hinweist, nicht erfassen. Aber wie Mose die Decke abnahm, wenn er zu Gott einging (Ex 34,34), so wird die Decke von Israel abgenommen werden, wenn es sich zum Herrn bekehrt, dh sich vom → Geist regieren läßt (V. 16; vgl. V. 17 ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν *(ho de kyrios to pneuma estin)*, *der Herr ist der Geist*).

b) Im Zusammenhang damit finden wir in V. 14 und 18 das nur hier im NT vorkommende Wort ἀνακαλύπτω *(anakalyptō)*. Die Bedeutung *enthüllen, aufdecken*, steht außer Frage; aber die Auslegung von V. 14 ist schwierig: Die Hülle bleibt auf der Verlesung des AT. Luther übers. *»Sie bleibt unaufgedeckt«*, die Zürcher Übers. (mit Komma nach μένει *(menei)*, *bleibt*): *»Sie bleibt und wird nicht aufgedeckt, weil sie in Christus abgetan ist«*. Bachmann (KNT, 1922⁴, 168) faßt die Worte μὴ ἀνακαλυπτόμενον *(mæ anakalyptomenon)* als Akk. absolutus auf und übers.: *»ohne daß sich dabei enthüllt, daß* (ὅτι *(hoti)*) *es* (d. i. das AT als Heilsweg) *in Christus abgetan ist.«* Jedenfalls will Paulus den Gedanken ausdrücken, daß für die Christen die Hüllen gefallen sind, die sie hindern, »den Lichtglanz des Evange-

liums von der Herrlichkeit Christi« (4,4.6) zu sehen. Das zeigt die Fortsetzung in V. 18, wo Paulus die Gewißheit christl. Glaubens zum Ausdruck bringt: »*Wir alle aber schauen mit unverhülltem* (ἀνακεκαλυμμένῳ *[anakekalymmenō]*) *Antlitz die Herrlichkeit des Herrn im Spiegel*« (Wendland, NTD 7, 1963, 157ff). Die Folge dieses Schauens ist, daß die Schauenden durch den Herrn, der der Geist ist (V. 17), in das Bild dessen verwandelt werden, den sie schauen (→ Sehen).

Im Gegensatz zu der Aussage 2Kor 3,18 steht die Beurteilung, die nach 2Kor 4,3 die Gegner dem paulinischen Evangelium zuteil werden lassen: das paulinische Evangelium sei *verhüllt* (κεκαλυμμένον *[kekalymmenon]*). Das soll bedeuten: es ist dunkel, widerspruchsvoll. Paulus gibt den Vorwurf zurück: Es ist verhüllt für die, die verlorengehen; für die, die infolge satanischer Verblendung das Licht des Evangeliums nicht sehen können (2Kor 4,3). Diese Beurteilung steht in Übereinstimmung mit der Kennzeichnung des ungläubigen Judentums, wie sie 2Kor 3,13 ausgesprochen ist.

4) 1Petr 4,8 wird die Aufforderung zur Liebe damit begründet, daß die Liebe die Menge der → Sünden *zudeckt* (καλύπτει *[kalyptei]*). Jak 5,20 soll dasselbe Wort die Mahnung begründen, dem Sünder von seinem Irrweg zurechtzuhelfen (vgl. auch 1Clem 49,5; 2Clem 16,4). Es handelt sich wohl um ein geflügeltes Wort, das im Anschluß an Spr 10,12 (hebr. Text!) entstanden ist. Die Clemensbriefe legen es im Sinn der »Werkgerechtigkeit« aus: Die Liebe erwirbt dem, der sie übt, die Vergebung der eigenen Sünden. Möglich und dem Wortlaut gemäßer ist die andere Deutung: Die → Liebe deckt durch die → Vergebung, die sie übt, die Menge der fremden Sünden zu. *W. Mundle*

κρύπτω

κρύπτω *[kryptō]* verbergen · ἀποκρύπτω *[apokryptō]* verbergen · κρυπτός *[kryptos]*, ἀπόκρυφος *[apokryphos]*, κρυφαῖος *[kryphaios]* verborgen

I 1) κρύπτω *[kryptō]*, *verbergen*, *verstecken*, übertragener Sinn: *verheimlichen*, ist profangriech. seit Hom. belegt. Von dem hell. Aorist. ἐκρύβην *[ekrybēn]* (häufig in LXX, zB Gen 3,8) wird das gleichbedeutende κρύβω *[krybō]* abgeleitet (im NT nur in der Form περιέκρυβεν *[periekryben]* Lk 1,24 belegt). Gleichen Sinn hat das Kompos. ἀποκρύπτω *[apokryptō]* (seit Hom.); genaue Abgrenzung des Bedeutungsumfangs vom sinnverwandten → καλύπτω *[kalyptō]*, ebenfalls *verbergen*, ist nicht möglich; entsprechendes gilt auch für die Adj.e κρυπτός *[kryptos]* und ἀπόκρυφος *[apokryphos]*, *verborgen* (seit Hom. bzw. seit 5. Jh. vChr). Zur Wortgruppe gehören auch das Adv. κρυφῇ *[kryphē]*, *heimlich* (im NT nur Eph 5,12) und das nur im biblischen Gebrauch nachgewiesene κρυφαῖος *[kryphaios]*, *verborgen* (Jer 23,24; Klgl 3,10; im NT nur Mt 6,18, parallel zu ἐν τῷ κρυπτῷ *[en tō kryptō]*, *im Verborgenen*, V. 4. 6). Das Subst. κρύπτη *[kryptē]*, das *Kellerloch*, der *versteckte Winkel* (belegt seit 3. Jh. vChr) findet sich im NT Lk 11,33.

2) Die Verborgenheit der Gottheit ist in der griech. und hell. Frömmigkeit nicht sehr betont. Auch wenn der Isishymnus von Andros (1. Jh. vChr) die *verborgenen* (ἀπόκρυφα *[apokrypha]*) Zeichen des Hermes oder Jamblich (3. Jh. nChr) τὰ κρυπτά *[ta krypta]*, das *Verborgene* der Göttin Isis erwähnt (Bauer, 1958⁵, 185.898; ThWb III,961.964), macht doch die hell. Mysterienfrömmigkeit keine Ausnahme. Nur das Wort ἀπόκρυφος *[apokryphos]*, *verborgen*, spielt in Zauberbüchern und astrologischen Texten eine große Rolle. Das Distanzbewußtsein des biblischen Gottesglaubens, der die Unnahbarkeit und Verborgenheit Gottes betont, ist aufs Ganze gesehen der griech.-hell. Frömmigkeit fremd.

II 1) In LXX findet sich κρύπτω *[kryptō]* im eigentlichen (*verbergen* Gen 3,8.10) wie im übertragenen Sinne (*verheimlichen* Gen 18,17; 1Sam 3,17.18). Es ist für verschiedene hebr. Wurzeln der gleichen Bedeutung eingetreten, zB für *ḥabā'*, *verbergen*, *verstecken* (Gen 3,8.10; 1Sam 14,11), *kāḥad*, Piel, *verbergen*, *verhehlen* (1Sam 3,17) u. a. (vgl. AOepke, ThWb III, 967). ἀποκρύπτω *[apokryptō]*, *verbergen*, hat meist übertragenen Sinn (Jes 40,27; Weish 6,22). Das Adj. κρυπτός *[kryptos]* wird im eigentlichen wie im übertragenen Sinne gebraucht (2Makk 1,16; Dtn 29,29). ἀπόκρυφος *[apokryphos]*, *verborgen*, steht Jes 45,3; 1Makk 1,23; Dan 11,43 von geheimen Schätzen; daneben findet sich die Wendung ἐν ἀποκρύφῳ (-οις) *[en apokryphō (-ois)]*, *im Verborgenen* (Dtn 27,15; Ps 9,29 [10,8] u. ö.).

2a) Die Verborgenheit und Unnahbarkeit Gottes wird im AT eindrücklich in dem Bericht über Moses Berufung geschildert. Mose darf dem Gott nicht nahen, der sich ihm im brennenden Busch offenbart, sondern wendet sein Angesicht ab (LXX: ἀπέστρεψεν *[apestrepsen]*); er fürchtet sich vor dem Angesicht Gottes (Ex 3,6). Ebenso wagt das Volk am Sinai nicht, sich Gott zu nahen; Mose allein wagt sich in das Dunkel (Ex 20,21).

Der gleiche Grundtenor findet sich in späteren Schriften: In der Verborgenheit des Unwetters erhört Gott das Flehen seines Volkes (Ps 80[81],8). Im Dunkel will Gott wohnen, sagt Salomo bei der Tempelweihe (1Kön 8,12). Das gilt auch im übertragenen Sinn von den verborgenen Führungen Gottes: Die leidvollen Schicksale Israels wurden als Gottesgerichte empfunden, in denen Gottes Trost verborgen bleibt (Hos 13,14): Der Gott Israels ist ein verborgener Gott; aber er bleibt doch der Erretter; er verbirgt sein Angesicht im Zorn, aber er wendet sich mit ewiger Huld dem Volk wieder zu (Jes 45,15; 54,8). Ist Israels Weg vor Gott verborgen, so bleibt es doch nicht ohne den Trost des Herrn, der den Müden Kraft und Stärke gibt (Jes 40,27.29).

b) Verbirgt sich Gott vor den Menschen, so kann sich doch der Mensch nicht vor Gott verbergen. Gott ist ja der Herr, der Himmel und Erde erfüllt (Jer 23,24). Überall ist der Mensch von Gottes Gegenwart umgeben; Gottes Auge sieht auch in das Dunkel, ihm ist nichts verborgen (Ps 138[139],7–12.15; Sir 39,19). Deshalb ist die Flucht vor Gott, wie das Beispiel Jonas zeigt (Jon 1.2), eine aussichtslose Sache. Vor allem ist die menschliche Sünde nicht vor Gott verborgen (Jer 16,17); es gibt keine Finsternis und kein Dunkel, in dem sich die Übeltäter bergen könnten (Hi 34,22; Sir 17,15.20). Darum ist der sündige Mensch vielfacher Bedrohung von Gott ausgesetzt; er muß sich vor dem furchtbaren Gott in die Erde verkriechen (Jes 2,10); Gott ist für ihn wie ein lauernder Bär oder wie ein Löwe im Versteck (Klgl 3,10); darum klagt Hiob, daß sich Gott vor ihm verbirgt wie ein Feind (Hi 13,24). Ebenso klagen die Psalmisten, daß Gott sein Angesicht vor ihnen verbirgt und ihnen fern ist (Ps 9,22[10,1]; 43[44],25); die menschliche Schuld ist vor Gott nicht verborgen (Ps 68[69],6); das Bewußtsein der persönlichen Verschuldung und Gottesferne findet in den Pss einen starken Ausdruck. Um so eindringlicher ist dann auch die Bitte, die der Fromme an Gott richtet: Verbirg dein Angesicht nicht vor meinem Flehen (Klgl 3,56). Letztlich kann das Seufzen des Frommen vor Gott nicht verborgen bleiben (Ps 37[38],10); deshalb muß er sich mit seiner Sünde vor Gottes Angesicht stellen und sie bekennen; verbirgt er sie nicht, kann er Gottes Vergebung erlangen (Ps 31[32],5); diese Vergebung erbittet er auch für die verborgenen Sünden (Ps 18[19],13). Die Psalmisten kennen den gnädigen Gott, in dessen Güte sie sich bergen dürfen (Ps 26[27],5; 30[31],20.21). Eine Auswirkung dieser gläubigen Haltung ist der Wille, die Gebote Gottes in sich zu bergen, dh zu bewahren (Ps 118[119],11.19).

c) So findet im AT die Spannung zwischen der Verborgenheit Gottes und seinem Offenbarwerden vielfältigen Ausdruck. Als der verborgene Gott enthüllt er das Verborgene, die verborgenen Dinge, die sich auf die Zukunft beziehen (Dan 2,22; Sir 42,19; 48,25). Hier öffnet sich der Weg in die jüd. Apokalyptik, die im Buch Daniel ihren Anfang hat. Offenbar wird Gott auch in seinen Gerichten als der gerechte Richter, der das Verborgene offenbar macht (Pred 12,14; 2Makk 12,41). So hat Gott schon dem Abraham das kommende Strafgericht über Sodom enthüllt; dabei ist angedeutet, aber nicht gesagt, daß er dennoch der gnädige Gott ist, dessen Zorn nicht ewig währt (Gen 18,23–33).

3) Im Judentum des nt. Zeitalters beschäftigt sich die Lit., die sich an Daniel anschließt (die sog. Apokalyptik), viel mit den verborgenen Dingen, bes. soweit sie die Zukunft betreffen. Im Henochbuch wird der »Menschensohn« (→ Sohn, Art. υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου), der »Auserwählte«, alle Schätze dessen, was verborgen ist, offenbaren, und alle Geheimnisse der Weisheit werden aus den Gedanken seines Mundes hervorkommen (hebrHen 46,3; 51,3). Die Qumrantexte wissen von geheimer Erkenntnis des Willens Gottes, die dem Außenstehenden verborgen bleiben und nur der Sektengemeinde – aus dem Gesetz und den Propheten – zugänglich sind (1QS 4,6; 9,17; 11,6; 1QH 5,25; 8,10.11). Auch im rabb. Judentum ist das Wissen um die Verborgenheit Gottes und seine Geheimnisse nicht völlig erloschen (St.-B. I,578f, 659f u. ö.); es steht aber in Spannung zu der Überzeugung des frommen Juden, daß ihm im → Gesetz die vollgültige → Offenbarung Gottes geschenkt ist. Der Jude, wie Paulus ihn charakterisiert, besitzt im Gesetz »die Verkörperung des Wissens und der Wahrheit« (Röm 2,20 Z), dadurch ist er fähig, ein Leiter der Blinden, ein Licht derer, die in Finsternis sind, zu sein (vgl. Röm 2,17–20).

III 1) Im NT findet sich κρύπτω *[krypto]* 17mal, 4mal ἀποκρύπτω *[apokrypto]*; hinzu kommen die Stellen Mt 11,25; 25,18, wo die Überlieferung zwischen beiden Worten schwankt. Von den Adj.en steht 17mal κρυπτός *[kryptos]*, 3mal ἀπόκρυφος *[apokryphos]* (Mk 4,22; Lk 8,17; Kol 2,3); 2mal κρυφαῖος *[kryphaios]* (Mt 6,18, v. l. ἐν τῷ κρυπτῷ *[en to kryptō]*). Die Stellen Mt 10,26; Lk 12,2 (8,17) wandeln die Sentenz Mk 4,22 ab: »Es ist nichts verborgen, das nicht soll offenbar werden«; die Parallelität der Aussagen zeigt, daß man den

Bedeutungsumfang der genannten Worte nicht sicher voneinander abgrenzen kann, auch nicht von dem sinnverwandten → καλύπτω *[kalyptō]* (vgl. Lk 23,30 mit Offb 6,16). Die Wortgruppe ist oft im eigentlichen Sinn gebraucht: Mt 13,44 erwähnt den verborgenen Schatz im Acker; im Gleichnis von den anvertrauten Talenten verbirgt der untreue Knecht sein Geld in der Erde (25,18.25). Ebenso verbirgt die Frau den Sauerteig im Mehl (Mt 13,33 ἐνέκρυψεν *[enekrypsen]*; vgl. Lk 13,21). Im Anschluß an Ex 2 berichtet Hebr 11,23 vom Verbergen des Mosekindes nach seiner Geburt.

2) Theol. bedeutsam sind die Aussagen, die von der Verborgenheit der Offenbarung und des Offenbarungswirkens Gottes handeln. Die → Offenbarung, die Gott durch Jesus den Unmündigen schenkt, bleibt den Weisen und Klugen verborgen (Mt 11,25 par). Der Verborgenheit der Offenbarung entspricht die Verborgenheit des Himmelreiches (→ Reich); darauf deuten die Gleichnisse vom Sauerteig und vom Schatz im Acker hin (Mt 13,33.44). Wie das Himmelreich verborgen ist, so soll auch das Almosengeben der Jünger, ihr Beten und Fasten im Verborgenen geschehen; der Vater, der ins Verborgene sieht, wird es vergelten. Das betont Jesus gegenüber einer Frömmigkeit, die sich selbst zur Schau stellen will (Mt 6,4.6.18). Die Leidensweissagungen Jesu lassen uns erkennen, daß den Jüngern der göttliche Ratschluß verborgen geblieben ist; er hat sich erst nach der Auferstehung den Jüngern enthüllt (Lk 18,34; vgl. Mk 9,32; Lk 9,45). Ähnlich wird von Jerusalem gesagt, daß es das Heil, das Jesus ihm bringen wollte, nicht anerkannt hat: Es blieb vor seinen Augen verborgen, was zu seinem Frieden dient (Lk 19,42).

Aus der Sentenz Mt 10,26 wird in V. 27 der Auftrag abgeleitet, daß die Jünger die Botschaft weitersagen sollen; auf diese Weise soll das Verborgene offenbar werden. So wird auch der Sinn der Gleichnisrede von Matthäus gedeutet: sie will aussprechen, was von der Grundlegung der Welt verborgen war (Mt 13,35 zitiert Ps 78,2). Freilich soll die Botschaft nicht nur durch das Wort, sondern auch durch die Werke der Jünger weitergetragen werden: die Stadt, die auf dem Berg liegt, darf nicht verborgen bleiben; und man setzt das Licht nicht unter den Scheffel bzw. in einen versteckten Winkel, sondern auf den Leuchter, damit alle es sehen (Mt 5,14ff; Lk 11,33).

Das Johannesevangelium sagt von Joseph von Arimathia, er sei ein heimlicher (κεκρυμμένος *[kekrymmenos]*) Jünger gewesen (19,38) — aus Furcht vor den Juden. Im Gegensatz dazu bekennt Jesus beim Verhör vor dem Hohenpriester: Ich habe nicht im Verborgenen geredet (Joh 18,20). Seine Aufgabe ist es ja gewesen, den Namen des Vaters vor den Menschen zu offenbaren (Joh 17,6). Scheinbar im Gegensatz zu dieser Haltung berichtet Joh 7,8–10, Jesus sei nicht nach Jerusalem gezogen, obwohl seine Brüder, die nicht an ihn glaubten, ihn dazu aufgefordert haben — es war um die Zeit des Laubhüttenfestes (7,2ff). Er geht nicht zu diesem Fest, weil seine Zeit noch nicht erfüllt ist; erst später, im Verborgenen geht er doch nach Jerusalem (V. 8. 10). Weiter hören wir Joh 8,59, daß er sich vor den Juden verbirgt und den Tempel verläßt, als sie ihn steinigen wollen. Als die Juden seinen Tod beschlossen haben, wandelt er nicht mehr öffentlich unter ihnen, sondern verbirgt sich (11,54 ἀπῆλθεν *[apælthen]*). Der Grund ist Joh 10,17.18 angegeben: Menschen können und dürfen ihm das Leben nicht eigenmächtig nehmen; aus eigenem Entschluß gibt Jesus es hin, wenn seine Stunde gekommen ist (Joh 7,8; 13,1; 17,1). Dabei ist sein Handeln bestimmt durch die Liebesgemeinschaft mit seinem himmlischen Vater, mit dem er eins ist (Joh 10,17.30 usw). Das Verbergen Jesu soll aber dazu dienen, seine Unabhängigkeit von den Menschen, seine Hoheit und Gottverbundenheit herauszustellen. Es bedeutet nicht, daß die Christusoffenbarung generell verborgen ist und bleiben soll (Jesus ist das Licht der Welt; Joh 8,12). Aber sie wird nur den Jüngern zuteil (Joh 17); die Ungläubigen verfallen dem Gericht völliger Blindheit (9,39).

3a) Paulus hat die apostolische Botschaft als die verborgene Weisheit Gottes verkündigt, die Gott von Ewigkeit her zu unserer Herrlichkeit vorbestimmt hat (1Kor 2,7 ἀποκεκρυμμένην *[apokekrymmenæn]*); sie hat ihren Ursprung in göttlicher → Offenbarung

(Röm 16,25; 1Kor 2,10; Gal 1,12). Ihr Inhalt ist Christus, der uns von Gott zur Weisheit gesetzt ist (1Kor 1,30); die geistgewirkte Botschaft vermittelt Erkenntnis Gottes (1Kor 2,10f).

b) Der Epheser- und der Kolosserbrief führen diese Gedanken weiter aus: die Botschaft ist das früheren Geschlechtern von Ewigkeit her verborgene Geheimnis, das jetzt den Heiligen (Kol 1,25ff), den heiligen Aposteln und Propheten (Eph 3,5ff) kundgetan ist; es verkündigt uns den in den Christen gegenwärtigen Christus und seinen unergründlichen Reichtum (Kol 1,27; Eph 3,8); in diesem Christus sind alle Schätze der Weisheit verborgen; so wird die at. Rede von den verborgenen Schätzen (s. o. II,1) geistlich auf Christus gedeutet (Kol 2,3). Christus aber vermittelt nicht nur Erkenntnis, sondern ist auch das verborgene Leben der Christen: sie sind mit ihm in der Taufe begraben und durch den Glauben zu neuem Leben erweckt; dieses Leben aber ist verborgen mit Christus in Gott (Kol 2,12; 3,3). Darum können sie nicht teilhaben an der »verborgenen Schändlichkeit« (2Kor 4,2; Übers. von Wendland, NTD), an den Werken der Finsternis, die heimlich geschehen und doch nicht verborgen bleiben können (Eph 5,12; 1Tim 5,25). Zu einem Leben mit Christus werden im 1. Petrusbrief die christl. Frauen aufgerufen; ihr heiliger Wandel soll darin sichtbar werden, daß sie sich nicht mit kostbarem äußerem Schmuck behängen, sondern ihr Schmuck soll sein »der verborgene Mensch des Herzens mit dem unvergänglichen Wesen eines sanften und stillen Geistes« (1Petr 3,4; Übers. von Schneider, NTD). Kennzeichen dieses verborgenen Menschen, der sein Leben mit Christus führt, ist ein Wandel in Hoffnung, Unterordnung und Gottesfurcht (V. 2.5.6).

4a) Paulus bezeichnet Röm 2,29 den gläubigen Christen als einen »Juden im Verborgenen«: Die Christen haben durch den → Geist, der ihnen im Glauben geschenkt ist und die Gotteskindschaft verbürgt (Röm 8,15f; Gal 4,6), die Beschneidung des Herzens empfangen; diese Beschneidung, »die nicht mit Händen geschieht« (Kol 2,11f), läßt sie in der → Taufe teilnehmen an Christi Begräbnis und Auferstehung (vgl. Röm 6,3ff); so werden sie zu Gliedern des wahren Gottesvolkes: »Wir sind die Beschneidung, die wir im Geiste Gottes ihm dienen und uns Christi Jesu rühmen und nicht auf Fleisch vertrauen« (Z), schreibt Paulus den Philippern (Phil 3,3); auf die im Fleisch vollzogene Beschneidung verläßt sich der Jude, der es nur äußerlich (ἐν τῷ φανερῷ *(en tō phanerō)*) ist; diese Beschneidung weist ihn aus als Glied des jüd. Volkes, des Israel »nach dem Fleisch« (1Kor 10,18). Aber dem steht das »Israel Gottes« gegenüber (Gal 6,16), die Gemeinde Christi, der der Christ als »der Jude im Verborgenen« als Glied des wahren Gottesvolkes angehören kann — auch ohne die äußere Zugehörigkeit zum jüd. Volk.

b) Von dem »verborgenen Manna«, der Gabe der himmlischen Welt, redet Offb 2,17. Das Manna ist die verborgene Gottesspeise, die Israel auf der Wüstenwanderung vom Himmel her empfangen hat (Ex 16,4); nach jüd. Erwartung (ApkBar 29,8) soll sie am Ende der Zeiten Israel aufs Neue geschenkt werden. Diese Gabe wird der »Überwinder« erhalten, der Gott in allen Anfechtungen die Treue hält. Letztlich ist diese Gabe Christus selbst; er ist das Brot Gottes, das vom Himmel gekommen ist (Joh 6,33ff).

c) Das alles macht deutlich, daß die Rede von der Verborgenheit Gottes und der göttlichen Dinge mit der Ausrichtung des NT auf die Zukunft zusammenhängt. Gott ist der Richter, der das Verborgene der Menschen richten (Röm 2,16), das Verborgene der Finsternis ans Licht bringen und die Ratschläge der Herzen offenbaren wird (1Kor 4,5 E), wie schon jetzt der in den Christen wirkende Gottesgeist das Verborgene der Herzen offenbar macht (1Kor 14,25).

d) Die Offenbarung schildert im Anschluß an at. Stellen (Jes 2,10f; Jer 4,29; Hos 10,8), wie sich am Gerichtstag die Könige und Gewaltigen der Erde in Felsenklüften und Höhlen verbergen müssen; dann werden sie zu den Bergen und Felsen sprechen: Fallt über uns und verbergt uns vor dem Angesicht Gottes und dem Zorn des Lammes (Offb 6,15f; vgl. Lk 23,30).

5) Der Gedanke an das Gericht ist nur eine Seite der nt. Zukunftserwartung; sie ist in erster Linie Hoffnung auf den kommenden Herrn; wenn Christus, das verborgene Leben der Christen, offenbar wird, so werden sie mit ihm offenbar werden in Herrlichkeit (Kol 3,3f). Dann wird die Erkenntnis, die hier nur Stückwerk ist und die Verborgenheit Gottes nicht aufhebt, nicht mehr undeutlich, ein »Sehen im Rätsel« (1Kor 13,12 E) sein, sondern ein Schauen von Angesicht zu Angesicht. Das Schauen des Angesichtes Gottes ist aber nicht mehr Grund zur Furcht, sondern Erfüllung der freudigen Christenhoffnung.

6a) Weiteste Verbreitung hat das Wort »apokryph« durch das sog. apokryphe Schrifttum erhalten. Hierbei handelt es sich um geheime, verborgene Schriften, die im Gottesdienst nicht verlesen wurden. Voraussetzung für die Entstehung dieses Schrifttums ist die Tatsache, daß im nt. Zeitalter die Autorität der → Schrift bzw. der Schriften für die Christenheit zwar feststand, aber die Frage nicht völlig geklärt war, welche Schriften im einzelnen zu dem maßgebenden »kanonischen« Schrifttum gehörten. Paulus zitiert zB 1Kor 2,9 ein Schriftwort, das wir in unseren biblischen Texten nicht finden; nach Angabe alter Kirchenväter (Origenes, Ambrosiaster) hat es in einer (uns nicht erhaltenen) Apokalypse des Elias gestanden. Im Judasbrief (V. 14) ist die Prophetie des Henoch erwähnt und eine Stelle aus der apokryphen Henochapokalypse zitiert (äthHen 1,9). Auch die Erwähnung des Jannes und Jambres, der Zauberer, die dem Mose widerstanden haben (2Tim 3,8), setzt die Benutzung apokrypher Überlieferung voraus (ThWb III, 988); in der kanonischen Überlieferung werden ihre Namen nicht genannt (vgl. Ex 7,10ff). Später, seit Hieronymus (um 380 nChr) hat man die Bezeichnung »Apokryphen« auf diejenigen Bücher beschränkt, die die LXX und die von ihr abhängige lat. Vulgata über den hebr. Kanon des AT hinaus enthalten. Mit der Bezeichnung dieser Bücher als Apokryphen war aber die Frage ihrer kanonischen Geltung noch nicht entschieden. Die kath. Kirche hat sie auf dem Konzil zu Trient (1546) für kanonisch erklärt; Luther hat sie als »gut und nützlich zu lesen« mit Vorbehalt in seine Bibelübers. aufgenommen. In den reformierten Kirchen wurden sie weithin ganz abgelehnt; doch ist die Stellungnahme nicht einheitlich gewesen.

Zu beachten ist, daß das apokryphe Schrifttum zu unterscheiden ist von der apok. Lit., die Offenbarungen über das Endgeschehen vermitteln will (vgl. Stichwort Apokalyptik Bd. I, S. XV; → Offenbarung).

b) Neben den at. gibt es auch nt. Apokryphen, dh Schriften, die durch ihre literarische Form oder zeitliche Nähe dem NT verwandt sind: Apokryphe Evgg. und Apostelgeschichten wie das Hebr-, Ägypter-, Thomas-Evg., wie Petrus-, Paulus-, Johannes- und Thomas-Akten (lat. *acta, Taten*), unechte Apostelbriefe wie den Paulusbrief an die Laodicener, Offenbarungsbücher wie die Petrus-Apokalypse u. a. Neue Funde in Oberägypten (1946) haben unsere Kenntnisse dieser Lit. bereichert. Die Kirche hat dieses, bes. in gnostischen Kreisen entstandene Schrifttum, das phantastisch und romanhaft in seinem Inhalt ist, teils sofort, teils nach einigem Schwanken abgewiesen. Im weiteren Sinne gehören zu den nt. Apokryphen auch die »apostolischen Väter« (1. und 2. Clemensbrief, Hirt des Hermas u. a.). Diese Schriften stehen zeitlich, zT. auch inhaltlich, dem NT nahe. Die Tatsache, daß manche von ihnen sich in den alten Bibel-Hss. finden, zeigt, daß über ihre Zugehörigkeit zum NT zeitweise Unklarheit bestand. *W. Mundle*

Lit.: HLStrack/PBillerbeck, Kommentar zum Neuen Testament . . . III, 1922–28 (1954ff³), 427ff – JGöttsberger, Die Hülle des Mose nach Ex 34 und 2Kor 3, BZ 16, 1924, 1ff – AOepke, Art. καλύπτω, ThWb III, 1938, 558ff – ders., Art. κρύπτω, ThWb III, 1938, 959ff – LPerlitt, Die Verborgenheit Gottes, in: Probleme biblischer Theologie, Festschr. GvRad, hrsg. v. HWWolff, 1971, 367ff – JRouquette, Das »Verborgene« und das »Kundgegebene« im Neuen Testament, Conc 7, 1971, 624ff.

Verdammen → Gericht

Verderben

Die hier verhandelten Begriffe bringen alle den Themenkreis Verderben, Vernichtung, Unheil, Zerstörung bzw. Untergang zur Sprache. Eine Differenzierung liegt darin, daß ἀπόλλυμι *[apollymi]* mit den beiden stammverwandten Subst.en ἀπώλεια *[apōleia]*, *Verderben*, und ὄλεθρος *[olethros]*, *Untergang*, *Unheil*, stärker an konkreten Ereignissen orientiert bleibt als das Verb φθείρω *[phtheirō]*, das von vornherein auch sittliches und religiöses *Verderben* einschließt. Zudem hat φθείρω *[phtheirō]* mehr aktive, ἀπόλλυμι *[apollymi]* stärker mediale Bedeutung. Zum theol. Kontext vgl. → Finsternis, Art. σκότος; → Hölle und → Gericht.

ἀπόλλυμι

ἀπώλεια *[apōleia]* Verderben · ἀπόλλυμι *[apollymi]* verderben · ἀπολλύων *[apollyōn]* Verderber

I 1) Das zu dem Subst. ἀπώλεια *[apōleia]* gehörige Verbum ἀπόλλυμι *[apollymi]* (Kompos. von ὄλλυμι *[ollymi]*, *verderben, vernichten, verlieren*) findet sich sowohl in trans. Form als auch in intrans. Medialform schon früh im profangriech. Sprachgebrauch.

Bei Hom. etwa begegnet die trans. Form mit dem zweifachen Bedeutungsgehalt: a) *verlieren* (zB den Vater, den Gatten, den Mut, das Leben) und b) *vernichten* (zB einen Volkshaufen im Kriege), *zerstören, töten* (Il. 5,758). Das Med. läßt sich je nachdem übersetzen mit a) *verschwinden, verlorengehen, verloren sein* (Perf. II. ἀπόλωλα *[apolōla]*; vgl. Xenoph. Conv. 1,5) oder b) *umkommen, zugrunde gehen*, wobei sowohl wirtschaftlicher Ruin als auch Verlust des Lebens infolge erlittener Gewalt gemeint sein kann (vgl. Hdt. V,126; Epict. 2,19,16). ἀπώλεια *[apōleia]*, das sich erst seit dem 4. Jh. findet (Aristot. Eth. Nic. IV,1,112 Da 2f), heißt *Vernichtung, Untergang, Verderben*. ἀπολλύων *[apollyōn]* ist personifizierende Übers. des hebr. *'abaddōn, Untergang*: der *Verderber*, und enthält zugleich eine Anspielung auf den Namen des Pestgottes Ἀπόλλων *[Apollōn]* (Aischyl. Ag. 1018).

2) Der Aussagegehalt der Wortgruppe zielt in der Regel auf die (gewaltsame) Beeinträchtigung, die Zerstörung oder schließlich das Ende der irdischen Existenz. Demgemäß wird bei Plato einmal in einem Gespräch über die Unsterblichkeit der → Seele festgestellt, »daß alles Verderbende (ἀπολλύων *[apollyōn]*) und Zerstörende (διαφθεῖρον *[diaphtheiron]*) das Böse ist, das Erhaltende (σῷζον *[sōzon]*) aber und Fördernde (ὠφελοῦν *[ōpheloun]*) das Gute« (Polit. 608E). Als verderbende Mächte werden dann im folgenden u. a. aufgezählt: für den Leib die Krankheit, für das Holz die Fäulnis, für das Eisen der Rost.

II 1) In LXX übers. ἀπόλλυμι *[apollymi]* 38 verschiedene hebr. Äquivalente, am häufigsten *'abad, verlorengehen, umkommen* bzw. *vernichten*. In profanem Zusammenhang bezeichnet es verschiedentlich die Vernichtung einer Stadt, einer Gruppe oder eines Volksstammes (vgl. Num 16,33; 32,39; 33,52). Wie bei dem sachlich verwandten ἀποκτείνω *[apokteinō]*, *töten* (→ Tod) steht auch bei ἀπόλλυμι *[apollymi]* – häufig aktivisch verwendet – die ganze Existenz von einzelnen und Gruppen (zB Feinden) auf dem Spiel. Wichtig sind die Bestimmungen des Heiligkeitsgesetzes, die dem Gesetzesübertreter (zB Kindesopfer für Moloch, Befragen von Wahrsage- bzw. Totengeistern) die *Ausrottung* aus dem Bundesvolk, dh die Steinigung androhen (Lev 20,3.5.6). Die abschließenden Mahnungen des Dtn stellen das gesamte Volk vor die Alternative, durch Gehorsam den Segen eines langen Lebens oder durch Ungehorsam den Fluch der Vernichtung zu empfangen (Dtn 28,20. 22.24; 30,18 u. ö.). Häufig wird Jahwe selbst als Urheber bzw. Vollstrecker des Verderbens genannt (Num 14,12; Dtn 8,20 u. ö.). ἀπώλεια *[apōleia]* umfaßt also mit dem Ausschluß von der Jahwezugehörigkeit zugleich die *Zerstörung* bzw. den *Verlust des Lebens*. Stärker als in der griech. Lit. kommt dabei in LXX das schuldhafte Moment des Verderbens zum Ausdruck. Während in den meisten at. Schriften das Verderben als irdisches Umkommen und Zunichtewerden verstanden wird, verbinden späte Texte die Wortgruppe gelegentlich mit den Begriffen ᾅδης *[hadæs]*, *Unterwelt*, und θάνατος *[thanatos]*, *Tod* (Spr 15,11; 27,20; vgl. Hi 26,6; 28,22 u. ö.) und geben damit dem Verderben eine weitergreifende, auf den Zustand nach dem Tod bezogene, jenseitige Bedeutung.

2) Im Spätjudentum kommt in der Apokalyptik die Anschauung von der eschatologischen Vernichtung der Welt auf, die man sich zB als Weltenbrand vorstellt. Mit der Welt kommen die Gottlosen um; diese werden daher in den Qumrantexten oft »Männer des Verderbens« (1QS) bzw. »Söhne des Verderbens« (CD) genannt.

Während die Simplexform ὄλλυμι *[ọllymi]* im NT nicht belegt ist, finden sich Verbalformen von ἀπόλλυμι *[apọllymi]* bzw. ἀπολλύω *[apollyō]* 90mal. ἀπώλεια *[apōleia]* begegnet 18mal. III

1) Die Wortgruppe tritt zunächst mit den genannten wörtl. Bedeutungen auf. So ist Lk 15,4.8 von dem *Verlieren* eines Schafes bzw. eines Geldstückes die Rede. Entsprechend kennzeichnet das Med. die *Verlorenheit* des Schafes bzw. Sohnes (Lk 15,4.6.24.32). Die Bedeutung *vernichten, umbringen* hat ἀπόλλυμι *[apọllymi]* Mt 2,13; 27,20; Mk 3,6 par; 9,22; 11,18 par; Lk 6,9, wo es sich jeweils auf eine Person bezieht. Ein unpersönliches Objekt hat das Verbum dagegen in dem Jes-Zitat 1Kor 1,19: »Vernichten werde ich die Weisheit der Weisen« (Z). Ähnlich findet sich das Med. in der Bedeutung *umkommen, verderben* sowohl in bezug auf Dinge (Joh 6,12.27: Brocken, Speise; 1Petr 1,7: Gold; Hebr 1,11: die Himmel; 2Petr 3,6: der Kosmos) als auch — was das Häufigere ist — im Blick auf Personen (Mk 4,38 par der Jüngerruf: Hilf uns, wir verderben; Mt 26,52: durchs Schwert; Lk 11,51; 13,3.5.33; 15,17; 1Kor 10,9f; 2Kor 4,9). Das Subst. ἀπώλεια *[apōleia]* schließlich hat in den meisten Fällen die intrans. Bedeutung *Untergang, Verderben* (zB Mt 7,13; Röm 9,22; Phil 1,28; 2Petr 2,1; Offb 17,8), taucht aber gelegentlich auch mit trans. Sinngebung auf: *Verschwendung, Vergeudung* (Mk 14,4 par).

2) Der übertragene theol. Gebrauch der Wortgruppe im NT schließt zT. an die LXX an. In den drei Gleichnissen Lk 15 wird der Zustand menschlicher Verlorenheit geschildert. Menschen ohne Gott sind wie verlorene Schafe (vgl. Ps 119,176), die zugrunde gehen müßten, wenn ihnen kein → Hirt, kein Helfer begegnete, der sie aus ihrer Verfallenheit erlöste. Als dieser Helfer wird Jesus dargestellt (vgl. Joh 10,11ff). Er »ist gekommen zu suchen und selig zu machen, was verloren ist« (Lk 19,10). Er darf die Menschen, die der Vater ihm gegeben hat, nicht verlieren (Joh 6,39; 18,9). An seiner Gestalt entscheidet sich, ob ein Mensch verloren oder gerettet (→ Erlösung) wird. Wer sein Leben aus eigener Kraft sichern will, der wird es verlieren; wer es aber um Christi und des Evangeliums willen verliert, dh wer sich selbst an Jesus Christus verliert und ihm nachfolgt (vgl. Mt 8,19ff; 16,24), der wird es erhalten (Mk 8,35 par; Mt 10,39; Lk 17,33; Joh 12,25). Denn bei ihm ist das Leben. In ihm offenbart Gott seine Liebe, »damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorengehe, sondern das ewige Leben habe« (Joh 3,16 Z).

3) Der spezifische nt. Sinn der Wortgruppe wird bes. deutlich in der prägnanten Form, die in erster Linie bei Joh und Paulus anzutreffen ist. Wie σωτηρία *[sōtæria]*, *Errettung*, und ζωὴ αἰώνιος *[zōæ aiōnios]*, *ewiges* → *Leben*, gültiges und dauerndes Heil meinen, so meint ἀπόλλυμι *[apọllymi]* bzw. ἀπώλεια *[apōleia]* »ein definitives Scheitern, nicht einfach das Erlöschen der physischen Existenz, sondern das ewige Versinken im Hades, ein hoffnungsloses Todesgeschick« (Oepke, ThWb I,395). Neben den Empfängern des ewigen Lebens (Joh 10,28) wird es auch Menschen geben, »die verlorengehen« (1Kor 1,18; vgl. 2Kor 2,15; 4,3). Wie es seit dem Erscheinen Jesu »nur noch Gläubige und Ungläubige gibt, so auch nur noch Gerettete und Verlorene« (RBultmann, KEK II,112). Als furchtbare Möglichkeit steht das ewige Verderben dem Leben mit Gott gegenüber. Diese Qualifizierung des Verderbens *sub specie aeternitatis* kennzeichnet auch den nt. Gebrauch der stammverwandten Wortgruppe → ὄλεθρος *[ọlethros]*. Verderben meint u. a. jenes Geschick, das den erwartet, der nicht zur Buße gelangt (2Petr 3,9 vgl. Mt 13,3.5), der die Liebe zur Wahrheit nicht annimmt (2Thess 2,10), der den breiten Weg geht, »der zum Verderben hinführt« (Mt 7,13), der zu den Feinden des Kreuzes Christi gehört (Phil 3,19). Als »Söhne des Verderbens« (s. o. II,2) werden ausdrücklich Judas (Joh 17,12) und der Antichrist (2Thess 2,3) bezeichnet. Dem Verderben können entweder Seelenverderber (Röm 14,15; Joh 10,10) oder Beauftragte Gottes (Mk 1,24; Lk 9,56; vgl. auch die Fluchformel in Apg 8,20) oder schließlich Gott selbst als der Richter (Jak 4,12; Mt 10,28; 22,7; Mk 12,9 par) entgegenführen. Dieses Richtersein Gottes erweist sich u. a. auch in der Verkörperung seines Zorns. So kann OMichel zu Röm 9,22f schreiben: »ὀργή *[orgæ]* und ἀπώλεια *[apōleia]* gehören zueinander:

Im Zorn Gottes tut sich das zukünftige Verderben ebenso kund wie in der Barmherzigkeit die zukünftige Herrlichkeit« (KEK IV,214).

4) Zur Wortgruppe gehört auch das substantivierte Partizip Ἀπολλύων *[Apollyōn]*, das im NT nur Offb 9,11 begegnet, wo es den *Engelskönig der Unterwelt*, den Fürsten der Skorpione als *Verderber* kennzeichnet und so noch einmal den Gegensatz zwischen dem *Heil* Gottes (σωτηρία *[sōtæria]*) und dem eschatologischen *Unheil* (ἀπώλεια *[apōleia]*) beleuchtet. *H. Chr. Hahn*

ὄλεθρος

ὄλεθρος *[ọlethros]* Verderben · ὀλοθρεύω *[olothrẹuō]* verderben · ἐξολεθρεύω *[exolethrẹuō]* gänzlich verderben · ὀλοθρευτής *[olothreutæs]* Verderber

I ὄλεθρος *[ọlethros]*, seit Hom. (zB Il. 22,325), stammverwandt mit ὄλλυμι *[ọllymi]*, heißt *Verderben, Unheil, Untergang, Tod*; es kann auch das meinen, was Verderben bringt. ὀλοθρεύω *[olothrẹuō]* hat die entsprechende Bedeutung *verderben, zerstören* (zB Philo, Leg. all. 2,34). Das Intensivum ἐξολεθρεύω *[exolethrẹuō]* heißt *gänzlich verderben, ausrotten*. ὀλοθρευτής *[olothreutæs]* (nur in christl. Lit.) bezeichnet den *Verderber*, den *Zerstörer*. Im Profangriech. haftet dem Wort häufig das Moment des *überraschend* hereinbrechenden *Verderbens* an (ὄλεθρος αἰπύς *[ọlethros aipys]*). Dabei bezieht sich das Verderben bes. auf den Untergang des Lebens (ὄλεθρος ψυχῆς *[ọlethros psychæs]*), kann aber u. U. auch den Verlust von Sachen bezeichnen (zB ὄλεθρος χρημάτων *[ọlethros chræmatōn]*, *Geldverlust*, Thuk. 7,27,3). Die anderen drei Worte der Gruppe sind im Profangriech. selten belegt.

II In LXX dagegen finden sich die genannten Vokabeln – außer ὀλοθρευτής *[olothreutæs]* – häufiger. ὄλεθρος *[ọlethros]* hat, zumal bei den Propheten, oft die Bedeutung eines eschatologischen, von Gott verhängten Verderbens (zB Jer 5,6; 22,7; 25,36; Ez 6,14; 14,16; Hag 2,22). Zur Beschreibung der Strafe Gottes, als des Ausdrucks seines → Zornes über die Sünde der Menschen und den Ungehorsam seines Volkes Israel, dient bes. auch das Verb ἐξολεθρεύω *[exolethrẹuō]* (bes. häufig in Dtn, Jos und Pss).

Dieser Sprachgebrauch lebt vor allem in der spätjüd. Apokalyptik und in den Texten von Qumran weiter, die häufig von der endzeitlichen Vernichtung der Sünder sprechen.

III Im NT kommt ὄλεθρος *[ọlethros]* nur 4mal vor, und zwar ausschließlich im Corpus Paulinum. ὀλοθρεύω *[olothrẹuō]* und ὀλοθρευτής *[olothreutæs]* begegnen nur in Hebr 11,28 bzw. 1Kor 10,10, ἐξολεθρεύω *[exolethrẹuō]* findet sich 1mal in Apg 3,23.

Im Vergleich zu → ἀπώλεια *[apōleia]* ist der Gebrauch der ὄλεθρος *[ọlethros]*-Gruppe sehr viel begrenzter. Umfaßt ἀπώλεια *[apōleia]* verschiedene Abstufungen eines weitgefaßten Begriffes von Verderben in sich, etwa auch das *Verlorengehen* oder *Umkommen* von Sachen, so bezieht sich ὄλεθρος *[ọlethros]* – wie übrigens auch die drei Ableitungen – an den wenigen Stellen seines nt. Vorkommens ausschließlich auf Personen.

1) ἐξολεθρεύομαι *[exolethrẹuomai]* begegnet in Apg 3,23 im Zusammenhang mit einem Zitat aus Dtn 18,15.18f, das allerdings gerade durch die Verwendung von ἐξολεθρεύομαι *[exolethrẹuomai]* eine Verschärfung erfährt. War in Dtn 18,19 nur die Rede davon, daß Gott den Ungehorsam gegenüber dem Prophetenwort »ahnden« (Z) werde, so wird nun die konkrete Strafe genannt: »Ausrottung aus dem Volk« (vgl. Lev 23,29). Das geschieht wohl, um den Predigthörern den ganzen Ernst ihrer eigenen Situation mit der Bußmöglichkeit zum Bewußtsein zu bringen. Der gleichen Absicht dürfte die Verwendung von ὀλοθρευτής *[olothreutæs]* in 1Kor 10,10 entspringen, wo Paulus mit dem Hinweis auf die Schlangenplage (Num 21,4–9) mahnt: »Murrt auch nicht, wie etliche von ihnen murrten und von dem Verderber umgebracht wurden« (Z). ὀλοθρευτής *[olothreutæs]* meint dabei so etwas wie *Todesvollstrecker* (vgl. 1Chr 21,12–15). Diese Bedeutung hat auch ὀλοθρεύων *[olothrẹuōn]*, der *Verderber*, der Hebr 11,28 ebenfalls im Zusammenhang mit einer Art at. Geschichtspredigt erwähnt wird (vgl. Ex 12,12f.23; Weish 18,5ff).

2) In 1Thess 5,3 bezeichnet ὄλεθρος *[olethros]* das jäh in scheinbare Sicherheit hereinbrechende eschatologische *Verderben*, das die Menschen überraschen wird wie die Wehen eine Schwangere. Für das endgültige Verderben qualifizieren sich bes. die Reichen, deren Ende ὄλεθρος *[olethros]* und ἀπώλεια *[apōleia]* sein werden (1Tim 6,9). Sie sind freilich nur eine Gruppe der Gottlosen, die alle die gleiche Strafe erleiden werden »vom Angesicht des Herrn«, nämlich: »ewiges Verderben« (2Thess 1,9; vgl. Ps 37,17).

3) Daß man aber auch trotz der Zugehörigkeit zur christl. Gemeinde noch dem Verderben verfallen kann, zeigt der Kontext von 1Kor 5,5. Allerdings wird dort eine nicht unwesentliche Einschränkung gemacht: Der Sünder soll durch die Verfluchung dem Satan zum Verderben des → Fleisches, dh zur Tötung des Leibes, übergeben werden, »damit der Geist gerettet werde am Tage des Herrn«. Das Verderben ist hier — ähnlich wie in Röm 9—11 die Verstockung — nicht als endgültig-totale Wirkung göttlichen → Zorns (Art. ὀργή) verstanden (wie 2Thess 1,9 und 1Tim 6,9), sondern es bleibt eine Möglichkeit der Rettung offen.

H. Chr. Hahn

φθείρω

φθείρω *[phthe͜irō]* verderben · ἀφθαρσία *[aphtharsia]* Unverderblichkeit, Unvergänglichkeit · ἄφθαρτος *[aphthartos]* unverderblich, unvergänglich · διαφθείρω *[diaphthe͜irō]* zerstören · διαφθορά *[diaphthora]* Vernichtung, Verwesung · φθορά *[phthora]* Verderben, Vernichtung, Untergang

I φθείρω *[phthe͜irō]* bedeutet in der Gräzität seit Hom., aber auch bei Philo und den TestXII im Akt. *zugrunderichten, vernichten, zerstören, töten.* Der Begriff nimmt verschiedene Nuancen an: *sittlich verderben* (Aristot. Eth. Nic. X,5), den Staat oder die Gesetze *zugrunderichten* (Plato Leg. XII,9), *bestechen* (Demosth. Or. 18,247), eine Frau *verführen* (Demosth. Or. 45,79), eine Jungfrau *schänden* (Lucian, Cataplus sive Tyrannus 26) u. ä.; im Pass. *zugrundegehen, verderben, umkommen, scheitern;* im Med. *sich selbst zugrunderichten* (Thuk. Pelop. Krieg 1,24).

Derivate sind φθορά *[phthora]*, *Vernichtung, Verderben* (Plato Tim. 23c) und διαφθορά *[diaphthora]*, *Vernichtung* (Polyb. 1,48,3.8), *Mord* (Eur. Ion 617), das später auch in der Bedeutung *Verwesung* verwendet wird. Erst später belegt sind ἀφθαρσία *[aphtharsia]*, *Unverderblichkeit, Unvergänglichkeit* (seit Epic. nach Diog. Laert. 10,123), und ἄφθαρτος *[aphthartos]*, *unvergänglich* (Aristot. De longitudine et brevitate vitae 4p 466a 1; vgl. auch Weish 12,1; Philo Sacr. AC 95).

διαφθείρω *[diaphthe͜irō]* kann in Wortverbindungen heißen: *Hilfeleistungen vereiteln* (Thuk. Pelop. Krieg III,113,5), die *Meinung ändern* (Aischyl. Ag. 932).

II Die Wortgruppe wird in LXX bes. zur Übers. der hebr. Stämme *schāchat* (91mal, davon 51mal διαφθείρω *[diaphthe͜irō]*) und — wesentlich seltener — *dābal* verwendet. Es bezeichnet das *Töten* von Menschen (Sam 24,16), das *Verwüsten* eines Landstriches (1Chr 20,1), einer Stadt (1Sam 23,10) oder das *Zerstören* von Waffen (Jes 54,16). Zur Beschreibung der sündigen und gefallenen Welt wird φθείρω *[phthe͜irō]* in Gen 6,11 und Hos 9,9 gebraucht. Gott ist es, der aus dem *Verderben* (φθορά *[phthora]*) erretten kann (Ps 103,4). Im Bereich des Kultus wird ein nicht fehlerfreies Opfertier als *verderbt* (φθαρτός *[phthartos]*) bezeichnet (Lev 22,25).

Eine bes. Bedeutung gewinnt der Gegensatz von φθαρτός *[phthartos]*, *vergänglich*, und ἄφθαρτος *[aphthartos]*, *unvergänglich*, in den Schriften Philos: Der Mensch wird ganz und gar *vergehen*, er ist *vergänglich* (Aet. Mund. 143), während Gott *unvergänglich* ist (Leg. All. III,36). An der Unvergänglichkeit der göttlichen Welt kann der fromme Weise Anteil gewinnen, wenn er nach dem »rechten Logos« (→ Wort), der mit dem → Gesetz gleichgesetzt ist, lebt (Ebr. 142).

III Im NT kommt die Wortgruppe bezeichnenderweise — abgesehen von Lk 12,33: »Die Motten zerstören (διαφθείρω *[diaphthe͜irō]*) die Kleider« — nicht in den Evgg.-Texten vor. So finden sich von acht φθείρω *[phthe͜irō]*-Belegen vier bei Paulus (1Kor 3,17; 15,33; 2Kor 7,2; 11,3) und Eph 4,22; daneben noch in 2Petr 2,12; Jud 10 und Offb 19,2. Ein ähnliches Bild zeigt sich bei den anderen zur Gruppe gehörigen Begriffen: διαφθορά *[diaphthora]* kommt zB nur in der Apg vor (2,27.31; 13,34ff). Aus diesem Befund wird man schließen können, daß die Wortgruppe vor allem in der Umwelt des Hellenismus verwendet wird. Wie im

Profangriech. weist sie auch im NT mancherlei Übersetzungsnuancen auf. So ist Offb 11,18 mit διαφθείρω *[diaphtheirō]* die reale *Vernichtung* von Menschen als göttliches Gericht gemeint.

1a) In den Auseinandersetzungen mit den Irrlehrern in Korinth betont Paulus 1Kor 3,17 im Stil sakralen Rechts: »Wenn jemand den Tempel Gottes *verdirbt* (φθείρει *[phtheirei]*), so wird ihn Gott *verderben* (φθερεῖ *[phthereī]*)«. Die göttliche Strafe wird rechtskräftig angekündigt, wobei freilich die Möglichkeit ihrer Vermeidung noch offenbleibt (Käsemann, 70f). So schützt Gott selbst seine Gemeinde vor der Macht der Irrlehre. Paulus dagegen kann sich darauf berufen, daß er selbst »niemand Unrecht getan, auch niemand zugrundegerichtet noch jemand übervorteilt hat«. Deshalb kann er die Gemeinde auffordern, ihm und seiner Botschaft in Korinth Raum zu geben (2Kor 7,2). Er ermahnt diese Gemeinde, sich nicht verführen zu lassen: Wie einst Eva durch die Schlange »überlistet« wurde, so fürchtet der Apostel, daß die Gemeinde abtrünnig gemacht wird dadurch, daß die Gegner ihr die »Sinne verwirren« und dadurch die »Gedanken verdorben werden weg von der einfältigen Treue gegenüber Christus« (2Kor 11,3). Um zu demonstrieren, daß Irrlehre und Abfall nicht ohne Folgen auf das menschliche Zusammenleben bleiben, verweist Paulus in 1Kor 15,33 auf eine aus der Komödie Thais des attischen Dichters Menander (342–291 vChr) stammende, sprichwörtlich gewordene Sentenz: Gute Sitten *verdirbt* schlechter Umgang. In der konkreten Auseinandersetzung warnt Paulus damit die Korinther, nicht mit denen gemeinsame Sache zu machen, die die Auferstehung der Toten leugnen.

b) Der Vorwurf der Unsittlichkeit gegen die Irrlehrer ist ein typischer Bestandteil der Ketzerpolemik. Die Ketzer sind »wie unvernünftige Tiere«, die von Natur dazu geboren sind, auf der Jagd getötet und *vernichtet* zu werden. Sie werden »in deren *Verderben* auch *verderben*« (2Petr 2,12, vgl. Jud 10), dh sie werden gleich den Tieren *zugrundegehen*. Wer aber Christus dient, der »lege den alten Menschen des vergangenen Lebens, der in seinen betrügerischen Begierden *verkommt*«, ab (Eph 4,22). Er ist nicht mehr an die »Begierden des Verderbens« versklavt, er lebt vielmehr in einem neuen Leben in der Kraft Christi (2Petr 1,4). Deshalb wird die Gemeinde gewarnt, nicht auf das »Fleisch« zu säen, denn: Wie die Saat, so die Ernte (Gal 6,7f).

c) In der Offb gilt die Hure Babylon als der Inbegriff des Abfalls von Gott; von ihr heißt es im visionären Siegeslied, sie habe die Erde mit ihrer »Hurerei« *verdorben;* jetzt aber sei sie gerichtet. Das heißt: Gottes Sieg über die Sünde der Welt ist offenbar geworden (Offb 19,2).

2a) Die Unvergänglichkeit (ἀφθαρσία *[aphtharsia]*) gehört — wie in der spätgriech. Königsdoxologie — zur Beschreibung des Wesens Gottes. So preist ihn die Gemeinde im doxologischen Bekenntnis 1Tim 1,17: Er ist der »König aller Zeiten, der *Unvergängliche*, Unsichtbare, Einzige, er ist Gott.« (Vgl. dazu auch Philo Vit. Mos. III,171; Epikur nach Diog. Laert. 10,123.) Die Heiden sündigen gerade darin, daß sie den *unvergänglichen* Gott zu einem »Bild gleich dem eines *vergänglichen* Menschen machen« (Röm 1,23).

b) Aber nicht nur von Gott selbst, auch von dem Christus als dem Kyrios (→ Herr) wird die Aussage der Unvergänglichkeit gemacht. Im Schlußgruß des Eph (6,24) wird der Friede über alle die ausgesprochen, die Jesus Christus »in seiner Unvergänglichkeit lieben« (so wohl mit MDibelius, HNT 12, zSt.). Als der Erhöhte hat er vollen Anteil an der Unvergänglichkeit des Vaters. Zu diesem Christus bekennt sich die Gemeinde und verkündigt, daß er »den Tod entthronte und dadurch unvergängliches Leben ans Licht gebracht hat« (2Tim 1,10). Die Gemeinde lebt auch nach dem Ausbleiben der Parusie davon, daß sie weiß, daß ihr das Heil gegeben und gegenwärtig ist. Sie weiß sich durch die Epiphanie Christi hineingenommen in dessen Unvergänglichkeit. Die Glaubenden sind jetzt schon Besitzer des Erbteils, das »unvergänglich, unbefleckt und unverwelklich ist« (1Petr 1,4). Durch die apostolische Mahnung werden sie aufgefordert, sich untereinander zu lieben, denn sie

sind Wiedergeborene; sie sind nicht mehr aus natürlichem und daher vergänglichem, sondern aus unvergänglichem Samen durch das Wort des lebendigen und bleibenden Gottes (1Petr 1,23). Das soll man bis ins Äußerliche hinein erkennen: Sanftmut und Stille und nicht allerlei äußerer Schmuck sind der rechte, gottgewirkte und deshalb »unvergängliche Schmuck« des Christen (1Petr 3,3f).

c) Paulus vergleicht 1Kor 9,24ff das Leben der Christen mit dem Kampf der Athleten (vgl. auch Röm 9,16; Gal 2,2; 5,7 u. ö.). Beide kämpfen um den Sieg, beide setzen sich voll ein und müssen auf vieles verzichten. Aber es geht um ein hohes Ziel: Dem Sieger winkt der Siegespreis (→ Kampf, Art. βραβεῖον), dem Athleten freilich ein vergänglicher. Sportlicher Ruhm und Ehre sind verwelklich wie der Lorbeer, den Christen aber erwartet ein unvergänglicher Siegespreis, das ewige Sein bei Gott (vgl. Röm 2,7).

3a) Der Gegensatz Vergänglichkeit (φθορά *[phthora]*) — Unvergänglichkeit (ἀφθαρσία *[aphtharsia]*) dient Paulus zur Beschreibung der → Auferstehung der Toten (1Kor 15,42ff). Am Bild des Samenkorns macht er deutlich, daß es kein Lebendigwerden ohne vorheriges Sterben gibt, vielmehr wird das Samenkorn, indem es zugrundegeht, verwandelt in eine neue Gestalt (1Kor 15,35–42a). So ist es auch mit der Auferstehung der Toten — und doch ganz anders. Alle auf der Hand liegenden Vergleiche werden gesprengt: »Es wird gesät in Vergänglichkeit, — es wird auferweckt in Unvergänglichkeit« (1Kor 15,42b). Dh ein dem »Fleisch« verhafteter Leib wird gesät, auferweckt wird ein Leib aus himmlischem → Geist (πνεῦμα *[pneuma]* V. 44). Auferstehung ist Neuschaffung des Lebens durch völlige Wandlung hindurch. Paulus wehrt damit der Meinung, es könnte irgendetwas am Menschen unvergänglich sein. Alles vergeht, weil der ganze Mensch der → Sünde und damit dem → Tod verfallen ist (Röm 6,23). Der »äußere Mensch *geht zugrunde*« (διαφθείρεται *[diaphtheiretai]* 2Kor 4,16). Auferstehung ist neue Existenz durch Auferweckung in Unvergänglichkeit. Sie ist demnach nicht einfach Wiederbelebung der in den Gräbern ruhenden Leiber: »Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben«, genau so wenig, wie »Vergänglichkeit die Unvergänglichkeit gewinnen kann« (1Kor 15,50).

b) Diesen Sachverhalt macht Paulus noch einmal deutlich an denen, die bei der Parusie nicht verstorben sein werden. Sie setzen nicht einfach ihr Leben fort in Unsterblichkeit, sondern werden verwandelt (V. 52). Auch für sie gilt, daß die Vergänglichkeit die Unvergänglichkeit nicht erlangen kann. »Wieder muß das Wunder Gottes hineintreten zwischen die φθορά *[phthora]* und die ἀφθαρσία *[aphtharsia]*, die Vergänglichkeit und die Unvergänglichkeit, damit jene diese ererbe« (KBarth, Die Auferstehung der Toten, 1953⁴, 125). Wenn das Ende da ist, wird für alle die große Verwandlung geschehen. Sie wird beschrieben mit dem Anziehen von neuen Gewändern (→ Bekleiden, Art. δύω). Dieses Motiv ist zu verstehen auf dem Hintergrund der Initiationsriten hell. Mysterienkulte. Die naturhafte Veränderung des Mysten wurde durch das Ablegen der alten Kleider versinnbildlicht. Neue Kleider wurden angezogen. Das Vergängliche wird abgelegt, das Unvergängliche, Göttliche angezogen. Der Myste war damit in das Wesen der Gottheit verwandelt, ihr gleichgeworden (vgl. EDinkler, Taufterminologie, 183ff). Ähnlich hier: Das Vergängliche zieht das Unvergängliche an, aus dem Sterblichen ist Unsterbliches geworden (V. 54). So ist der »Tod verschlungen in den Sieg, . . . gegeben durch Jesus Christus, den Herrn« (V. 55).

c) Jesus ist der, der von Gott als erster auferweckt wurde, »er sah die *Verwesung* (διαφθορά *[diaphthora]*) nicht« (Apg 2,27.31; 13,35ff; von der LXX nicht ganz richtig verstandenes Zitat aus Ps 16,10, vgl. Haenchen, KEK zSt.).

Die Überwindung des → Todes durch den Sieg Christi wirkt sich auf den ganzen Kosmos aus. Durch die → Sünde des Menschen ist er der Vergänglichkeit unterworfen, aber die → Erlösung der Menschheit bedeutet auch die Erlösung der → Schöpfung. Sie wird frei werden von der »Knechtschaft der Vergänglichkeit zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes« (Röm 8,19ff). *F. Merkel*

Lit.: AOepke, Art. ἀπώλεια, ThWb I, 1933, 393ff – JSchneider, Art. ὄλεθρος, ThWb V, 1954, 168ff (Lit.) – EDinkler, Die Taufterminologie in 2Kor 1,21, in: Neotestamentica et Patristica, Festschr. OCullmann, 1962, 173ff; bes. 183ff (= Signum Crucis, 1967, 99ff; bes. 109ff) – HKöster, Art. Verdammnis, RGG VI, 1962³, 1260 – GHarder, Art. φθείρω, ThWb IX, 1970, 94ff.

Verfolgung → Bedrängnis

Verführen

πλανάω

πλανάω *[planaō]* irreführen, verführen · πλάνη *[planæ]*, πλάνος *[planos]* Irrfahrt, Täuschung · ἀποπλανάομαι *[apoplanaomai]* umherirren · (ἐξ-)ἀπατάω *[(ex-)apataō]* verführen, täuschen · ἀπάτη *[apatæ]* Illusion, Täuschung · παραλογίζομαι *[paralogizomai]* betrügen, täuschen

I Aus der idg. Wurzel *pela-, ausbreiten,* entsteht im Griech. der Stamm πλαν- *[plan-]*. Verwandt sind franz. *flâner, umherbummeln, »flanieren«,* norweg. *flana, umherfahren.* Die urspr. Bedeutung von πλανάω *[planaō]* (seit Hom.) ist lokal; im Akt. *irreführen,* im Med. bzw. Pass. *irregehen, irregeleitet werden.* πλάνη *[planæ]* oder πλάνος *[planos]* (seit den Tragikern) ist die *Irrfahrt,* die *Wanderung,* πλανήτης *[planætæs]* der *Irrfahrer.*

1a) In der wörtlichen Bedeutung wird die aktivische Form der Verben (ἀπο-)πλανάω *[(apo-)planaō]* selten gebraucht. Übertragen bedeutet das Verb *irreführen, täuschen* durch das Verhalten oder die Rede, im Urteil oder im praktisch-ethischen Sinn. (ἀπο-)πλανάομαι *[(apo-)planaomai]* ist wörtlich *umherschweifen, umherirren.* Es kann ausgesagt werden von Menschen, Kräften, Tieren, Gerüchten, Träumen, auch von Blut und Atem, die den Körper durchpulsen. Ein negativer Klang muß durchaus nicht damit verbunden sein. Übertragen bedeutet das Verb dann *schwanken, ein Ziel verfehlen* im Denken, Reden oder Tun. Auch hier hat das Wort keinen Schuldcharakter. Es enthält höchstens die Aufforderung zum rechten Erkennen (vgl. → Sünde, Art. ἁμαρτία I).

b) In der klassischen Tragödie ist das Irren der Menschen von den Göttern verhängt als Schicksalsverstrickung (Oedipus, Prometheus u. a.). Bei Plato führt der Weg zu rechter Erkenntnis durch die πλάνη *[planæ]* hindurch. Gnosis und Mysterienkulte gebrauchen das Wort geradezu als term. techn. für das Verstricktsein des Menschen in die Welt, aus der er erlöst werden muß.

c) Auf dieser Linie liegen auch die Bedeutungen für die übrigen Ableitungen der Wortgruppe. πλάνος *[planos]* als Adj. (seit Menand.) heißt *unbeständig, schwankend, verführerisch;* als Subst. bezeichnet es die *Abschweifung,* das *Schwanken,* auch den *Gaukler.* πλάνη *[planæ]* hat dieselbe Bedeutung wie das Verb: *Schwanken* und *Irren* ist ein Charakteristikum menschlichen Lebens, das zunächst nicht qualifiziert wird. So kann πλάνη *[planæ]* bei Plato zum Ausdruck für den denkerischen *Exkurs* werden. Die Wendung zum Negativen hin ist erst vollzogen, wenn πλάνη *[planæ]* als *Verwirrung* der Seelenteile zur Ursache für ἀδικία *[adikia]*, *Unrecht,* und κακία *[kakia]*, *Übel,* wird.

2) (ἐξ-)ἀπατάω *[(ex-)apataō]* und ἀπάτη *[apatæ]* können in der Bedeutung mit der Wortgruppe πλαν- *[plan-]* synonym werden. Der Akzent liegt jedoch etwas anders. *Täuschung* und *Verführung* sind hier nicht so sehr in einer ἄγνοια *[agnoia]*, *Unwissenheit,* begründet, als vielmehr in einer ἐπιθυμία *[epithymia]*, *Begierde.* ἀπάτη *[apatæ]* ist dann *Lust, Vergnügen, Ergötzlichkeit,* die angenehme *Illusion* des Theaters. Das Subst. kann personifiziert werden und tritt als Frauenname auf. Ein negativer Sinn ist nicht urspr. damit verbunden, nimmt aber später zu.

3) παραλογίζομαι *[paralogizomai]*, seit Isocr. bekannt, ist Negativum zu λογίζομαι *[logizomai]*, *(be-)rechnen, überlegen.* Es bezeichnet den *Betrug,* die geistige *Täuschung.*

II 1) Die Wortgruppe πλαν- *[plan-]* hat keine eindeutige hebr. Entsprechung. Am häufigsten übers. πλανάω *[planaō]* *tāʿāh* (Kal: *umherirren,* hif.: *irreführen*). Der profangriech. Inhalt wird in LXX übernommen. Die lokale Bedeutung des Verbs kommt zum Ausdruck, wenn vom Irreleiten der Blinden (Dtn 27,18) gesprochen wird. Sie liegt auch zugrunde bei der Bezeichnung des Taumelns nach Weingenuß (Jes 19,13f; 28,7 u. ö.). Die häufige Verbindung mit ὁδός *[hodos]*, *Weg,* hat in der lokalen Bedeutung ihren Ursprung (Jes 35,8 u. ö.). Es entspricht der Lebensweise Israels, wenn die um-

herirrenden Schafe zum Bild für die menschliche Existenzweise werden (Dtn 22,1; Jes 13,14; 53,6; Ps 119,176 u. ö.). Das Schicksal des Volkes in der Wüste ist nach Num 14,29.33 ein Umherirren als Strafe Gottes für den Ungehorsam (vgl. auch Dtn 2,14). Das Volk geht in die Irre, indem es Gottes Gebot verläßt und Götzendienst treibt (Dtn 13,6 u. ö.). Verführer sind dabei Götzen (Am 2,4), falsche Propheten (Jer 23,32), untreue Könige (2Chron 33,9). Sogar Gott selbst tritt als Verführer auf (Hi 12,23; Ez 14,9; Jes 63,17). Da der Weg Israels immer wieder in die Irre führt, sind Umkehr und Rettung nötig. Im Bild von den Schafen, die ohne Hirten nicht sein können, kommt dieses Grundverhältnis trefflich zum Ausdruck.

2) ἀπατάω *[apatạō]* gibt hauptsächlich Verbalformen von *pātāh* wieder, das im Kal und nif. *sich betören lassen*, im Piel *betören, verleiten* und im Pual *verführt werden* bedeutet. Die Täuschung kann als menschliche List angewendet werden, um andere Menschen hinters Licht zu führen (zB Ri 14,15; 16,5 Simson). Gen 3,13 ist vom Betrug der Schlange die Rede, die die Frau zum Essen von der verbotenen Frucht verführt hat. In einer Vision des Propheten Micha ben Jimla bietet sich der personifizierte Geist in Jahwes himmlischem Thronrat an, zum Lügengeist zu werden, um den König Ahab und seine Propheten zu betören (1Kön 22,21f). Auf der anderen Seite steht das Bekenntnis des Psalmbeters: »Gott suchte ich . . ., und ich wurde nicht betrogen« (Ps 76,2 LXX).

3) In der spätjüd. Lit. treten als wesentliche Elemente hinzu, daß die Verführung oft durch Geister oder Mächte geschieht, bes. etwa durch die Gottessöhne (Gen 6,1ff) und den διάβολος *[diabolos]* (→ Satan; St.-B. I,136ff). Die apok. Lit. rechnet mit der πλάνη *[plạnæ]* als einem Vorzeichen des Weltendes, des Tages des Messias (St.-B. IV,977ff).

4) Die Qumrantexte sprechen einerseits von einem durch die bösen Geister und Triebe veranlaßten Irren der Kinder des Lichtes (1QS III,21; CD II,17; III,4.14), andererseits berichten sie von Menschen, die als Verführer der Gemeinde aufgetreten sind (CD XX,11; 1QH II,14.19; IV,7.12. 16.20).

Das aktive Verb (ἀπο-)πλανάω *[(apo-)plạnạō]* wird im NT fast ausschließlich im apok. Sinn gebraucht (Mk 13 par; Offb) und von Irrlehrern (2Tim 3,13; 1Joh). Auch die Subst.e stehen oft in diesem Zusammenhang (2Thess 2,11; 2Petr 2,18; 3,17; Jud 11; 2Joh 7). Der urspr. lokale Sinn ist am deutlichsten, wo ausdrücklich das Bild von den Schafen verwendet wird (Mt 18,12f; 1Petr 2,25) oder in der Verbindung mit ὁδός *[hodọs]*, *Weg* (2Petr 2,15, vgl. auch Hebr 11,38). Doch ist nie die rein lokale Bedeutung gemeint, sondern immer auch ein theol. Sinnzusammenhang. Das Med. (ἀπο-)πλανάομαι *[(apo-)plạnạomai]* wird im Sinn von *sich täuschen, sich verführen lassen, sich irren* gebraucht (Tit 3,3; Hebr 3,10 = Ps 95, 10; 5,2; Jak 5,19; Mt 22,29; Mk 12,24; 1Tim 6,10). So auch in der bei den Stoikern üblichen Formel μὴ πλανᾶσθε *[mæ plạnạsthe]*, *irrt euch nicht* (Gal 6,7; 1Kor 6,9; 15,33; Jak 1,16). Der rein passivische Sinn *verführt werden* begegnet Mt 18,12; Joh 7,47; 2Tim 3,13 u. ö. Das Subst. πλάνη *[plạnæ]* ist der konkrete *Irrtum* (Mt 27,64; 2Petr 3,17; Jud 11) oder allg. die gottferne *Wirrnis* und *Bindungslosigkeit* (Röm 1,27; Eph 4,14; 1Joh 4,6). Das Subst. πλανήτης *[plạnætæs]* oder πλάνης *[plạnæs]* erscheint nur Jud 13 im Sinne von *Planet, irrender Stern*. πλάνος *[plạnos]* wird als Subst. (Mt 27,63; 2Joh 7) und als Adj. (1Tim 4,1; 2Kor 6,8) gebraucht. III

(ἐξ-)ἀπατάω *[(ex-)apatạō]* und ἀπάτη *[apạtæ]* stehen 2Kor 11,3; 1Tim 2,14 in bezug auf Gen 3; 2Thess 2,3; Eph 5,6; Kol 2,8 in Verbindung mit Irrlehrern; Mk 4,19 par; Röm 7,11; 2Thess 2,10; Hebr 3,13; 2Petr 2,13 im ethischen Sinn als *Verführung* durch → Sünde oder zur Sünde.

παραλογίζομαι *[paralogizomai]* steht nur Kol 2,4 und Jak 1,22. Gemeint ist eine *Täuschung* durch Worte bzw. Unverständnis.

In ihrer theol. Bedeutung können die angeführten Begriffe synonym verwendet werden. Die Unterschiede im nt. Gebrauch entsprechen den unter II genannten Nuancen.

1) Das Bild von den Schafen, die sich verirren und ohne Hirten verlorengehen, ist im AT verbreitet (Jes 53,6; 1Kön 22,17; Ps 119,176; Ez 34). Im NT wird es vielfach aufgenommen (Mt 10,6; 12,11f; 18,12 par; Mk 6,34 par; 14,27 par; Joh 10; 1Petr 2,25 u. ö.). In den Rahmen dieses Bildes gehört die Wortgruppe πλανάω *[plạnạō]*. Fast alle Stellen lassen sich von diesem Bild her deuten, auch wenn es nicht ausdrücklich genannt ist. Jesus ist der → Weg (ὁδός *[hodọs]*) und die → Wahrheit (ἀλήθεια *[alætheia]*). Entfernung von ihm als dem Hirten bedeutet Umherirren ohne festen Halt mit der Gefahr des Verlorengehens. (Die

Verben πλανάω *[planaō]* und ἀπολλύειν *[apollyein]* wechseln; vgl. Mt 18,12 mit Lk 15,4ff.) Wo vom Irren der Heiden die Rede ist (Offb 18,23), vom Abirren vom Wege (2Petr 2,15; Jak 5,20), vom Leben ohne Glauben (Hebr 11,38), da klingt das Bild deutlich an. An den Stellen, wo von der Verführung durch Irrlehrer gesprochen wird, steht es unausgesprochen dahinter (zB Mt 24,4ff; Joh 7,12; 1Joh 3,7; Offb 20,8–10 u. ö.).

2) Das vorchristl. Leben wird als πλάνη *[planæ]*, *Irrtum*, bezeichnet (Röm 1,27; Eph 4,22; Tit 3,3; 1Petr 2,25). Es ist die Zeit ohne die Führung und den Halt durch den Herrn und Hirten, die eine Zeit des Unglaubens und der Sünde war, wenn hier auch von schuldhaftem Irren noch nicht gesprochen werden kann (vgl. Röm 1,18ff).

Für den Menschen unter dem Gesetz ist das Irren Schuld (ἁμαρτία *[hamartia]* Röm 7,11). Das Abirren vom Glauben (1Tim 6,10) oder von der Wahrheit (Jak 5,19f), der Irrtum des Herzens (Röm 16,18; Hebr 3,10.13; Jak 1,26) ist Sünde und Schuld zugleich (vgl. auch 2Thess 2,10).

Die Geschichte vom Sündenfall ist das Urbild der Verführung und des Ungehorsams durch angenehme Lust (2Kor 11,3; 1Tim 2,14). Hier hat die Wortgruppe ἀπατάω *[apataō]* ihren Ort. Reichtum lockt verführerisch (Mk 4,19 par; Mt 13,2; 1Tim 6,10), und andere Lüste stehen bereit zur Verführung des Christen (Röm 16,18; Eph 4,22; 2Petr 2,13).

Hinter dem Irren stehen Mächte, so der Geist des Trugs (1Tim 4,1; 1Joh 4,6), der → Antichrist (2Joh 7), schließlich auch der → Satan selbst, der Irrtum und Verwirrung stiftet (Offb 12,9; 20,10).

3) Die Gefahr für den Christen ist die Selbsttäuschung (1Kor 3,18; 1Joh 1,8), die zum Abfall von der rechten Lehre führt. Die oft wiederkehrende Mahnung μὴ πλανᾶσθε *[mæ planasthe]* ist daher notwendig (1Kor 6,9; 15,33; Gal 6,7; 2Thess 2,3; Jak 1,16). Wer nicht fest im Glauben steht, ist in Gefahr, das rechte γινώσκειν *[ginōskein]*, → *Erkennen*, zu verfehlen, weil Irrlehrer in großer Zahl die Gemeinden bedrohen (1Thess 2,3; 2Thess 2,3; Eph 4,14; Kol 2,8; 1Joh 2,26; 3,7; 4,6; 2Tim 3,13; 2Petr 2,18; 3,17). Irrlehre als Verführung durch Philosophie und leere Worte und Verführung zu konkreten Sünden gehen dabei Hand in Hand. Dem steht die Wahrheit gegenüber (Jak 5,19f), die im Glauben an den ergriffen werden muß, der selbst die Wahrheit ist.

4) Jesus wird von den Juden gehaßt und verfolgt, weil sie in ihm den Verführer des Volkes sehen (Mt 27,63; Joh 7,12.47). Die Apostel werden vom Unglauben als Verführer angesehen (2Kor 6,8), obwohl sie Diener der Wahrheit sind. In diesem Kampf um die Wahrheit ist die Gemeinde an den gewiesen, der selbst die Schwäche eines Menschen an sich trug (Hebr 5,2) und der deshalb Beistand leisten kann. Der Glaube an ihn ist der Maßstab für Wahrheit und Irrtum. Von da aus werden die Gegner zu betrogenen Betrügern und die Pharisäer sind die wahren Verführer des Volkes (2Tim 3,13; Mt 22,29; Mk 12,24.27). Ein anderes Kriterium für die Wahrheit als Jesus Christus gibt es für den Christen nicht.

5) Der letzte Wahrheitserweis liegt in der Zukunft, in der endgültigen Offenbarung Jesu Christi bei seiner Wiederkunft. Die Zeit der Kirche ist die Zeit des Kampfes um die Wahrheit. Das apostolische Zeugnis wird allen Völkern verkündigt (Mt 28,18ff), zugleich aber führen die Mächte zunehmend die Verwirrung und Verirrung herauf (Mt 24 par; Offb 18,23; 20,3.8 u. ö.). Im Licht dieser letzten Zuspitzung des Kampfes stehen die meisten Aussagen, in deren Zusammenhang unsere Begriffe vorkommen. Das Ende besteht darin, daß der Herr kommt, um das Verlorene und Verirrte heimzuholen und aller πλάνη *[planæ]*, *Täuschung*, ein Ende zu machen (2Thess 2; 2Petr 3; Offb 12,9; 13,14). S. auch → Versuchung.

W. Günther

Lit.: AOepke, Art. ἀπατάω, ThWb I, 1933, 383f – WBauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, 1934 (mit Nachtr. GStrecker, BHTh 10, 1964) – GQuell, Wahre und falsche Propheten, 1952 – RBultmann, Theologie des NT, 1953 (1968⁸), §§ 55.59 – HBraun, Art. πλανάω, ThWb VI, 1959, 230ff. → Lit. Erkenntnis; → Lit. Wandel.

Vergebung

ἀφίημι

ἀφίημι *[aphiæmi]* loslassen, vergeben · ἄφεσις *[aphesis]* Vergebung · πάρεσις *[paresis]* Hingehenlassen

ἀφίημι *[aphiæmi]* (zusammengesetzt aus ἀπό *[apo]*, *von, weg,* und ἵημι *[hiæmi]*, *in Bewegung setzen, senden*), seit Hom., bezeichnet das willentliche Freigeben einer Person oder Sache, über die man rechtlich oder tatsächlich verfügen kann. Neben dem Verb ist seit Plato das Subst. ἄφεσις *[aphesis]*, *Entsendung, Entlassung,* in Gebrauch. Mit der übertragenen Bedeutung von ἀφίημι *[aphiæmi]* berührt sich παρίημι *[parhiæmi]*, seit Hom., eigentlich *vorbei-, herablassen;* übertragen *nachlassen, gestatten* (Subst. πάρεσις *[paresis]* seit Hippokrates). I

1) ἀφίημι *[aphiæmi]* steht profangriech. in wörtlichem wie übertragenem Sinn:

a) mit pers. Obj.: *fortlassen, schicken* (die Frau *verstoßen*, eine Versammlung *auflösen, beenden*), *freilassen, verlassen, entsenden;* mit sachlichem Obj.: *loslassen* (zB das Schiff in See), *wegschleudern* (zB Pfeile), *überlassen.*

b) Im übertragenen Sinne findet sich das Verb als *gewähren lassen, gestatten, außer acht lassen, aufgeben* (Mühe oder dgl.; bei Jos. Ant. 1,12,3 auch: *das Leben lassen, sterben*); wichtig ist der juridische Gebrauch: *aus einem Rechtsverhältnis entlassen* (Amt, Schuld usw., auch: die Frau aus der Ehe, zB Hdt. V,39), *freisprechen* (zB Niederschlagung eines Strafverfahrens, Plato Leg. 9,869d), *erlassen* (Schuld, Verpflichtung, Strafe usw.; zB Hdt. VI,30). Entsprechend bedeutet das Subst. ἄφεσις *[aphesis]* (zB Demosth. 24,45) *Entlassung, Begnadigung* oder auch *Erlaß* usw. Alle genannten Bedeutungen betreffen seit Hom. nur die zwischenmenschlichen Beziehungen; religiöser Bezug findet sich nicht.

2) In gleicher übertragener Bedeutung erscheint vielfach παρίημι *[parhiæmi]*, *vorbeilassen, nachlassen* (zB erschlaffende Segel, Plato Leg. 11,931d), aber auch *straflos lassen, gestatten* im Sinne persönlicher Nachsicht und Duldung (zB Hdt. VII,169,2) und sein Subst. πάρεσις *[paresis]*, das *Hingehenlassen.*

LXX gebraucht ἀφίημι *[aphiæmi]* im profangriech. Sinn u. a. von *loslassen* (Ri 3,1), *lassen, aufgeben* (Ri 9,9.11.13), *zurücklassen* (2Sam 15,16; 23,3), *gestatten* (2Sam 16,10f), *hinterlassen* (Ps 16[17],14), *erlassen* im Erlaßjahr (Dtn 15,2) u. ä. Verhältnismäßig selten wird es in der Bedeutung *vergeben* verwendet. Es steht dann meistens für die hebr. Äquivalente *nāsāʾ*, *erlassen* von Schuld bzw. Strafe (Gen 18,26; Ps 24[25],18; 31[32],1.5; 84[85],2; Jes 33,34 u. ö.), und *sālaḥ*, *vergeben, verzeihen* (Lev 4,20ff; 5,6ff; Num 14,19; 15,25f; Jes 55,7 u. ö.); aber auch für *kippær*, *bedecken, Sühne schaffen* (Jes 22,14). Der Vergebende ist Gott (doch vgl. Gen 50,17). Im Akt der Vergebung wird das durch Sünde ge- bzw. zerstörte Verhältnis zwischen Gott und Mensch wieder hergestellt. II

Von den etwa 50 Stellen, an denen sich ἄφεσις *[aphesis]* in LXX findet, entfallen allein 22 auf Lev 25 und 27 (für hebr. *jōbēl*, das *Erlaßjahr*) und 5 auf Dtn 15,1–9 (für hebr. *šāmaṭ*, *Schulderlaß* im Erlaßjahr). Im übrigen wird es öfter für die Freilassung von Gefangenen und Sklaven gebraucht (Jes 61,6; Jer 41[34],8.15.17; Ez 46,17). Nur einmal kommt ἄφεσις *[aphesis]* im Sinne von *Vergebung* vor (Lev 16,26), wo es ohne Äquivalent als Interpretament zu Asasel steht.

Das Vorkommen von ἀφίημι *[aphiæmi]* und ἄφεσις *[aphesis]* zeigt also, daß in LXX mit diesen Worten nicht schwerpunktmäßig der Sachverhalt der Vergebung wiedergegeben wird. Weil Israel die vergebende Zuwendung Gottes weitgehend im Kult erfuhr (vgl. II,1), wurden u. a. auch die verschiedensten Begriffe aus der Kultsprache zur Umschreibung von Vergebung verwendet (waschen, reinigen, bedecken u. a.).

1) Vergebung im AT. Daß Gott Sünde vergeben kann, hat Israel vor dem Exil vermutlich auch schon gewußt (vgl. Jes 6). Die Vorstellung der Sündenvergebung spielt aber im Glauben und im Kult jener Zeit keine besondere, jedenfalls nachweisbare Rolle. Eine merkwürdige Ausnahme scheint eine Reihe vorexilischer Psalmen zu sein (vgl. Ps 25,11; 65,4; 78,38; 79,9 u. a.), in denen das Schuldbewußtsein und die Sündenvergebung eine den frühen Schriften des AT sonst unbekannte Reflexion erfahren haben. Der Grund der Schuld sind hier aber nicht moralische Einzelvergehen, sondern »der Gegensatz der beiden Willen, des göttlichen und des menschlichen« (van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, 594). Sünde ist hier im tiefsten Wesen des Menschen begründeter Gegensatz zu Gott, der nur in neuer, gnädiger Zuwendung Gottes wieder aufgehoben werden kann (vgl. Ps 65,5ff).

KKoch (Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit; die nachfolgenden Erwägungen stützen sich weitgehend auf diese ausgezeichneten Untersuchungen) weist überzeugend nach, daß die Stellen, wo auf Grund prophetischer Fürbitten von Gottes Erbarmen geredet wird (Am 7; Ex 32,12.14; Jer 26,19; vgl. Mi 7,18 u. ö.), meinen, daß Gott am Sünder vorübergeht (*ʿābar*), dh nachsichtig ist und »die Kreise des mit Schuld beladenen Menschen« meidet.

»Wo solches Verzeihen gewährt wird, wird zudem die Strafe gemildert, aber in vorexilischer Zeit nie aufgehoben« (KKoch, aaO, 221). Gerade die endgültige Heimsuchung Israels durch Jahwe in den Unheilsweissagungen der Propheten ist nur verständlich, wenn die schicksalwirkende Tat unbedingt vorausgesetzt wird, die eine Vergebung Gottes im Sinne einer Aufhebung der Schuld ausklammert. Gott kann nicht mehr an der Sünde des Volkes vorübergehen (→ Versöhnung, bes. Art. ἱλάσκομαι).

Die Erkenntnis vom sündentilgenden Gott ist in die frühen Prophetenbücher erst später durch redaktionelle Zusätze eingearbeitet worden (vgl. Ez 36,29.33; Jes 4,3.4; Mi 7,19 u. ö.). Erst »die exilisch-nachexilische Zeit entdeckt die Vergebungsbereitschaft Gottes, indem sie in kultischen Handlungen und priesterlichen Formeln Vergebung sich vollziehen sieht und die Befreiung aus Sünden erlebt« (KKoch, aaO, 227; vgl. vRad, Theol. I, 259). Weil der Israelit → Sünde (Art. ἁμαρτία) nicht abstrakt denkt, sondern als durch die Verfehlung entstehende schicksalwirkende, raumhafte Sphäre, kann Schuld nicht einfach aufgehoben werden, sondern sie ist nur vergebbar, indem Gott im Sühneritus den Kreis der weiterwirkenden Tat durchbricht und diese zB nach Lev 16,20ff auf ein Tier weiterleitet. Der große Fortschritt in der Gotteserkenntnis Israels im Exil ist, daß es begreift, daß Gott eine Übertragung von Schuld im Ritual (→ Opfer) und damit Vergebung als Aufhebung der Schuld ermöglicht (vgl. Lev 16,20–22; 17,11 u. ö.). Wahrscheinlich ist es zu dieser Erkenntnis gekommen, als die Priester im Exil die Situation grundsätzlich neu durchdachten und bestimmte »prophetische Anspielungen« (vgl. Jes 1,16.18; 6,7 u. a.) und Psalm-Stellen (Ps 25,11; 65,4; 79,9 u. ö.) anders verstehen lernten (vgl. KKoch, aaO, 232f). Festgehalten werden muß, daß in allen Sühnehandlungen Gott allein der Befreiende und Vergebende ist.

Allerdings kann auch durch die Sühneriten nicht jedes Vergehen gesühnt und damit vergeben werden (zB Verstöße gegen die Beschneidungsvorschrift Gen 17,14; gegen die Sabbat- und Passahfeier Ex 12,15; Num 9,13 u. ö.).

Über die Vorstellungen vor allem der Priesterschrift hinaus geht DtJes. Er erkennt zum einen, daß Sühne durch Tierblut (→ Blut, Art. αἷμα) unzureichend ist, und zum anderen, daß ein Sühnekult in der Exilssituation ohnehin fortfällt. In dem kommenden Gottesknecht verkündigt er den, dem die Schuld Israels und darüber hinaus der Völker übertragen werden wird und durch den Gott so umfassende Sühne und Sündenvergebung ermöglichen wird (Jes 53; vgl. 55,6–13).

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß Israel seit dem Exil seine Geschichte als von Gottes vergebendem Handeln getragen begreift. Das wird noch einmal bes. deutlich in der Bedeutung, die dem zweiten Tempel zukommt. Er ist der Ort, an dem der Versöhnungstag gefeiert wird, von dessen Riten her alle Israeliten Sündenvergebung erfahren (vgl. Sir 50; 1Bar 1,10ff u. a.).

2) Judentum. ἀφίημι *[aphiæmi]* bzw. ἄφεσις *[aphesis]* begegnen als Termini der Vergebung bei Jos. (Ant. 6,92), Philo (Vit. Mos. II,147; Spec. Leg. I,190 u. ö.) u. a. Doch tritt Gottes vergebende Güte, im AT verbunden mit seiner Gerechtigkeit (Ps 143,11 u. ö.), zu dieser in Spannung. Das wird bes. bei Jos. deutlich. Synergistisches Denken einerseits und die δίκη *[dikæ]* Gottes (zentraler Begriff seiner Theologie) andererseits lassen bei ihm die Vergebung zur Duldung Gottes werden. Auf Grund des Schuldbekenntnisses und der Sinnesänderung ist Gott zwar zur Versöhnung (Bell. V,415) und damit zur Abwehr der Strafe bereit (Ant. IX,214; XI,114 u. ö.), die Überwindung des Bösen, dh die Aufhebung von Sünde geschieht durch solches Vergeben jedoch nicht.

Das rabb. Judentum entwickelt eine ausgeprägte Kasuistik, in der Gottes Vergebung katalogisiert wird. Es wird unterschieden zwischen a) Sündenvergebung in dieser Welt auf Grund von Buße und Sühnopfern, zB am großen Versöhnungstag (vgl. TJoma 5,6ff; St.-B. I, 636), b) Sündenvergebung in der zukünftigen Welt auf Grund der Sühnung durch das Feuer des Gehinnoms oder auf Grund göttlicher Gnade (vgl. St.-B. I, 637) und c) Sündenvergebung bzw. Bewahrung vor Sünden in der messianischen Zeit. Dabei wird vom Messias zwar gesagt, daß er für Israel auf Grund seiner Fürbitte und seiner Leiden Vergebung erwirkt (Targ. Jes 53,4ff), nirgends finden sich jedoch Belege dafür, daß der Messias kraft eigener Vollmacht Menschensünde vergibt. Allein Gott hat das Recht, Sünden zu vergeben. Aber wie im AT gibt es unvergebbare Sünden (zB Lästerung des Gottesnamens).

3) Qumran. Bes. der Sektenkanon (1QS), die Damaskusschrift (CD) und die Hymnenrolle (1QH) weisen eine Reihe von Stellen auf, in denen von Gottes Vergebung die Rede ist (1QS III,6–12; XI,3; CD II,3f; III,18; 1QH IV,37; VII,18.30.35 u. ö.). Bei jedem einzelnen Gemeindeglied stand neben einem starken Bewußtsein der Erwählung und Sendung ein bes. ausgeprägtes der Sünde und Nichtigkeit (vgl. 1QH I,5–39). Dieses Wissen um die Nichtigkeit und Geschöpflichkeit des Menschen einerseits und das um die Erwählung andererseits wurde betont, indem man die Sünde und die Vergebung stark herausstellte und sich damit zur völligen Abhängigkeit von Gottes Gnade bekannte (1QH X,21; XI,9 u. ö.). Vergebung ist in Qumran nicht an blutige Sühneriten gebunden, sondern Vergebung erhält der, der seinen falschen Weg einsieht und durch Demut und rechtschaffenen Geist umkehrt (vgl. 1QH XIV,24; 1QS III,7ff: »Sein Vergehen wird gesühnt«). Wer nicht aufrichtig umkehrt, sondern an Belial (Satan) festhält, schließt sich von der Vergebung und damit aus dem neuen Bund aus (1QS II,8.26).

1) ἀφίημι *[aphiæmi]* ist im NT 142mal belegt; davon allein 47mal bei Mt, je 34mal bei Mk und in den lukanischen Schriften und 14mal bei Joh. Auf alle anderen nt. Schriften entfallen nur noch 13 Stellen. Bemerkenswert ist nun, daß ἀφίημι *[aphiæmi]* nur 45mal in der Bedeutung *vergeben* vorkommt (Mt 17mal, Mk 8mal, lukanische Schriften 14mal, Joh 2mal, Paulus sogar nur 1mal); gelegentlich in profaner Bedeutung (Mt 18,27.32), meist jedoch mit religiösem Sinn als *Vergebung* (absolut gebraucht Mt 12,32 par u. ö.) oder als Vergebung von Sünde (ἀφιέναι ἁμαρτίας *[aphienai hamartias]* Mk 2,5.7 par; Lk 7,47ff u. ö.), Schuld (ὀφειλήματα *[opheilæmata]* Mt 6,12), Vergehen (παραπτώματα *[paraptōmata]* Mk 11,25f; Mt 6,14f u. ö.). An den meisten Stellen gebraucht das NT ἀφίημι *[aphiæmi]* in den urspr. Bedeutungen *lassen* (Mk 1,34; 5,19.37 par; Apg 14,17 u. ö.), *loslassen, entlassen, fortlassen* (Mt 13,36; 1Kor 7,11–13 u. ö.), *verlassen* (Mk 1,20; 10,28f par u. ö.), *zurücklassen* (Mk 1,18 par u. ö.), *aufgeben* (Mk 7,8; Röm 1,27 u. ö.) etc. III

Anders ist das bei der Verwendung von ἄφεσις *[aphesis]*, das von 17 nt. Belegstellen 15mal in der Bedeutung *Vergebung* (Mk 1,4 par; Mt 26,28; Lk 1,77; Apg 2,38; Hebr 9,22 u. ö.) und 2mal für die *Entlassung* aus der Gefangenschaft (Lk 4,18) gebraucht wird. Auffällig ist, daß von diesen 17 Belegen allein je 5 auf das LkEv. und die Apg, 2 auf den Hebr und 2 auf Mk entfallen, während ἄφεσις *[aphesis]* bei Paulus ganz fehlt (wohl Eph 1,7; Kol 1,14). Das deutet auf eine erst späte Verwendung hin.

πάρεσις *[paresis]*, das *Ungestraftseinlassen*, kommt nur Röm 3,25 vor. Daneben gibt es – teilweise in Anklang an at. kultische Begriffe – weitere Umschreibungen des Vergebens wie καλύπτω *[kalyptō]*, *zudecken, bedecken* (→ Verbergen), αἴρω *[airō]*, *wegnehmen, tilgen* (Joh 1,29 u. ö.), ἀπολούομαι *[apolouomai]*, *sich abwaschen lassen* (→ Taufe, Art. λούω).

Bei Paulus begegnen in theol. Präzisierung des gleichen Sachverhalts δικαιόω *[dikaiōō]*, *rechtfertigen* (→ Gerechtigkeit, Art. δικαιοσύνη), und καταλλάσσω *[katallassō]*, *versöhnen* (→ Versöhnung).

2a) Im gleichen Maß, wie das Sündersein des Menschen sein Verhältnis zu Gott zerstört hat (→ Sünde, Art. ἁμαρτία; → Mensch, Art. ἄνθρωπος III), nimmt die Vergebung als die Erneuerung dieses Verhältnisses die zentrale Stelle in der christl. Verkündigung ein. Sie steht als Gottes Tat gegen das sündige Tun des Menschen und ist begründet im Christusgeschehen (Kol 1,14; Eph 1,7), dessen Sünden vergebende Wirksamkeit sich in Predigt (Lk 24,47; Apg 10,42f; 13,38 usw.), → Taufe (Apg 2,38 u. ö.; Mk 1,4f par; auch Röm 6,1ff usw.) und → Herrenmahl (Mt 26,28; vgl. Joh 6,53ff usw.) bekundet. Die at. Predigt von der Vergebung ist damit aufgenommen und als in Christus geschehene Erfüllung des Verheißenen (Jer 31,34; 33,8 u. ö.) in der eschatologischen Gegenwart (vgl. Lk 1,77; 4,18ff) neu verkündigt. Die Synopt. und die Apg verwenden oft parallel zum Verb (s. o. 1) die feste Formulierung ἄφεσις ἁμαρτιῶν *[aphesis hamartiōn]*, *Sündenvergebung* (Mk 1,4 par; Mt 26,28; Apg 5,31 u. ö.). Die in den übrigen Schriften bevorzugten Begriffe wie → Erlösung (ἀπολύτρωσις *[apolytrōsis]*), → Versöhnung (καταλλαγή *[katallagæ]*), Rechtfertigung (δικαίωσις *[dikaiōsis]* bzw. das Verb δικαιόω *[dikaiōō]*; → Gerechtigkeit, Art. δικαιοσύνη III,1) zielen stärker auf das Tun Christi ab (doch vgl. auch Kol 1,14, ähnlich Eph 1,7).

b) Die Verkündigung Jesu gipfelt, entsprechend Mk 10,45 par, in der durch ihn gebrachten Vergebung (Lk 4,18–21; 15,11ff; Mt 18,21ff). Sie erscheint als das ihm gemäße Tun (Mk 2,7.10 par; Lk 7,49 u. ö.). In Mk 2,1–12 par (Heilung des Gelähmten) nimmt allen Einwänden zum Trotz die Vergebung im Handeln Jesu die ihr zukommende Stellung als das eigentlich und einzig Notwendige ein. Jesu Haltung zu den notorischen Sündern unterstreicht seine Predigt durch die Tat (Lk 7,36–50; 19,1–10 u. ö.).

c) In der Vergebung geschieht die Nichtigmachung der geschehenen Sünde (Mk 2,5 par u. ö.; vgl. Joh 8,11), zugleich aber auch die Aufnahme des Sünders (Lk 15,20ff; vgl. auch Kol 1,13f: Befreiung aus der Herrschaft der Mächte und Versetzung in die Herrschaft Christi), dem ein neues Leben geschenkt und gleichzeitig ewiges Leben verheißen wird (Lk 23,43; Mt 5,43–48; Joh 14,19b). Indem aber, wie die urchristl. Predigt zeigt, diese Auf-

nahme zugleich Aufnahme in die Gemeinde bedeutet, ist sie auch Teilhabe an der darin immer wieder zugesprochenen — weil immer wieder notwendigen — Vergebung (Mt 18,18; vgl. 16,19; Joh 20,23; vgl. auch Apg 10,42f; 13,38). Die Vergebung erscheint in enger Beziehung zu Jesu Kreuzestod (vgl. neben allg. Hinweisen wie Mk 10,45 par und Joh 3,16: Hebr 9,22, auch Röm 8,32). Als »Lamm Gottes« nimmt er die Sünde der Welt weg (Joh 1,29; vgl. 1Petr 2,21ff). Beim → Herrenmahl ist daher auf die versöhnende Wirkung des Sterbens Jesu Bezug genommen durch die Wendung »Blut des Bundes, vergossen . . . zur Vergebung der Sünden« (Mt 26,28). 1Kor 15,17 stellt auch zur → Auferstehung Jesu eine Verbindung her (vgl. Röm 4,25; 14,9; 2Kor 5,15b; Lk 24,46f; vgl. auch Apg 5,31).

d) Buße (μετάνοια *[metanoia]*, → Bekehrung) und Sündenbekenntnis (Mk 1,15; Apg 2,38; 5,31; 1Joh 1,9; Hebr 6,1.6; Jak 5,16) sind nicht »Vorleistung«, gehen vielmehr voraus als die von Gott gewirkte Bejahung seines Urteils über den »alten Menschen« und damit als Offensein für den befreienden Lossprüch (vgl. Apg 19,18). Auch die Vergebungsbereitschaft des Menschen, mit der die göttliche Vergebungszusage eng verbunden ist (Mt 6,12 par 14f; vgl. 5,23f; Mk 11,25; Lk 6,37), kann nicht als »Vorleistung« angesprochen werden; sie gehört zu dem geschenkten neuen Leben und ist — sofern dieses angenommen wird — der selbstverständliche, tätige Dank des begnadeten Sünders. Dies zeigt negativ das Beispiel des bösen Knechts (Mt 18,32ff). Auch die genannten Stellen aus der Bergpredigt richten sich an solche, die Gottes Vergebung bereits empfangen haben, bei denen als Wirkung mithin Dankbarkeit zu erwarten ist, die sich im »Nachfolgen« bzw. »Nachahmen« Christi und seiner Vergebung erweist (vgl. Kol 3,13; Eph 4,32). Somit begegnet menschliches Vergeben als Konsequenz der Vergebung Gottes in Christus gegenüber dem Schuldner (Mt 6,12 par), selbst gegenüber dem Feind (Mt 5,38—48; Röm 12,19ff).

e) Wenn bei Paulus die Begriffe ἀφίημι *[aphiæmi]* und ἄφεσις *[aphesis]* ganz zurücktreten (Röm 4,7 hat in einem at. Zitat ἀφίημι *[aphiæmi]* in der Bedeutung *vergeben*, Röm 3,25 in ähnlichem Sinn πάρεσις *[paresis]*), so hängt das damit zusammen, daß bei ihm die Verkündigung der Vergebung als durchdachte und systematisierte Lehre erscheint: Die Tatsache, daß die Vergebung nicht nur Erlaß vergangener Schuld, sondern Befreiung von der Macht der Sünde überhaupt und Wiederaufnahme in die Gemeinschaft mit Gott zum Inhalt hat, ist bei Paulus ausgedrückt in seiner Lehre von der Rechtfertigung (→ Gerechtigkeit; Röm 3,21ff; 4,22.25; Gal 3,6ff usw.) und von der → Versöhnung (des Sünders Röm 5,10f; 2Kor 5,18; der Welt Röm 11,15; 2Kor 5,19) mit Gott, die in Christus geschehen (Röm 5,10f) und als freie Tat Gottes selbst (2Kor 5,18f) Mitte des Evangeliums ist. Vergebung geschieht, indem Gott sich selbst rückhaltlos einsetzt durch die Hingabe seines Sohnes (2Kor 5,21; Röm 8,32 u. ö.) und damit durch die Teilgabe an seiner eigenen Gerechtigkeit (Röm 3,21—28 u. ö.), so daß »in Christus« der Mensch begnadigter Sünder (Röm 8,1) und »neue Kreatur« (2Kor 5,17) ist — eine Zusammenfassung und theol. Verfestigung der urchristl. Predigt von der Vergebung.

f) Die Verkündigung der in Christus geschehenen Vergebung ist der Gemeinde (→ Kirche) aufgetragen. Die Ausübung geschieht in Predigt und seelsorgerlichem Zuspruch, wie in den verkündigenden Handlungen Taufe und Herrenmahl. Dabei handelt es sich nicht nur um ein referierendes Wiederholen, sondern um einen in der konkreten Situation von Christus her jeweils neu sich ereignenden Akt des Zuspruchs, dessen Gültigkeit in der von Christus der Gemeinde verliehenen Vollmacht gründet (Mt 18,18; vgl. 16,19; Joh 20,23; vgl. auch 1Joh 5,16 und Jak 5,15f) und stets im Gehorsam auf ihn bezogen bleibt.

Daß es sich wirklich um diese je neue Verwirklichung in der konkreten Situation des Entweder-Oder und nicht um eine zeitlose Anwendung der Vergebung handelt, zeigt neben dem Vergeben das »Zurückhalten« (κρατέω *[kratēō]*, als Gegensatz zu ἀφίημι *[aphiæmi]* Joh 20,23; vgl. Mt 18,18 und 16,19), ohne welches die Vergebung in Gefahr stände, zu einer Spielerei zu werden (vgl. dazu 1Kor 5,1—5; Mt 12,30ff par; Apg 5,1—11; 1Joh 5,16f; Hebr 6,4; 10,26f — letztere Stellen in der Auseinandersetzung mit der wiederum konkreten Frage von Abfall und erneuter Buße, die später der Hirt des Hermas wieder aufnimmt).

H. Vorländer

Lit.: RBultmann, Art. ἀφίημι, ThWb I, 1933, 506ff – EBRedlich, The Forgiveness of Sins, 1937 – WEichrodt, Theologie des AT, Teil 3, § 23, 1939 (1964[5]) – JJStamm, Erlösen und Vergeben im AT, 1940 – VTaylor, Forgiveness and Reconciliation, 1941 – OEEvans, The Unforgivable Sin, ET 68, 1956/57, 240ff – HStendahl, Prayer and Forgiveness, SEÅ 22/23, 1957/58, 75ff – KKoch/WBienert/PJacobs, Art. Vergeltung und Vergebung, EKL III, 1959 (1962[2]), 1636ff – WTelter, The Forgiveness of Sins, 1959 – FCFensham, The Legal Background of Mt 6,12, NovTest 4, 1960, 1ff – ThCVriezen u. a., Art. Sündenvergebung, RGG VI, 1962[3], 507ff – HThyen, ΒΑΠΤΙΣΜΑ ΜΕΤΑΝΟΙΑΣ ΕΙΣ ΑΦΕΣΙΝ ΑΜΑΡΤΙΩΝ, in: Zeit und Geschichte, Dankesgabe an RBultmann, hg. v. EDinkler, 1964, 97ff – HDee, Vergebung der Sünden, EvTh 26, 1966, 540ff – HGollwitzer, Zu H. Dee »Vergebung der Sünden«, EvTh 26, 1966, 652ff – KKoch, Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit, EvTh 26, 1966, 217ff – JMFord, The Forgiveness Clause in the Matthewan Form of the Our Father, ZNW 59, 1968, 127ff – HThyen, Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seine alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen, 1969 (= FRLANT, 96) – JJvAllmen, Die Sündenvergebung als »Sakrament« in den Kirchen der Reformation, Conc 7, 1971, 58ff.

Vergelten

ἀποδίδωμι

ἀποδίδωμι *[apodidōmi]* abgeben, zurückgeben, verkaufen, vergelten · ἀνταποδίδωμι *[antapodidōmi]* vergelten, heimzahlen · ἀνταπόδοσις *[antapodosis]* Vergeltung · ἀνταπόδομα *[antapodoma]* Vergeltung

I ἀποδίδωμι *[apodidōmi]*, im allg. griech. Sprachgebrauch seit Hom. belegt, bedeutet zunächst *abgeben, herausgeben* (DiodS XIV,84,2) oder auch *zurückgeben* (Xenoph. Hell. II,2,9). Im Med. heißt es entsprechend *verkaufen.* Von da aus gewinnt es dann die spezifische Bedeutung *etwas abgeben,* was man auf Grund irgendeiner Verpflichtung abgeben muß (so Xenoph. An. I,2,12: den Lohn *auszahlen;* Mem. II,2,10 Gelübde *bezahlen*). Damit ist der terminologische Sinn des Wortes *erstatten, vergelten* im Guten wie im Bösen gegeben (Dion. Hal. 6,73). Das Kompos. ἀνταποδίδωμι *[antapodidōmi]* und seine Ableitungen prägen diese Bedeutung bes. in hell. Zeit noch stärker aus. Auf dem Vergeltungsgedanken liegt in den folgenden Ausführungen der Schwerpunkt, da vorwiegend hier unser Begriff eine theol. Relevanz hat.

II 1) Im AT gehören Tat und Tatfolge wie Ursache und Wirkung zueinander. Die Vergeltung erwächst aus der begangenen Tat wie die Ernte aus der Saat (zB Hi 8,7; Spr 22,8; vgl. Gal 6,7ff). Der Gedanke des persönlichen Richters und Vergelters spielt insofern herein, als Gott es ist, der diese Ordnung trägt und die Tat auf den Täter *zurückkehren* läßt (hebr. *hēschib,* 1Sam 26,23f; 2Sam 16,8). Als solcher *rächt* er begangenes Unrecht (*nāqam,* Jer 15,15). Die Verantwortlichkeit des Menschen vor Gott wird am Stamm *pāqad (heimsuchen;* → Bischof II) deutlich: Gott übt die Dienstaufsicht über seine Knechte aus, erkennt rechtes Tun an und maßregelt den Frevler (Hos 1,4; 4,9.14; 8,13; 9,7; Am 3,14). Der wichtigste Terminus aber für die Vergeltung wurde *schallēm* (Piel von *schalēm*). *schallēm* bedeutet *wiederherstellen, wiedererstatten, einen Schaden ersetzen* (vgl. Ex 22). In den forensisch-richterlichen Bereich hineingewendet kommt es zur Bedeutung *vergelten,* weil der Richter sozusagen einen »Anspruch« *zurückerstattet,* den man durch sein Tun nach der guten (Belohnung) oder schlechten Seite (Strafe) erworben hat (bes. deutlich Spr 19,17). Lohn oder → Strafe entsprechen der Tat des Gerichteten (s. Ri 1,7; 2Sam 3,39; Ps 62,13; Jer 25,14; 50,29).

2) Der Gedanke der Vergeltung begegnet – charakteristisch für die Theol. des AT – zuerst in seiner negativen Ausprägung als die Strafe Gottes über Israels Ungehorsam. Gott straft sein Volk als Ganzes. Erst Ez verkündet, daß keiner um fremder Schuld willen sterben soll (Ez 18). Gott vergilt dem Volk seine Untreue nicht etwa trotz seiner → Erwählung, sondern gerade weil es von Gott »erkannt« wurde, ist es verantwortlich (Am 3,2), und seine Untreue gegenüber dem geschlossenen »Bund« wird vergolten. Erst im Dtn wird dem Treuen »Lohn« verheißen (Dtn 28). Das deuteronomistische Geschichtswerk (Ri – 2Kö) findet in der Vergeltung Gottes den Schlüssel für das rechte Verständnis der israelitischen Geschichte (programmatisch Ri 2,6ff).

3) Das Spätjudentum hat den Vergeltungsgedanken ganz am → Gesetz orientiert. Dieses ist nun nicht mehr im Heilsgeschehen des alten Bundes verankert, es ist nicht mehr Weisung, wie man in der Gnade des Bundes bleibt, sondern es wird zu einer verabsolutierten Norm, nach der das Tun eines jeden bemessen wird, wodurch man in den Besitz des Heils (das ganz jenseitig und zukünftig gesehen wird) zu gelangen hofft. Die Vergeltung ist nun nicht mehr einseitig die Bestrafung der Untreue und des Abfalls, sondern sie entscheidet darüber, wer durch seine guten → Werke die Stufe zu der Gemeinschaft mit Gott erklommen hat. (Das AT sah demgegen-

über die Gemeinschaft mit Gott als ein Geschenk an, das dem Volk aus Gnaden mit der Herausführung aus Ägypten und der Verleihung des Landes Kanaan zuteil geworden war.) Gericht, Vergeltung und Heil oder Unheil werden dabei ganz in die Zukunft verlegt. An dem gegenwärtigen Heil, das für das AT im Wohnen im verheißenen Land lag, war man durch das Elend seit der Zeit der babyl. Gefangenschaft irre geworden. Dieses gesetzlich orientierte Verständnis der Vergeltung hat die LXX dazu geführt, die hebr. Äquivalente (s. o. II,1) mit den gesetzlichen Begriffen ἀνταποδίδωμι *[antapodidōmi]*, *vergelten*, und ἀνταπόδομα *[antapodoma]*, *Vergeltung*, zu übers.

III 1) Im NT findet sich ἀποδίδωμι *[apodidōmi]* 43mal, überwiegend bei Mt (18mal), Lk (12mal) und Paulus (8mal). Es spiegelt sich wie bei den hell. Schriftstellern die umfassende Bedeutung unseres Wortes: *herausgeben* (Mt 27,58), *zurückgeben* (Lk 4,20), *verkaufen* (Med.: Apg 5,8), *leisten*, was man auf Grund einer Vereinbarung zu leisten oder zu geben hat (Mt 20,8), *eine Schuld bezahlen* (Mt 18,23ff), das im Eid Zugesagte *halten* (Mt 5,33), und dann vor allem: *vergeben*. Das Verb fehlt bei Joh. Im Sinne von *vergelten* kommt es hauptsächlich bei Mt und Paulus, aber auch in der Offb vor, im Sinne der (*Wieder-*)*Erstattung* bei Lk.

ἀνταποδίδωμι *[antapodidōmi]* (7mal; davon 4mal Paulus, 2mal Lk) fügt sich in dieses Bild ein. Es unterstreicht den Charakter der Gegenleistung. ἀνταπόδομα *[antapodoma]* und ἀνταπόδοσις *[antapodosis]* bezeichnen die göttliche *Vergeltung* (Lk 14,12; Röm 11,9) im Endgericht (Kol 3,24).

2) Theol. hat ἀποδίδωμι *[apodidōmi]* seinen Platz in der Gerichtserwartung des NT (→ Gericht; → Strafe). Jesus verkündigt das Endgericht als nahe bevorstehend und ruft zur Umkehr auf. Der nt. Begriff der Vergeltung läßt sich am besten von einer Stelle wie Mk 8,38 par aus verdeutlichen: »Wer sich aber mein und meiner Worte schämt . . ., des wird sich auch des Menschen Sohn schämen, wenn er kommen wird . . .« Wie im AT ist die Stellung zu dem Herrn (im NT Jesus Christus), unsere Treue ihm gegenüber entscheidend für unser Ergehen am jüngsten Tage. Dies ist der Sinn des Gleichnisses vom Weltgericht Mt 25,31ff. Hier geht es letztlich darum, wie die Menschen sich Christus gegenüber verhalten, wenn diese Haltung auch in ihrem Verhältnis zum Nächsten zum Ausdruck kommt. Dementsprechend kann Joh das → Werk, das vor Gericht gilt, mit dem Glauben identifizieren (Joh 6,29) und umgekehrt den Unglauben als die Sünde schlechthin bezeichnen (Joh 16,9; vgl. 12,48). Bei der Vergeltung kann es sich also nicht um ein Aufrechnen und Gegeneinander-Abwägen von einzelnen Werken handeln, sondern ausschlaggebend ist, ob wir Jesus und sein Wort bewahren, ihn bekennen oder ihn ablehnen. Das bestätigt Hebr 10,26–30, wo eindringlich vor dem Abfall, dem Verlassen des neuen Bundes unter Hinweis auf die Vergeltung gewarnt wird (V. 30: ἀνταποδίδωμι *[antapodidōmi]*; Zit. Dtn 32,35). Das NT denkt wie das AT von dem schon vollzogenen Bund, von der schon geschlossenen Gemeinschaft her und sieht die Vergeltung an denen wirksam werden, die sich Jesus Christus entziehen.

3) Damit ist der Hintergrund für das nt. ἀποδίδωμι *[apodidōmi]* gegeben. Der Mensch ist als Christ wie als Ungläubiger seinem himmlischen Richter verantwortlich (Röm 2,6; vgl. 1Kor 3,13ff; 2Kor 5,10 u. ö.). ἀποδίδωμι *[apodidōmi]* meint nicht ein Abwiegen der menschlichen Werke nach einem ihnen selbst innewohnenden sittlichen Wert, auch da nicht, wo von einem ἀποδίδωμι *[apodidōmi]* nach den Werken gesprochen wird (Mt 16,27; Röm 2,6; 2Tim 4,14; Offb 22,12 u. ö.). Vielmehr sind die Werke Ausdruck entweder des Widerspruchs gegen Christus oder der Zustimmung und des Glaubens; in ihnen manifestiert sich einerseits die Zugehörigkeit zum neuen Bund, weil der Christ darin seinem Herrn gehorsam ist und nachfolgt, andererseits das Verworfensein des Ungläubigen.

Überaus instruktiv in dieser Hinsicht ist Offb 20,11–15 (Weltgericht): Die Menschheit wird nach ihren Werken gerichtet, die in den aufgeschlagenen Büchern verzeichnet sind (V. 12). Wo aber vom Buch des Lebens die Rede ist (V. 12.15), wird nicht mehr konsequent im Vergeltungsschema gedacht. Die Gläubigen werden dem Gericht entnommen. In der → Erwählung haben sie ihre → Gerechtigkeit, die zum Leben führt. Die Vergeltung besteht darin, daß Gott das »Erbe« schenkt (vgl. Kol 3,24). Da die Vergeltung im Endgericht er-

folgt, wird den Christen eine eigenmächtige Vergeltung in der Gegenwart verboten (Röm 12,17; 1Thess 5,15; 1Petr 3,9). Zu der Frage des menschlichen Verdienstes → Lohn, Art. μισθός.

P. Chr. Böttger

Lit.: AAlt, Zur Talionsformel, ZAW 52 (NF 11), 1934, 303ff (= Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I, 1968⁴, 341ff) – FBüchsel, Art. ἀποδίδωμι, ThWb II, 1935, 170f – EWürthwein, Art. μισθός B II, ThWb IV, 1942, 710ff – FHorst, Recht und Religion im Bereich des AT, EvTh 16, 1956, 49ff (= Gottes Recht, ThB 12, 1961, 286ff) – KKoch, Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT? ZThK 54, 1955, 1ff – KKoch/WBienert/PJacobs, Art. Vergeltung und Vergebung, EKL III, 1959 (1962²), 1636ff – WPreiser, Vergeltung und Sühne im deutschen Strafrecht, in: Festschr. ESchmidt, 1961, 7ff – GLanzckowski u. a., Art. Vergeltung, RGG VI, 1962³, 1341ff.
→ Lit. Lohn; → Lit. Strafe

Verheißung

ἐπαγγελία

ἐπαγγέλλομαι *[epangellomai]* anzeigen, bekanntmachen, versprechen, geloben · προεπαγγέλλομαι *[proepangellomai]* vorher ankündigen, vorher versprechen · ἐπαγγελία *[epangelia]*, ἐπάγγελμα *[epangelma]* Ankündigung, Nachricht, Verheißung

I 1) ἐπαγγέλλομαι *[epangellomai]* und ἐπαγγελία *[epangelia]* sind vom Stamm ἀγγελ- *[angel-]* gebildet wie εὐαγγελίζομαι *[euangelizomai]* und εὐαγγέλιον *[euangelion]* (→ *Evangelium*). In der Profangräzität – die Aktivform ist seit Hom. belegt – sind sie urspr. mit anderen Wörtern des gleichen Stammes (zB anderen Kompos. von ἀγγέλλω *[angellō]*: ἀν- *[an-]*, ἀπαγγέλλω *[apangellō]*) synonym und bedeuten *anzeigen, bekanntmachen* (Hdt. III,36) bzw. *Ankündigung, Nachricht.* Wenn es sich um staatliche Bekanntmachungen handelt, ist der Sinn *fordern, Forderung* (zB Polyb. IX, 38,2). In der Gerichtssprache bezeichnet das Subst. die *Ankündigung einer Klage* (Aeschin. 1,64). Im Med. bedeutet das Verbum *eine Leistung ankündigen, etwas als sein Fach ausgeben* (sachlich; Xen. Mem. I,2,7) bzw. *sich zu etwas bekennen* (ethisch).

2) Dem Gebrauch im NT steht am nächsten die Bedeutung *etwas ankündigen zu tun, sich zu etwas anerbieten, versprechen, geloben* (zB Polyb. I,72,6). Auffällig ist bei den genannten Bedeutungen, daß nicht die Götter den Menschen etwas versprechen, sondern die Menschen den Göttern. Der Grieche empfindet hier aber stark die Spannung zwischen menschlichen Versprechungen und ihrer Einlösung. In diesem Zusammenhang bekommt das Wort oft den spez. Sinn *Geldversprechung* bzw. *Geld zeichnen.* Charakteristisch ist, daß im ganzen hell. Osten das Wort Fachausdruck wird für *freiwillige Zahlung, Schenkung, Stiftung* (Inschr. Priene 123,5ff). ὁ ἐπαγγειλάμενος *[ho epangeilamenos]* bezeichnet dann den *Stifter.*

Im frühen Hellenismus kann ἡ ἐπαγγελία *[hæ epangelia]* auch die *Ankündigung eines Festes* bedeuten.

II Das Hebr. hat – anders als bei εὐαγγέλιον *[euangelion]*, *Freudenbotschaft* (→ Evangelium) – kein Äquivalent für ἐπαγγελία *[epangelia]*. Die LXX gibt damit Est 4,7 das Wort *pāraschah* wieder, das *genaue Mitteilung* oder *Angabe* bedeutet.

1a) Trotz Fehlen eines besonderen Wortes weiß natürlich das AT um die Sache selbst. GvRad versucht zu zeigen, »wie Israel von Abraham bis Maleachi durch Gottes Reden und Handeln in eine fortgesetzte Bewegung versetzt war und daß es immer auf irgendeine Weise sich in einem Spannungsfeld von Verheißung und Erfüllung vorfand« (Theol. AT II, 384). Wohl wird die Erfüllung bestimmter Verheißungen sorgfältig bezeugt (zB Jos. 21,43–45; 23,14: »Das Wort, das Jahwe den Vätern geschworen, fiel nicht hin, – alles traf ein«). Aber meistens erweist sich die Erfüllung als Teil- oder Vorerfüllung, die den ganzen göttlichen Plan nicht aufdeckt. Darum wird Israel in jeder veränderten Situation seiner Geschichte dazu gedrängt, die alten Verheißungen neu zu deuten und durch neue Heilsankündigungen zu erneutem Warten gerufen (Einzelheiten vgl. → Wort, Art. λόγος II).

b) Wohl kennt auch das AT mancherlei Gelübde der Frommen. Aber die menschlichen Versprechungen treten ganz zurück hinter Gottes Zusagen. Er allein kann verheißen und erfüllen, da er allein die ganze Zukunft kennt und heraufführt.

2a) Die griech. schreibenden Juden (Makk in LXX, Philo u. a.) schließen sich dem hell. Sprachgebrauch an. So verwenden sie ἐπαγγέλλομαι *[epangellomai]* in der Bedeutung *versprechen* (zB Geld 1Makk 11,28). Auch bahnt sich schon vor Paulus der Gebrauch von ἐπαγγελία *[epangelia]* für Gottes Verhalten an. 3Makk 2,10 verheißt Gott, die Gebete zu erhören.

b) Im rabb. Schrifttum wird zur Bezeichnung der göttlichen Verheißung *betachah* verwendet, das zwar im AT fehlt, aber von dem im MT häufigen Stamm *bātach, vertrauen*, gebildet ist, also die Vertrauenswürdigkeit der Heilszusagen hervorhebt (vgl. St.-B. III, 207ff). Inhaltlich sind damit oft die Verheißungen an die Väter gemeint (Volkwerdung, Landnahme).

c) Mit dem Aufkommen der Apokalyptik richtet sich das Interesse stark auf den *'ōlām habbā, die künftige Welt* (zB 4Esr 7,119), wobei die Wendung »sich versichert halten, daß man ein Sohn (eine Tochter) der zukünftigen Welt sein wird« häufig ist (zB bBer 4b). Jedoch wird die Heilsgewißheit stark gedämpft durch die Lehre, daß die Teilhabe am künftigen Heil von der strikten Befolgung des → Gesetzes abhänge.

III A. Übersicht

1) ἐπαγγέλλομαι *[epangellomai]*, *versprechen, verheißen*, ist im NT 15mal belegt, wird aber nur 4mal von menschlichen Versprechungen gebraucht (Mk 14,11 Geldangebot an Judas; 2Petr 2,19 Versprechen falscher Freiheit durch Irrlehrer; 1Tim 6,21 Anerkennen häretischer Erkenntnis; 1Tim 2,10 sich bekennen zur θεοσέβεια *[theosebeia]*, *Gottesfurcht*). In theol. Bedeutung kommt es weder in den Evgg. noch im 1Petr/Jud und Offb vor. Apg und 1Joh haben es je nur 1mal. Die Hauptbelege finden sich im Corpus Paulinum (5), Hebr (4), Jak (2).

2) προεπαγγέλλομαι *[proepangellomai]* bedeutet *vorher ankündigen, vorher versprechen*. Im NT steht es nur 2mal bei Paulus: 2Kor 9,5 heißt ἡ προεπηγγελμένη εὐλογία ὑμῶν *[hæ proepængelmenæ eulogia hymōn]* (das Verb ist hier passivisch verstanden): *die von euch im voraus angekündigte Segensgabe* (= Kollekte); und Röm 1,2 spricht Paulus vom Evangelium Gottes, das er vorher im alten Bunde *verhieß* (προεπηγγείλατο *[proepængeilato]*) durch seine Propheten in den heiligen Schriften.

3) ἐπαγγελία *[epangelia]*, 52mal belegt, steht nur 1mal im profanen Sinn; 33mal wird das Subst. absolut verwendet, meist bei Paulus; der Sing. überwiegt stark; 11mal findet sich auch der Plur. ἐπαγγελία *[epangelia]* fehlt bei Mt, Mk, Joh, Jak, Jud, Offb. Es steht einmal im 1Joh; 2mal in 2Petr, dagegen 9mal in den lukanischen Schriften (1mal Ev, 8mal Apg), 26mal im Corpus Paulinum und 14mal im Hebr. Wie im Profangriech. sind auch im NT in ἐπαγγελία *[epangelia]* die formale und inhaltliche Bedeutung enthalten: *Verheißungsworte* und *Verheißungsgut*, obwohl die Unterscheidung nicht an allen Stellen sicher erkennbar wird. Gesichert ist die Bedeutung *Verheißungsgut* an Stellen wie Lk 24,49, Apg 1,4; ebenso Hebr 11,33 und 39.

4) ἐπάγγελμα *[epangelma]* heißt im Profangriech. *Ankündigung, Befehl, Versprechen*. Im NT unterscheidet es sich seiner Bedeutung nach nicht von ἐπαγγελία *[epangelia]*. Es wird nur 2mal (2Petr) gebraucht. Da der Brief die Erschlaffung der Hoffnung auf die Parusie Christi überwinden will, wird der Begriff der *Verheißung* auf sie und die darauf folgende Neuschöpfung von Himmel und Erde eingeschränkt: »Wir erwarten *nach seiner Verheißung* (κατὰ τὸ ἐπάγγελμα αὐτοῦ *[kata to epangelma autou]*) neue Himmel (Plural!) und eine neue Erde, wo Gerechtigkeit wohnen wird« (3,13). Da die Vollendung Anteil am ewigen Leben und Teilhabe an der θεία φύσις *[theia physis]*, der *göttlichen Natur* (NEB »the very being of God«) bringt, nennt der Verfasser die darauf zielenden Verheißungen »kostbar und überaus groß« (1,4).

5) Das Fehlen der Wortgruppe in den Evgg. (Ausnahmen: Mk 14,11; Lk 24,49) erklärt sich formal daraus, daß sie Jesu Worte und Taten erzählen, aber nur selten darüber reflektieren; inhaltlich daraus, daß sie, wo sie es tun, an der Kontinuität des göttlichen Redens von einst und jetzt interessiert sind, dh Christus vom AT her und das AT von Christus her deuten. Wenn sie das AT zitieren, tun sie es unter dem Aspekt: σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη *[sæmeron peplærōtai hæ graphæ hautæ]*, *heute ist diese Schriftstelle erfüllt* (Lk 4,21; vgl. die Einleitungsformel zu AT-Zitaten bei Mt ἵνα πληρωθῇ *[hina plærōthæ]*, *damit*

erfüllt wird). Trotz Fehlens des Begriffs ἐπαγγελία *[epangelia]* wird also auch schon in den Evgg. mit der Kategorie Verheißung — Erfüllung gearbeitet (bes. Mt).

B. Theol. Entfaltung

Die theol. Bedeutung des Begriffs ist in drei Gruppen des nt. Schrifttums bes. herausgearbeitet: bei Lk (Apg), in den Paulusbriefen und im Hebr.

1) Lukas (Apg): a) Geber der Verheißung ist, wie durchweg im NT, allein Gott, »der Gott der Herrlichkeit« (7,5 vgl. mit 7,2 Subj.), »der Vater« (Lk 24,49 = Apg 1,4). Die Verheißung gibt Einsicht in seinen Heilsplan und trägt die Zukunft so in sich, daß sie schöpferisch verwirklicht wird (13,32f ἐκπεπλήρωκεν *[ekpeplærōken]*, *er hat sie erfüllt* in der Sendung Jesu).

b) Empfänger sind »die Väter« (13,32), vor allem Abraham (7,17), Israel als Bundesvolk (13,23), Jesu Jünger (Lk 24,49 = Apg 1,4), die Hörer der Pfingstpredigt des Petrus mit ihren Kindern und den fern von Jerusalem Wohnenden (2,38f). Erst durch Israel hören Heiden die Verheißung.

c) Inhalt der Verheißung ist die geschichtliche Sendung Jesu als des σωτήρ *[sōtær]*, *Retters* (13,23.32f; 26,6). Da er als der Gekreuzigte und Auferweckte Sündenvergebung erwirkt hat, können alle, die zum Glauben an ihn umkehren und sich auf seinen Namen taufen lassen, den heiligen Geist als die für die Endzeit verheißene Gottesgabe empfangen (2,38—40 vgl. mit 2,17ff und 2,32—36).

d) In der Erfüllung (→ Fülle, Art. πληρόω) wird die *Verheißung* (ἐπαγγελία *[epangelia]*) zur *Freudenbotschaft* (εὐαγγέλιον *[euangelion]*). Apg 13,32 wird die Bezeugung der Erfüllung als εὐαγγελίζεσθαι *[euangelizesthai]*, *frohe Botschaft bringen*, bezeichnet.

2) Paulus: Am nachdrücklichsten betont es Paulus, daß die ἐπαγγελία *[epangelia]* eine reine Gnadengabe Gottes ist. Er allein hat die absolute Macht, sein *Verheißungswort* zu verwirklichen (Röm 4,21). Denn er ist der Gott, »der die Toten lebendig macht und das Nichtseiende ins Dasein ruft« (Röm 4,17). Er ist ὁ ἀψευδὴς θεός *[ho apseudæs theos]*, *der Gott, der nicht lügen kann* (Tit 1,2).

a) Im Kampf gegen die Vermischung des Evangeliums mit jüd. Gesetzlichkeit hat Paulus die Frage durchdacht: Wie verhält sich Gottes Gesetz zu seinen Verheißungen, sein Anspruch zu seiner schenkenden Gnade? Der jüd. Theorie, daß der Mensch nur durch vorgängige Erfüllung aller im Gesetz angeordneten Pflichtleistungen in den Genuß des verheißenen Heils kommen könne, stellt der Apostel drei antithetisch geformte Grunderkenntnisse des Evangeliums gegenüber:

α) Nicht das Gesetz macht uns zu Empfängern des Verheißungswortes und Verheißungsgutes, sondern die rechtfertigende Gnade; Röm 4,13: οὐ διὰ νόμου ἡ ἐπαγγελία τῷ Ἀβραὰμ ἢ τῷ σπέρματι αὐτοῦ . . ., ἀλλὰ διὰ δικαιοσύνης πίστεως *[ou dia nomou hæ epangelia tō Abraam æ tō spermati autou . . ., alla dia dikaiosynæs pisteōs]*, *nicht durch das Gesetz ward dem Abraham oder seinen Nachkommen die Verheißung zuteil . . ., sondern durch die Glaubensgerechtigkeit.* Da das Gesetz keinen Menschen für Gott »lebendig machen« (ζωοποιῆσαι *[zōopoiæsai]*), dh zum Tun des göttlichen Willens befähigen kann, sind Gesetz und Verheißung wesenhafte Gegensätze (Gal 3,21 und 18: »Käme die Erbschaft auf Grund von Erfüllung des Gesetzes, dann käme sie nicht auf Grund der Verheißung. τῷ δὲ Ἀβραὰμ δι' ἐπαγγελίας κεχάρισται ὁ θεός *[tō de Abraam di epangelias kecharistai ho theos]*, *dem Abraham aber hat Gott sie* — die Erbschaft — *auf Grund einer freien Gnadenzusage vermacht*).

β) Gesetz und Verheißungen können sich gar nicht bedingen oder ergänzen, da das Gesetz Werke fordert, der Glaube aber kein Menschenwerk, keine gesetzliche Leistung ist. Könnten die, die das Gesetz zum Heilsweg erheben, »Erben« werden, dann hätte, wie Paulus Röm 4,14 sagt, der Glaube keinen Sinn mehr und die Verheißung bliebe wirkungslos.

γ) Das Gesetz kann schon deshalb nicht Bedingung für den Empfang der Heilszusage und des Heilsgutes sein, weil die Verheißung an Abraham als wesenhaftes Urbild aller anderen Verheißungen der Offenbarung des Gesetzes zeitlich um Jahrhunderte vorausging und

das Gesetz auf keinen Fall als Klausel gedeutet werden darf, durch die Gott seine gleichsam testamentarisch rechtsgültigen Verheißungen außer Kraft setzen würde. Darum bekräftigt Paulus Gal 3,15–18 durch Anwendung des Bildes von der διαθήκη *[diathækæ], einer testamentarischen Willenserklärung* (→ Bund), die Unverbrüchlichkeit der göttlichen Verheißungen. – Diese Gewißheit wird durch die ethischen Imperative des NT nicht abgeschwächt. Nicht unsere Heiligung (2Kor 7,1) bewirkt die Erfüllung der Verheißungen, sondern diese wirken heiligend auf unsere Lebensführung.

b) Grundlegend ist für Paulus, daß alle Verheißungen Gottes sein Ja in Christus empfangen haben (2Kor 1,20). Jesu Sendung und sein ganzes Wirken ist Gottes Tatbekenntnis zu allen seinen Heilszusagen. Christi Dienst an Israel stellte Gottes ἀλήθεια *[alætheia], Wahrhaftigkeit* (→ Wahrheit), ans Licht und geschah, um die an die Väter ergangenen Verheißungen zu befestigen (Röm 15,8). Indem er den Fluchtod, den das Gesetz jedem Übertreter androht, an unserer Statt erlitt, bahnte er den Weg für die Sendung des heiligen → Geistes. Er starb, »damit wir durch den Glauben den verheißenen Geist empfingen und so der Segen Abrahams den Heiden zugute komme« (Gal 3,14).

Mögen im weiteren Kontext zuerst δικαιοσύνη *[dikaiosynæ],* → *Gerechtigkeit,* υἱοθεσία *[hyiothesia], Sohnschaft,* κληρονομία *[klæronomia], Erbteil,* genannt werden, so wird doch hauptsächlich (im engsten Kontext) der Heilige Geist als verheißene Heilsgabe bezeichnet (so Gal 3,14, vgl. auch Eph 1,13). Durch die drei Bilder von der ἀπαρχή *[aparchæ], Erstlingsgabe,* dem ἀρραβών *[arrabōn], Angeld,* und der σφραγίς *[sphragis], Siegel,* wird die Gewißheit des Heils hervorgehoben. Da heiliger Geist und ewiges Leben aufs engste verbunden sind, wird Tit 1,2 »das ewige Leben« als Verheißungsgut genannt.

c) Empfänger der Verheißung ist zeitlich gesehen zuerst Israel. Die ἔθνη *[ethnæ], Völker,* standen urspr. außerhalb der mit der Bundesordnung verknüpften Verheißung (Eph 2,12).

Gal 3,16 versteht Paulus τὸ σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ *[to sperma tou Abraam],* den *Nachkommen Abrahams,* nicht kollektiv, sondern individuell, singularisch von Christus. Er ist der Universalerbe, die Glaubenden sind alle nur συγκληρονόμοι Χριστοῦ *[syngklæronomoi Christou], Miterben Christi.* Da aber nicht die leibliche Abstammung von Abraham, sondern der Glaube an Jesus Christus erbberechtigt macht, sind auch die Glaubenden aus den Völkern »miterbberechtigt . . . und Teilhaber an der Verheißung in Christus Jesus« (Eph 3, 6).

3) Hebräerbrief: Der Brief weist auf eine von der Situation der paulinischen Gemeinden abweichende Lage. Die Frage nach dem Verhältnis von Gesetz und Verheißung spielt hier keine Rolle, sondern der Glaube selbst ist gefährdet. Der Zweifel regt sich, ob die Verheißungen überhaupt erfüllt werden. Darum will der Brief zum Festhalten an den Verheißungen aufrufen und die Treue Gottes zu seinen Zusagen bezeugen.

a) Dem Verfasser steht eine »Wolke von Zeugen« vor Augen (12,1), die durch göttliche Eingriffe in ihr Leben und persönliche ὑπομονή *[hypomonæ], Beharrlichkeit,* Wesen und Wert des Glaubens bezeugt haben. Als Glaubende lebten sie alle von göttlichen Verheißungen her und auf sie hin. Erwähnt werden die Glaubensgestalten aus Israels Frühzeit, Abraham (6,12ff; 7,6), Isaak und Jakob (11,9 die »Miterben derselben Verheißungen«), Sara (11,11). Kap. 11 erwähnt – neben Richtern – Samuel, David und allg. »die Propheten« (11,33) als solche, die verheißenen Beistand erfuhren. 4,1ff wird am Beispiel Israels in der Wüste erläutert, daß Unglaube die Erfüllung der Verheißungen unmöglich macht.

b) Als Inhalte der Verheißungen werden genannt: der Segen zahlreicher Nachkommenschaft (6,14), das Land Kanaan (11,9), die Ruhe (κατάπαυσις *[katapausis]*) und der neue Bund, der auf Grund der Tilgung der Sünde »das ewige Erbteil« in Aussicht stellt (9,15).

Jedoch betont Hebr zugleich, daß im alten Bunde die Verheißungen weder vollständig verwirklicht worden sind noch verwirklicht werden konnten. Wenn es von Abraham 6,15 heißt: »er erlangte die Verheißung«, so ist dies erst ein Bruchteil der Erfüllung (die Geburt Isaaks). Die Verheißungen sind letztlich als Evangelium und darum vom ganzen Heil in

Christus verstanden (vgl. 4,2). Darum erklärt der Verfasser 11,39, daß die ganze Wolke der Zeugen vor Christus ins Warten gestellt war und sagt: »Sie haben das verheißene Heilsgut nicht davongetragen«. Darum schreibt er auch den Vätern ein Verständnis der Verheißung zu, das weit über alle geschichtliche Vor- und Teilerfüllung nach einer ewigen Vollendung ausschaut (11,10–16).

Mit dem Leitwort κρείττων (κρείσσων) *[kreittōn (kreissōn)]*, *besser*, das 12mal begegnet, wird die Überlegenheit des neuen Bundes über den alten beschrieben. Christus ist der »Mittler einer besseren Gottesordnung, die auf Grund besserer Verheißungen (rechtskräftig) eingesetzt worden ist« (8,6). Die zweimalige Zitierung von Jer 31,31ff legt nahe, unter den besseren Verheißungen die volle Vergebung, die tiefe Erkenntnis Gottes und den geistgewirkten Gehorsam gegen seine Weisungen zu verstehen. Doch gehört zum Inhalt der Verheißungen auch alles, was sonst vom ewigen Endheil bezeugt wird wie das unerschütterliche Reich (12,28), die zukünftige Stadt (13,14) und der Sabbat für das Volk Gottes (4,9).

Die neue Gottesordnung ist durch Jesu Tod in Kraft gesetzt. Dadurch rückt die Erfüllung der Verheißungen immer näher. »Wir sehen den Tag nahen« (10,25). »Nur noch eine kleine, ganz kleine Weile, so wird kommen, der kommen soll und nicht säumen« (10,37). Um so nötiger ist es, in der kurzen Wartezeit auszuharren, die παρρησία *[parrēsia]*, *Freimütigkeit*, nicht wegzuwerfen und »das Bekenntnis der Hoffnung unbeugsam bis ans Ende festzuhalten« (10,35; 36; 23). Auf Gottes Seite bleiben die Verheißungen unverbrüchlich. Sie sind ein Schwur Gottes (vgl. 6,13). Um so mehr gilt für die Glieder des Volkes Gottes die Mahnung, ihrerseits an den Verheißungen festzuhalten (6,11f). *E. Hoffmann*

Lit.: JSchniewind/GFriedrich, Art. ἐπαγγέλλω, ThWb II, 1935, 573ff – WGKümmel, Verheißung und Erfüllung, 1945 (1956³) – RBultmann, Weissagung und Erfüllung, StTh II, 1949, 21ff (= ZThK 47, 1950, 360ff; = GuV II, 1968⁵, 162ff; = Probleme alttestamentlicher Hermeneutik, ThB 11, 1968³, 28ff) – WZimmerli, Verheißung und Erfüllung, EvTh 12, 1952/53, 6ff (= Probleme alttestamentlicher Hermeneutik, ThB 11, 1968³, 69ff) – FBaumgärtel, Verheißung, 1954 – JJeremias, Jesu Verheißung für die Völker, 1956 – CWestermann, Art. Verheißungen an Israel, EKL III, 1959 (1962²), 1645ff – GvRad, Theologie des AT II, 3. Hauptteil, 1960 (1968⁵) – FWMarquardt, Die Bedeutung der biblischen Landverheißungen für die Christen, ThExh NF 116, 1964 – JMoltmann, Theologie der Hoffnung, Kap. II, BZEvTh 38, 1964 (1969⁸) – GSauter, Zukunft und Verheißung, 1965.

Verklärung → Ehre

Verkündigung

Für das Mitteilen von Botschaften, Nachrichten und Anordnungen stehen im Griech. verschiedene Vokabeln zur Verfügung. Abgesehen von den unter → Lehre behandelten Wortgruppen um διδάσκω *[didaskō]* und κατηχέω *[katēchēō]* für das Vermitteln von Erlernbarem und παραδίδωμι *[paradidōmi]* für die Weitergabe von Tradition sowie den unter → Wort behandelten Ableitungen von λέγω *[legō]*, *sagen*, und dem unter → Erkenntnis mit dargestellten γνωρίζω *[gnōrizō]*, *wissen lassen*, aber auch den unter → Bekennen und → Zeugnis genannten Verben sind hier vor allem ἀγγέλλω *[angellō]* und κηρύσσω *[kēryssō]* mit ihren Komposita zu erwähnen. Das NT hat die ganze Breite dieses Vokabulars aufgenommen, was zT in der verschiedenen Art des zu kennzeichnenden Kommunikationsvorganges begründet liegt, zT auch einfach in dem Wechsel zwischen praktisch synonym behandelten Ausdrücken. Von den unter diesem Leitwort zusammengestellten Wortgruppen hat ἀγγέλλω *[angellō]* stärker den Charakter des Mitteilungsangebotes, des Zuspruches, während κηρύσσω *[kēryssō]* die öffentliche, autoritative und Befolgung erwartende Bekanntmachung bezeichnet. Siehe auch → Evangelium.

ἀγγέλλω

ἀγγέλλω *[angellō]* verkündigen, melden · ἀγγελία *[angelia]* Botschaft · ἀν- *[an-]* / ἀπαγγέλλω *[apangellō]* berichten, verkündigen, melden · διαγγέλλω *[diangellō]* bekanntmachen, anzeigen · ἐξ- *[ex-]* / καταγγέλλω *[katangellō]* verkündigen · καταγγελεύς *[katangeleus]* der Verkündiger · προκαταγγέλλω *[prokatangellō]* vorher an-(ver)kündigen

I Die Verben dieser Wortgruppe (abgeleitet von ἀγγέλλω *[angellō]*, das aus ἀγγελι̯ω *[angeli̯ō]* entstanden ist) sind untereinander weitgehend auswechselbar. In ihrer Hauptbedeutung *botschaften, melden, öffentlich verkündigen* begegnen sie im Griech. teilweise schon seit Hom. (ἄγγελος *[angelos]*, → *Engel*, ist sogar schon seit dem mykenischen Griech. bezeugt). In der Koine werden gegenüber dem Klassischen die Kompos. bevorzugt: ἀν- *[an-]* und ἀπαγγέλλω *[apangellō]* treten zB an die Stelle des klassischen ἀγγέλλω *[angellō]*. Bedeutungsnuancen lassen sich natürlich bei den verschiedenen Kompos. feststellen: ἀπαγγέλλω *[apangellō]* ist gegenüber ἀναγγέλλω *[anangellō]* das offiziellere Wort. Auf der anderen Seite können beide Verben zu der Bedeutung *erzählen* oder *reden* abgeblaßt sein. δι- *[di-]*, ἐξ *[ex-]* und καταγγέλλω *[katangellō]* zeigen oft den gehobenen, feierlichen Stil der Proklamation an. ἐξαγγέλλω *[exangellō]* betont dabei aber mehr das Unbekannte, noch Geheime, das nun verkündet wird, manchmal sogar im Sinne von *ausplaudern*, während καταγγέλλω *[katangellō]* u. a. die Bedeutung *etwas von sich behaupten* haben kann. Das Subst. ἀγγελία *[angelia]* kann sowohl *Botschaft* wie *Befehl* meinen. Der, der die Botschaft überbringt, ist der καταγγελεύς *[katangeleus]*, der *Herold*.

1) In der Grundbedeutung aber meinen diese Wörter immer die Tätigkeit des Boten, der die ihm aufgetragene Botschaft mündlich oder schriftlich überbringt (Xenoph. An. I,3,21) und auf diese Weise den Absender selbst vertritt. Inhaltlich kann diese Botschaft sehr verschieden bestimmt sein. Sie kann private und familiäre Nachrichten enthalten (Soph. Ai. 1355), Glücksfälle und Unglücksfälle melden. Sie kann vor allem auch politische Ereignisse verkünden: Krieg (Plato, Phaedr. 242b), den Sieg oder die Niederlage eines Heeres (Plato, Polit. 1,15,11), die feierliche Proklamation des Herrschers (vgl. Xenoph. An. II.3,19), den Regierungsantritt des Kaisers. Die gute Botschaft (ἀγγελία ἀγαθή *[angelia agathē]* ist auch εὐαγγέλιον *[euangelion]*, → *Evangelium*.

2) Wie der Bote, der die Botschaft überbringt, unter dem besonderen Schutz der Götter steht (→ Engel), so kann auch seine Botschaft sakrale Bedeutung erlangen. Das gilt natürlich vor allem dort, wo sie im Zusammenhang steht mit der kultischen Verehrung von Herrschern und Göttern. Da verkündigt der Bote zB feierlich den Erfolg heilspendender Opfer oder das Nahen einer feierlichen Prozession. Er proklamiert die Epiphanie eines Gottes, die Herrschaft des neuen Gott-Herren oder vermeldet die Machttaten seines Gottes oder Kaisers.

II In LXX findet sich das Simplex nur 5mal und bezeichnet den *Melder*. Häufig dagegen kommen ἀν- *[an-]* und ἀπαγγέλλω *[apangellō]* vor, überwiegend für hebr. *nāgad* hif. bzw. hof. im Sinne von *berichten, melden* (Gen 9,22; 37,5; 2Kön 15,13 u. ö.), *verkündigen* (Ps 19[18],2; 51[50],17), *offen aussprechen* (Gen 12,18; 1Kön 9,19 u. ö.), *predigen* (Dtn 24,8). δι- *[di-]*, ἐξ- *[ex-]* und καταγγέλλω *[katangellō]* begegnen in LXX nur selten, προαγγέλλω *[proangellō]* und καταγγελεύς *[katangeleus]* überhaupt nicht.

Die Botschaft des AT und des Spätjudentums weiß bereits, daß dort, wo die Herrschaft des göttlichen Herrschers proklamiert wird und seine Heilstaten verkündet werden, kein Platz mehr für die Proklamation der Herrschaft anderer Götter ist. Es ist deshalb zu fragen, ob die besondere Bedeutung der nt. Vokabeln nicht aus dem at. und jüd. Sprachgebrauch abzuleiten ist. Die Macht Gottes des Herrn wird vor aller Welt verkündigt (Ex 9,16; Ps 64[63],10), seine Gerechtigkeit (Ps 22[21],31f), seine Wahrheit (Ps 30[29],10), seine Wunder (Ps 71[70],17), seine Gnade (Ps 92[91],3). Er selbst, der Herr, verkündet das Kommende: »Das Frühere, siehe, es ist eingetroffen, und Neues tue ich kund: noch ehe es sproßt, lasse ich es euch hören« (Jes 42,9 Z; 46,10). Die Götzen vermögen das nicht (Jes 44,7ff). Vor allem sind es die Propheten, die auserwählten Boten, die die Heilstaten Gottes unter seinem Volk und in aller Welt kundtun (Jes 12,5), seinen Willen proklamieren (Mi 6,8) und das Zukünftige ankündigen (ein Gedanke, der dann vor allem im Spätjudentum stark in den Vordergrund rückt: die Ankündigung eschatologischen Geschehens: vgl. das lat. *adnuntiare* des 4Esr). Einige Stellen weisen darauf hin, daß die Propheten im AT sogar ἄγγελοι *[angeloi]* (→ *Engel*) genannt wurden (Hag 1,13; Mal 3,1; Mose in der AssMos 11,17: *magnus nuntius*). Sie bedienen sich des Botenspruchs wie die Boten aus der Umwelt des AT (zB die → Priester von Mari). Theol. gefüllt sind die Begriffe in LXX also überall da, wo auf Jahwes Geheiß und im Wissen um sein Heilshandeln proklamiert, verkündigt wird.

III 1) Im NT finden sich ἀγγέλλω *[angellō]* und ἀγγελία *[angelia]* nur je 2mal, und zwar ausschließlich in den johanneischen Schriften (Joh 4,51 v. l.; 20,18; bzw. 1Joh 1,5; 3,11). Häufiger begegnen die dem Simplex bedeutungsgleichen Kompos. ἀναγγέλλω *[anangellō]*

(13mal; davon 5mal johanneische Schriften und 5mal Apg), ἀπαγγέλλω *[apangellō]* (46mal; davon 27mal lukanisches Schrifttum) und καταγγέλλω *[katangellō]* (18mal; davon 11mal Apg, 7mal Paulus). Die anderen Ableitungen sind wie im Profangriech. auch im NT nur selten bezeugt: προκαταγγέλλω *[prokatangellō]* (Apg 3,18; 7,52); διαγγέλλω *[diangellō]* (Lk 9,60; Apg 21,26; Röm 9,17); ἐξαγγέλλω *[exangellō]* (1Petr 2,9); καταγγελεύς *[katangeleus]* (Apg 17,18).

Die statistische Übersicht zeigt, daß von 88 Stellen allein 48 auf das lukanische Schrifttum und je 12 auf die johanneischen Schriften und auf Paulus entfallen.

Wie im Profangriech. so können auch im NT ἀν- *[an-]* und ἀπαγγέλλω *[apangellō]* ihre prägnante Bedeutung verlieren und einfach für *erzählen* oder *reden* stehen (vgl. zB Mt 2,8; 28,11; Lk 8,20; Apg 16,38 u. ö.). Ganz eindeutig ist jedoch nicht immer auszumachen, ob nicht doch die eigentliche Bedeutung anklingt, zB bei den typischen Schlußsätzen der Wunderberichte (». . . und verkündigten es in der Stadt und auf dem Lande« Z; Mk 5,14).

2) Meist meinen die Wörter dieser Gruppe Verkündigung in einem besonderen, ausgezeichneten Sinne: Kundgabe von Gottes Handeln, seinem Heilswillen. Diese Verkündigung, die ihre Vollmacht in der letzten Instanz hat, von der sie ausgeht, greift in das Dasein des Empfängers ein und nimmt ihn in Anspruch. Die Wortgruppe ist in diesem Gebrauch bedeutungsmäßig kaum gegenüber dem zentralen nt. Begriff εὐαγγελίζεσθαι *[euangelizesthai]* (→ Evangelium) abzugrenzen (vgl. zB 1Joh 1,5: »Und dies ist die Botschaft [ἀγγελία], die wir von ihm gehört haben und euch verkündigen [ἀναγγέλλω], daß Gott Licht ist und keine Finsternis in ihm ist«; Lk 9,60: »Laß die Toten ihre Toten begraben; du aber gehe hin und verkündige [διαγγέλλω] das Reich Gottes«).

a) Auffallend ist jedoch, daß Johannes die Wortgruppe ausschließlich in dem theol. gefüllten Sinne gebraucht, während er εὐαγγελίζεσθαι *[euangelizesthai]* wie auch das bei den Synopt., Apg und Paulus häufig vorkommende → κηρύσσειν *[kæryssein]* überhaupt nicht verwendet. GFriedrich vermutet, daß Johannes beide Begriffe bewußt vermeidet, da sie im Gegensatz zu ἀν- *[an-]* und ἀπαγγέλλω *[apangellō]* stärker die dramatische, dynamische Verkündigung der Heilszeit, die Proklamation eines Ereignisses betonen, die nicht in die verwirklichte Eschatologie des Johannes passe (ThWb II, 714f; III, 702). Deshalb bevorzugt Johannes μαρτυρέω *[martyreō]* (Geschehenes, Gesehenes, Erfahrenes wird *bezeugt*; → Zeugnis). Von dieser Sicht her würde der besondere Akzent verständlich, den zB ἀναγγέλλω *[anangellō]* im JohEv. hat: »Wenn derselbe (der Messias) kommen wird, so wird er uns alles verkündigen« (Joh 4,25). Oder: ». . . was zukünftig ist, wird er (der Paraklet) euch verkündigen« (16,13); »von dem Meinen wird er's nehmen und euch verkündigen« (16,14). In diesen Worten handelt es sich weniger um Verkündigung, die im Akt des Geschehens Erfüllung schafft, nicht um das Ausrufen und Proklamieren der neuen Zeit, die im verborgenen Messias anhebt, sondern mehr um das Eröffnen, das »Referieren« (Joüon) dessen, was »von Anfang an war« (1Joh 1,1). Der Glaubende darf getrost in die dunkle Zukunft gehen, weil ihm durch den Geist die volle Wahrheit des Wortes jeweils eröffnet werden wird. Ebenso wird Joh 16,25 mit ἀπαγγέλλω *[apangellō]* »kein neues Thema in Aussicht gestellt«, sondern das bereits oft Gesagte wird »in der Wirklichkeit der gläubigen Existenz verstehbar« (RBultmann, Johannes, 452). Der Unterschied zu dem dynamischen, dramatischen Ausrufen der neuen Zeit, das dem κηρύσσειν *[kæryssein]* und εὐαγγελίζεσθαι *[euangelizesthai]* eignet, wird auch 1Joh 1,2.3.5 bes. deutlich: »Wir haben gesehen und bezeugen und verkündigen euch das Leben, das ewig ist . . ., was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir euch, auf daß auch ihr mit uns Gemeinschaft habt«. Etwas Gehörtes wird also »nur« neu gesagt, nicht um Neues zu sagen, sondern um das Gehörte zur Geltung zu bringen: Gott ist Licht (1,5), und deshalb soll der Glaubende nicht in der Finsternis wandeln (vgl. 1,7); im Licht sein aber heißt, in der Liebe sein. »Wer seinen Bruder liebt, der bleibt im Licht« (2,10). Das Verkündigte ist also beides: Mitteilung, »Erinnerung« des Heilsgeschehens und Gebot (so kann ἀγγελία *[angelia]* hier wiedergegeben werden).

b) Lukas und Paulus verwenden die Wortgruppe vom einfachen, etwas abgeblaßten *anzeigen* (Apg 21,26; διαγγέλλω *[diangellō]*); *mitteilen* (2Kor 7,7 ἀναγγέλλω *[anangellō]*) über das theol. gefülltere *Bericht erstatten* (Apg 14,27; 15,4; 19,8 u. ö.) bis hin zur besonderen Bedeutung von *gebieten* (Apg 17,30), *bekennen* (1Kor 14,25), *proklamieren, ausrufen* (Apg 4,2; 13,5; 26,20 u. ö.; vgl. auch 1Petr 2,9) oder auch dem feierlichen, liturgischen *verkündigen*, das von der heiligen Handlung des → Herrenmahles ausgeht (1Kor 11,26). Die Vielzahl der Übers.en zeigt, daß die Wortgruppe hier keine feste Prägung für eine ganz bestimmte Verkündigung erhalten hat. Im Gegensatz zu Johannes handelt es sich aber bei Lukas und Paulus doch mehr um Proklamation eines vollzogenen oder um die Ankündigung eines besonderen Geschehens in dem Sinne, daß das Verkündigte für den Adressaten neu ist (Apg 4,2; 16,17; 1Kor 9,14) und in der Verkündigung in Kraft tritt (Apg 13,38; 1Kor 2,1). Soweit hier noch eine Unterscheidung von εὐαγγελίζεσθαι *[euangelizesthai]* möglich ist, liegt der besondere Akzent des letzteren vielleicht mehr auf dem εὐ *[eu]*, dh auf dem gottgewirkten Einbruch von etwas Freudigem in den menschlichen Lebensbereich.

c) Christusbotschaft ist Botschaft vom Auferstandenen. ἀπαγγέλλω *[apangellō]* ist in den Auferstehungsgeschichten aller 4 Evgg. zu einem festen Terminus für die Bezeugung der Auferweckung geworden (Mt 28,8.10f; Mk 16,13.10.13; Lk 24,9; Joh 20,18). Der Begriff ist dabei in seiner urspr. Bedeutung gebraucht: ein Bote (→ Engel) überbringt eine Nachricht, die er unmittelbar vorher vom Auftraggeber (der Auferstandene: Mt 28,10; Joh 20,18; Engel: Lk 24,6ff) empfangen hat. Nicht zufällig wird Lukas den gleichen Begriff auch im Verklärungsbericht gewählt haben (9,36): die Jünger geben niemandem Botschaft davon, daß sie Jesus als den Verklärten, dh im Auferstehungsleib gesehen haben.

d) Jesus wird verkündigt als der, in dem die prophetischen Verheißungen (vgl. προ- *[pro-]* und καταγγέλλω *[katangellō]* in Apg 3,18.24) Wirklichkeit geworden sind. Und Paulus »tat sie (die Schrift) ihnen auf und legte ihnen dar, daß Christus mußte leiden und auferstehen von den Toten und daß dieser Jesus, den ich euch verkündige, der Christus ist« (Apg 17,3). So ist verständlich, daß auch der Auftrag zur Verkündigung selbst mehrfach durch at. Zitate belegt wird (Röm 9,17: Ps 22,23; Röm 15,21: Jes 52,15 u. ö.). In den beiden Stellen Mt 12,18 (Jes 42,1ff) und Hebr 2,12 (Ps 22,23), wo die Zitate von LXX abweichen, ist Jesus selbst der Gottesbote. Schniewind vermutet, daß hier »jüdisch-palästinische Tradition« nachwirkt: »der Messias wird der Prophet von Dtn 18,15.18, wird der εὐαγγελιζόμενος *[euangelizomenos]* von Jes 52,7 sein« (JSchniewind, ThWb I, 66).

e) Wie der Gebrauch der Begriffe sehr unterschiedlich ist, so ist auch der Inhalt der Verkündigung von Fall zu Fall verschieden. Neben profanen Mitteilungen kann es sich zB um Buße (→ Bekehrung, Art. μετάνοια), → Glauben, → Vergebung der Sünden, ganz umfassend um die christl. Botschaft (→ Wort) u. a. handeln.

U. Becker, Hannover / D. Müller

κηρύσσω

κηρύσσω *[kærysso]* ausrufen, verkündigen · κῆρυξ *[kæryx]* Herold · κήρυγμα *[kærygma]* Botschaft

I 1) Ursprung der Wortgruppe ist das schon bei Hom. häufige Subst. κῆρυξ *[kæryx]* (verwandt [?] mit hebr. *qarāh, laut rufen, preisen;* ahd. *[h]ruod, Ruhm;* altindisch *kāruḥ, Sänger*), das denjenigen bezeichnet, der im Auftrag des Fürsten bzw. des Staates (s. u.) eine ihm aufgetragene Nachricht mit deutlich vernehmbarer Stimme ausruft und damit bekanntmacht. Aus diesem Subst. ist dann (seit Hom. Il. 17,325; 2,438) das die Tätigkeit des Herolds bezeichnende Verbum κηρύσσω *[kærysso]* gebildet, das aber viel seltener vorkommt als das Subst. Durch Anfügung von -μα *[-ma]* an den Stamm κήρυκ- *[kæryk-]* entstand später (seit Xenoph. und Eur. belegt) das Subst. κήρυγμα *[kærygma]*, das – wie bei anderen Wörtern der gleichen Bildung – sowohl das Phänomen des κηρύσσειν *[kæryssein]*, also das Erschallen des Rufes, das *Ausrufen* (zB Xenoph. Ag. 1,33) als auch den Inhalt des so Bekanntgemachten, die *Bekanntmachung*, den *Erlaß* bezeichnet (Hdt. III,52; Aristot.

Oec. II p 1349b 36), wobei dieser Inhalt von der bloßen Nachricht (Eur. Iph. Taur. 239) bis zum befehlenden Kommando (Aristot. Athen IV 19 [p. 141f]) reichen kann.

2) Die genaue Bedeutung der Vokabeln hängt von der Funktion des κῆρυξ *[kæryx]* in der jeweiligen geschichtlichen Epoche ab (vgl. dazu die sehr detaillierte, mit vielen Belegen versehene Darstellung von GFriedrich, ThWb III, 683ff).

a) Werden als κῆρυξ *[kæryx]* bei Hom. (zB Il. 3,118.248; 7,276) die Begleiter der Fürsten bezeichnet, die zwar manches tun, was etwa der Rolle hoher, um das persönliche Wohl des Fürsten und seiner Gäste besorgter Hofbeamter (wie Mundschenk, Adjutant, Hofmeister, zB Od. 1,143ff) entspricht, so sind sie doch durch Ansehen und eine freundesgleiche Stellung aus der Schar der Diener herausgehoben (Od. 19,247: ἑταῖρος *[hetaĭros]*, *Gefährte, Freund*). Heroldsstäbe, eine Art Zepter, in ihren Händen (Il. 18,505; Od. 2,38) machen sie in Ausführung ihrer Aufträge (Mitteilung, Einladung) als autorisierte fürstliche Beauftragte kenntlich.

b) In der Zeit der πόλις *[pŏlis]*, der demokratischen Stadtstaaten (→ Volk), wird die Institution als solche beibehalten; jedoch scheint sie zunächst dadurch in ihrer Bedeutung gemindert, daß es nun eine Vielzahl verschiedener Herolde gibt, deren spez. Funktion erst durch Zufügung eines Adj. oder eines qualifizierenden Gen. erkennbar wird (zB gibt es Herolde der Stadt, der Archonten, des Rates, des Gerichtes, aber auch der Mysterien und der Götter). Daß man zeitweise nur mit Mühe Freie für diesen Beruf fand und über manche von ihnen abfällig gesprochen zu haben scheint, muß in den Hintergrund treten angesichts der gesellschaftlichen Rolle, die die Herolde spielten. Formal Amtsdiener (wir würden sagen: *Boten* oder auch *Sprecher*) bestimmter Behörden (Plato Polit. 290b), als deren Hauptqualifikationsmerkmal eine laute und deutlich verständliche Stimme gefordert war, sind es die Herolde, die die Krieger zum Kampf (Hom. Il. 2,51.437ff) und die Vollbürger zur Volksversammlung rufen (vgl. → Kirche, Art. ἐκκλησία I,3b), die in dieser für gute Ordnung verantwortlich sind, sie mit Gebeten und Opfern eröffnen und deren Beendigung verkünden (vgl. Aristoph. Thes. 295ff; Acharn 45.173). Auch bei den öffentlichen Gerichtsverhandlungen geben Herolde das Ergebnis der Auslosung der Richter bekannt und fragen vor der Abstimmung, zu der sie die Richter aufrufen, das Volk, ob jemand Einwände gegen Verfahren oder Zeugenaussagen habe, sind also gleichsam für die Einhaltung der Gesetze, dh aber der politisch-religiösen Ordnung überhaupt verantwortlich. Ihre sakrale, ja sakrosankte Stellung (Hom. schon nennt sie Il. 1,334 ἄγγελοι Διός *[ăngeloi Dĭos]* bzw. Il. 10,315 ἄγγελοι θεῖοι *[ăngeloi thĕĭoi]*, *göttliche Boten*) kommt mehr noch darin zum Ausdruck, daß, wo der κῆρυξ *[kæryx]* auftritt, die Waffen ruhten, so etwa wenn Herolde einer Stadt ganz Griechenland zu einem der → Feste zu Ehren der Götter einluden (Soph. Ai. 1240), bei dessen Verlauf ihnen wiederum kultische Eröffnung, Sieger- und Ehrenverkündung zufiel. Den Herold, der mit einer Botschaft zum Kriegsgegner kommt, darf dieser nicht antasten, weil das den Zorn nicht nur seines Auftraggebers, sondern als grobe ἀσέβεια *[asĕbeia]*, dh Verletzung der religiös-sittlichen Ordnung, auch den der Götter herausfordert (Demosth. Or. XII,4; vgl. den Ausspruch Achills Hom. Il. 1,334). In dieser durch das allg. anerkannte sittlich-religiöse Gesetz verbürgten Stellung ist es wohl auch begründet, daß die Herolde gelegentlich als politische Gesandte fungieren oder doch solchen vorangehen (Demosth. Or. XIX,163).

So lassen sich folgende Merkmale verallgemeinern: Der κῆρυξ *[kæryx]* steht immer unter einer fremden Autorität, deren Sprecher er ist; er übermittelt, selbst unantastbar, die Botschaft und Meinung seiner Auftraggeber und hat deshalb – im Unterschied etwa zum πρέσβυς *[prĕsbys]*, *Gesandten* (→ Presbyter) – keinen eigenen Verhandlungsspielraum; sein Amt trägt in jedem Falle, selbst wo er etwa auf dem Markt als öffentlicher Makler bzw. Auktionator auftritt (zB Hdt. VI,121), offiziellen Charakter, weshalb er auch der Verkünder der Gerichtsurteile ist. Was er verkündet, tritt mit dem Ausrufen in Kraft (vgl. Plato Vir. civ. 271 B). Dieses Verbindliche, Befehlende und Setzende unterscheidet die Wortgruppe κηρύσσω *[kærysso]* von → ἀγγέλλω *[angĕllō]* und seinen Komposita, die mehr das Angebot, die Mitteilung bezeichnen.

3) Besaßen neben den politischen Instanzen schon die eleusinischen Mysterien ihre besonderen Herolde, die liturgische Funktionen im Kult ausübten, Bekanntmachungen übernahmen und neben den Priestern über großen Einfluß verfügten, und hatte man zB dem Hermes die Funktion eines Herolds der Götter zu den Menschen beigemessen, so eröffnete sich mit dem Erschlaffen der verbindlichen Ordnung der πόλις *[pŏlis]* für die Stoa die Möglichkeit, das κῆρυξ *[kæryx]*-Amt nach dem weitgehenden Verlust seiner gesellschaftlichen Bedeutung ganz anders zu verstehen. Epiktet (vgl. Diss. III,21,13ff) sieht den eigentlichen κῆρυξ *[kæryx]* seiner Zeit im stoischen Philosophen, der als Bote der Götter und Wächter über die Einhaltung der moralischen Ordnung (κατάσκοπος *[kataskopos]* Diss. III,22,69), selbst mittellos und ganz dieser Aufgabe verschrieben, im Lande umherzieht, um die derzeitige Lebensweise der Menschen anzuprangern und sie zur Umkehr, zur Besserung, zur Sorge um das Heil zu bewegen. Diese Prediger der → Tugend, die, jeglichem Kult bewußt absagend, alles Gewicht auf die Bewährung im Alltag und auf den inneren, höheren Frieden (Epict. Diss. III,13,9ff) legen, verschmelzen Religion, Philosophie und Moral zu einer Einheit. Sie bestimmen die Bühne, auf die dann die Boten des Evangeliums von Jesus Christus treten. Wie sehr ihre Botschaft gelegentlich auf Grund von Sprache und Thematik den Hörern als stoische Predigt erscheinen konnte, zeigt zB die Distanzierung, die Paulus 1Thess 2,3ff vornehmen muß.

II 1a) Ganz im Gegensatz zur ges. griech. Lit. kommt in der LXX das Subst. κῆρυξ *[kæryx]* überhaupt nur 4mal vor, davon 3mal ohne hebr. Äquivalent. Es bezeichnet obendrein nie eine jüd. Institution oder Person, sondern solche fremder Völker: Gen 41,43 (wo LXX das hebr. Verbum *qarāh* mit ἐκήρυξεν . . . κῆρυξ *[ekæryxen . . . kæryx]*, *ein Herold rief vor ihm aus . . .*, umschrieben hat) ist die Funktion eines Beamten Pharaos gemeint; Dan 3,4 der Herold Nebukadnezars, der das Volk zur Anbetung des Bildes auffordert; 4Makk 6,4 der Herold Antiochus' IV, während Sir 20,15 die Figur des κῆρυξ *[kæryx]* nur als Bildrede für das Erheben der Stimme gebraucht ist. Gen 41 und Dan 3 steht neben dem Subst. das Verbum κηρύσσειν *[kæryssein]*, auf dem das Gewicht liegt. – Dieser Befund ist Indiz dafür, daß eine dem griech. κῆρυξ *[kæryx]* vergleichbare Gestalt Israel unbekannt war, ja daß man offenbar auch die Propheten nicht als solche verstehen konnte.

b) Ein wenig anders erscheint das Bild für das Verbum κηρύσσω *[kæryssō]*, für das die LXX immerhin 29 Belege bietet, wobei es zumeist für das hebr. *qarāh* eingetreten ist, Jon 3,7 für *sā'aq, schreien;* Hos 5,8; Jo 2,1; Zeph 3,14; Sach 9,9 für das Hif. von *rūa'*, das ebenfalls *lautes Geschrei*, an den beiden ersten Stellen das alarmierende, von Instrumenten getragene oder begleitete Lärmgeschrei (beidemal auf dem Berge), sonst das jauchzende Kriegs- oder Siegesgeschrei meint. Ex 36,6 und 2Chron 36,22 ist κηρύσσω *[kæryssō]* für die durch das ganze Lager bzw. Reich erfolgende Bekanntmachung (hebr. *qōl, Stimme*) des Mose bzw. des Perserkönigs Cyrus eingetreten (»ließ ausrufen, verkünden«). Da aber nun *qarāh* über 650 Belege im AT aufweist und in der Regel von LXX mit καλέω *[kaleō]*, *rufen*, bzw. ἐκκαλέω *[ekkaleō]*, *aufrufen*, übers. ist, ergibt sich die Frage, für welche spez. Art des Ausrufens κηρύσσω *[kæryssō]* in der Übers. benutzt wurde. Scheidet man Sach 9,9 und Zeph 3,14 als Sonderfälle aus (s. o.), so läßt sich das Vorkommen auf drei klassische Heroldsfunktionen eingrenzen: α) auf die Ausrufung eines kultischen Festes (Ex 32,5; 2Kön 10,20; 2Chron 30,5; dazu Dan 3,4 LXX vom kultischen Anbetungsruf des babylonischen Herolds) bzw. Fastens (2Chron 30,3; Jo 1,14; 2,15; sowie Jon 3,5.7 durch die Bürger bzw. den König von Ninive); β) auf die Befehlsanordnung des militärischen Feldherrn bzw. den Erlaß des Fürsten, die verkündet werden (Ex 36,6; 2Chron 24,9; dazu die apokryphen Stellen 1Esr 2,2: Erlaß des Cyros zur Heimkehr der Juden und zum Tempelbau und 9,3: Befehl Esras an die Juden sowie 1Makk 5,49 [L: V. 51] der Angriffsbefehl Judas auf Ephron); γ) die Verkündigung eines Gerichtsurteils (Hos 5,8; Jo 3,9; Jon 3,2.4) bzw. des Gerichtstages Jahwes (Jo 2,1) und Jes 61,1 die Lossprechung der Gefangenen; hierher gehört entsprechend dem klassischen Gebrauch auch die Verkündung der Rehabilitation Angeklagter (Est 6,9.11: Mardochai und 1Makk 10,63.64: Jonathan).

Eine Sonderstellung nehmen daneben Spr 1,21; 8,1; 9,3 ein, wo die laut rufende Stimme der → Weisheit an den stoischen Gebrauch erinnert. Mi 3,5 ist die Friedensproklamation der falschen Propheten mit κηρύσσω *[kæryssō]* wiedergegeben. Je einmal findet sich in diesen Gruppen das Subst. κήρυγμα *[kærygma]* für den Inhalt des Verkündeten (2Chron 30,5; 1Esr 9,3; Jon 3,2; Spr 9,3). α) und β) bewegen sich im vertrauten Rahmen der von menschlichen Autoritäten gegebenen Anordnungen, während alle unter γ) genannten prophetischen Stellen von der Kundmachung eines Urteils Jahwes sprechen. Aber das sind vergleichsweise wenige Belege, womit sich die Zurückhaltung des AT gegenüber dem Subst. auch für das Verbum bestätigt. Auch dieses ist nicht zu einem zentralen Terminus der at. Heilsverkündigung geworden, wofür vielmehr andere Verben dienten (zB ἀγγέλλω *[angelō]*).

2) Im jüd. Schrifttum außerhalb des AT hat das Nomen *kārōs, Herold*, wohl ein iranisches Lehnwort, bei Josephus im Zusammenhang militärischer Befehlsübermittlung und diplomatischer Missionen einen dem klassischen Griech. entsprechenden Platz, während sich bei Philo die Wortgruppe nur vereinzelt findet, und zwar als term. techn. für das Reden der at. Propheten (Goldammer, 80). In der rabbinischen Lit. erscheinen Subst. und Verb, wo eine Bekanntmachung (zB jSchab 15d 38) oder ein Gerichtsurteil (Sanh 6,1; bSanh 43a) öffentlich ausgerufen wird, aber auch für das öffentliche Ausrufen von für den Gesetzesgehorsam relevanten rabb. Lehrentscheidungen (bRH 21a) und für denjenigen, der im Auftrage des Rabbis im Gottesdienst der Synagoge Weisungen für das Verhalten verkündet (jBer 7c 59). Auch das Erklingen der *bath-qōl*, der *Himmelsstimme* (→ Wort, Art. φωνή II,3), wird gelegentlich mit *kārās* ausgedrückt. Aufs Ganze aber ist der Gebrauch des Terminus, der sich relativ häufig findet, technisch und formal: Es sind die Lehrentscheidungen der Rabbinen, oder es ist die Zitation der Schrift, die mit ihm eingeführt werden.

3) In der Lit. von Qumran findet sich das Verbum *sāphar, erzählen, aufzählen*, das in seiner Bedeutung dem griech. κηρύσσω *[kærysso]* nahekommen kann, relativ häufig in den Lobliedern, hier freilich im Sinne des bezeugenden und ausrufenden Lobpreises der Gemeinde bzw. des Frommen, das die Wunder Jahwes (zB 1QH III,23; X,20) oder seine Ehre (1QH XI,6), Herrlichkeit (1QH XII,30), Langmut und Erbarmen (1QH XVII,17; XVIII,14) rühmt. Gelegentlich ist auch von Gottes Verkündigen, etwa durch seine Schöpfung und Werke, die Rede (1QH I,29; XIII,11).

III 1) Das Vorkommen im NT ist zunächst – entsprechend der LXX – dadurch gekennzeichnet, daß das Subst. κῆρυξ *[kæryx]*, *Herold, Bote*, sich nur 3mal, und zwar in späten Schriften findet (1Tim 2,7; 2Tim 1,11; 2Petr 2,5). Auch κήρυγμα *[kærygma]* ist nur relativ selten

belegt, und zwar bei Paulus für die von ihm ausgerufene *Christus-Botschaft* (Röm 16,25: κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ *[kærygma Jæsǫu Christǫu]*) bzw. sein Verkündigen überhaupt (1Kor 2,4; 15,14 mit Possessiv-Pronomen; vgl. 1Kor 1,21), stärker formalisiert in 2Tim 4,17; Tit 1,3 und schließlich Mt 12,41 par Lk 11,32 für die Botschaft des Jona in Ninive.

Mit 62 Belegen relativ häufig findet sich dagegen das Verb κηρύσσω *[kærysso]* (17mal paulinische Briefe einschließlich Kol, 2mal in 1/2Tim, 8mal in Apg, je 9mal bei Mt und Lk, 12mal bei Mk und je 1mal in 1Petr und Offb). Auffällig ist das völlige Fehlen in den johanneischen Schriften wie auch in Hebr und Jak. Fragt man nach dem grammatischen Objekt des Verbums, so weisen frühe paulinische Stellen (1Thess 2,9; Gal 2,2; vgl. allerdings auch Kol 1,23) sowie einige Belege bei Mk (1,14; 13,10; 14,9) und Mt (4,23; 9,35; 24,14; 26,13) τὸ εὐαγγέλιον *[to euangelion]*, *das → Evangelium*, als solches aus, während in den Kor-Briefen (1Kor 1,23; 15,12; 2Kor 1,19; 11,4), in Phil 1,15 sowie Apg 8,5; 9,20; 19,13 Χριστός *[Christos]* (4mal), *Jesus* (3mal) bzw. *Christus Jesus* als der Verkündigte gilt. Johannes der Täufer verkündet das βάπτισμα μετάνοιας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν *[baptisma metanoias eis aphesin hamartiǫn]*, die *→ Taufe der Sinnesänderung zum Erlaß der Sünden* (Mk 1,4; Lk 3,3; vgl. Apg 10,37), und für Lukas ist die βασιλεία *[basileia]*, das *→ Reich*, Gegenstand der Verkündigung (Lk 8,1; 9,2; Apg 20,25; 28,31); sie ist freilich auch für Mt der eigentliche Inhalt des verkündigten Evangeliums (vgl. Mt 4,23; 9,35; 24,14).

2a) Dieser Befund läßt einmal eindeutig erkennen, daß die Zeugen des NT ebenso wie das Judentum wohl bewußt darauf verzichteten, sich selbst bzw. die Boten Jesu in eine Reihe mit der inzwischen so vielfältiger Qualifikation offenen griech. Institution des κῆρυξ *[kæryx]* einzugliedern. Nur in den beiden (späten) Stellen 1Tim 2,7; 2Tim 1,11 ist — abgesehen von der Bezeichnung Noahs als κῆρυξ *[kæryx]* der Gerechtigkeit 2Petr 2,5 — die Vokabel eingeführt, dort freilich in der qualifizierenden Kombination mit ἀπόστολος *[apostolos]*, *→ Apostel;* das dürfte seinen Grund haben in dem stärker auf Institutionen hin tendierenden Denken einer Kirche, in der der eschatologische Aspekt zurückgedrängt wurde und die sich auf eine dauerhafte Existenz in der Welt einrichtete. Aber selbst diese beiden Stellen lassen noch erkennen, worin der Grundunterschied zum Verständnis der Umwelt lag: Nicht die Institution oder gar die Person hatte Gewicht, sondern allein das wirksame Geschehen der Verkündigung. Deshalb wohl vermied man durch Verzicht auf das vorgeprägte Subst. die Fixierung auf ein bestimmtes geschütztes Amtsverständnis. Das wird dadurch bestätigt, daß auch Joh, der im gleichen Zusammenhang dem Verbum μαρτυρέω *[martyreō]*, *Zeuge sein*, den Vorzug gibt, als Subst. zwar μαρτυρία *[martyria]*, *Zeugnis*, benutzt, nicht aber μάρτυς *[martys]*, *Zeuge* (→ Zeugnis III,4). Auch bei der ungewöhnlichen Bezeichnung Noahs als κῆρυξ *[kæryx]* kann kaum an ein Amt, sondern wohl nur an ein durch Noahs Gesamtverhalten aufgerichtetes Zeichen gedacht sein.

b) Zu einem ganz entsprechenden Ergebnis führt die Beobachtung des Begriffes κήρυγμα *[kærygma]*, *Bekanntmachung, Verkündigung*, im NT. Wo er Mt 12,41 par Lk 11,32 für das κήρυγμα *[kærygma]* des Jona benutzt ist, umschließt er zwar ohne Zweifel auch den Inhalt der Botschaft Jonas in Ninive; sein Gewicht dürfte aber sehr viel stärker in der durch Jona geschehenden Ausrichtung eines göttlichen Auftrages liegen, also im Vollzug der Mitteilung (Mk 1,3 parr zitiert entsprechend Jes 40,3: »Es erschallt die Stimme eines Rufers . . .«), die unter der Androhung des Gerichtes zugleich die Einladung zu Umkehr und Heil enthält. Für die drei sicheren paulinischen Belege (1Kor 1,21; 2,4; 15,14) ist diese Tendenz noch deutlicher: Mag διὰ τῆς μωρίας *[dia tæs mōrias]*, *durch die Torheit* (1,21), noch ambivalent Inhalt wie Vollzug umschließen, so weist das οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις *[ouk en peithǫis sophias logois]*, *nicht mit überredenden Worten der Weisheit* (2,4), weitaus stärker in Richtung der Beschreibung der Redeweise des Apostels, und ähnlich dürfte 15,14 mindestens ebenso stark die Verkündigungstätigkeit des Apostels im Sinn haben wie den Inhalt seiner Botschaft. Röm 16,25, hinsichtlich seiner Verfasserschaft umstritten, meint κήρυγμα *[kærygma]*, *Botschaft*, schon hypostasierend, die *Christus-Predigt*,

wie sie von Paulus ausgerichtet wird. Am weitesten in diese Richtung ist dann 2Tim 4,17 fortgeschritten: Hier ist das κήρυγμα *[kærygma]* das geschehende Ereignis der Predigt, das des jeweiligen Boten nur gleichsam zu seinem Vollzuge, seiner konkreten Erfüllung (πληροφορηθῇ *[plærophoræthæ]*, → Fülle, Art. πληρόω) bedarf; ähnlich Tit 1,3.

c) Die Subst.e der Wortgruppe sind demnach im NT wesentlich als formale Begriffe benutzt worden; was das κήρυγμα *[kærygma]* ist, welchen Inhalt es also mitteilt, das wird erst aus dem jeweiligen Kontext deutlich. Damit bleibt das NT dem urspr. Sinn des Wortes ebenso treu wie dem at. Verständnis: κήρυγμα *[kærygma]* ist das Phänomen des mit Anspruch an die Hörer ergehenden Rufes; es ist das, was dem Auftreten und Reden der Propheten entspricht. Daß es im inhaltlichen Sinne »gleichsam die ›evangelische‹ Substanz der christl. Botschaft, der Offenbarungskern, nach der Eliminierung des Mythischen sein könne oder müsse«, läßt sich vom NT aus nicht erweisen (Goldammer, 96). Der qualitative Kerygma-Begriff, wie er in der Theol. der letzten Jahrzehnte gebraucht wird (RBultmann u. a.), erweist sich insofern als Produkt theol. Reflexion. Er nimmt die Sprache des NT auf, benutzt aber die Vokabel in einer Sinngebung, die in den nt. Belegen allenfalls am Rande mitschwingt; sucht man nach ihren Wurzeln, so stößt man auf Athanasius, der den Begriff nach Jh.en verschiedenster Füllung wohl als erster im vollinhaltlichen Sinne als »christl. Lehre bzw. Kirchenlehre« gebraucht hat (De Decretis Nicaenae Synodis, 26,7; nach Goldammer, 96).

3a) Daß Verkündigung im NT ganz überwiegend als Vorgang und Ereignis verstanden wird, dessen Gehalt sich erst aus der näheren Qualifikation ergibt (s. o. III,1), wird durch den — im Vergleich zu den Subst.en — weitaus häufigeren Gebrauch des Verbums bestätigt. κηρύσσω *[kærysso]* gehört insofern in eine Reihe mit anderen (formalen) Begriffen der Mitteilung und Kommunikation, die zwar einen bestimmten Modus charakterisieren, hinsichtlich des Inhaltes aber indifferent sind (zB διδάσκω *[didaskō], lehren;* ἀγγέλλω *[angellō], berichten,* mit seinen Komposita; λέγω *[legō], sagen;* ὁμολογέω *[homologeō], bekennen;* μαρτυρέω *[martyreō], bezeugen,* mit seinen Komposita; εὐαγγελίζομαι *[euangelizomai], verkündigen;* γνωρίζω *[gnōrizō], wissen lassen,* und noch weitere; vgl. GFriedrich, ThWb III, 702). Die große Breite des im NT verwendeten Wortschatzes deutet darauf hin, daß keines der Verben ein klares Übergewicht gewonnen hat oder gar zum term. techn. werden konnte.

Wie sehr die Terminologie noch in Bewegung war, läßt sich daran erkennen, daß Paulus 1Thess 2,2.9 im gleichen Sinnzusammenhang seinen Dienst einmal mit λαλῆσαι . . . το εὐαγγέλιον *[lalæsai . . . to euangelion], das Evangelium erzählen,* das andere Mal mit ἐκηρύξαμεν . . . το εὐαγγέλιον *[ekærygxamen . . . to euangelion], wir verkündeten das Evangelium,* beschreibt, während er eben dieses *verkündigen* Phil 1,18 durch καταγγέλλω *[katangellō]* ausdrückt; es zeigt sich auch darin, daß Lukas Lk 4,43 par Mk 1,38 und Lk 9,6 par Mk 6,12 jeweils das markinische κηρύσσω *[kærysso]* durch ein εὐαγγελίζω *[euangelizō]* ersetzt hat, während er Lk 8,1 beide Verben synonym nebeneinanderstellt und Lk 6,13 par Mk 3,14 das von Mk noch ausdrücklich erwähnte κηρύσσειν *[kærysseinj]* in seinen → Apostel-Begriff einbezogen zu haben scheint.

Dem antiken Heroldsbild am nächsten kommt dabei Offb 5,2, wo der Engel mit gewaltiger Stimme ein Aufgebot ausruft, und 1Petr 3,9, wo im Hades die Stimme des Gekreuzigten erschallt (absoluter Gebrauch des Verbums ohne Obj.). Aber auch Mt 10,27 par Lk 12,3, wo das »auf den Dächern verkündigen« die Veröffentlichung von bisher Geheimem, Verborgenen meint, muß hier genannt werden.

b) Spuren des urspr. Wortverständnisses lassen sich auch bei Paulus noch erkennen, wenn er Röm 2,21 diejenigen anspricht, die die Forderung erheben, nicht zu stehlen, und es selbst tun; hier ist κηρύσσων *[kærysson]* wie in der Stoa als Proklamation eines bestimmten Gebotes verstanden, das Befolgung erwartet (ähnlich übrigens 1Kor 9,27). Den Aufruf zu einem bestimmten Handeln oder Verhalten, wenngleich nicht mehr nur ethisch, drückt das Verbum auch Gal 5,11 aus, wo Paulus sich davon distanziert, noch die → Beschneidung zu verkündigen, dh die Konversion zum Judentum (als Ausdruck des Gehorsams gegen den einen Gott) zu propagieren.

Positiv aber sieht er sich selbst als einen, der τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ *[to euangelion tou theou], das → Evangelium Gottes* (1Thess 2,9), unter den Völkern (Gal 2,2) verkündet, wobei dies nur geschehen kann in einer gleichzeitigen vollen Hingabe der eigenen Person (1Thess 2,8). Für Paulus ist *verkündigen* nicht — wie bei Jona — einmaliges Ausrufen, vergleichbar dem bloßen Anschlag eines Plakates. Die Proklamation der Christus-Botschaft nötigt nach seinem Verständnis zum unablässigen Bitten und Werben in suchender Liebe und ist begleitet von ständigem Bemühen auch um den einzelnen (vgl. 2Kor 5,18ff; 1Thess 2,9 das ἐργάζομαι *[ergazomai], sich abmühen*, bei Tag und Nacht!) im → Ermahnen (παρακαλούντες *[parakaluntes]*), Ermutigen (παραμυθούμενοι *[paramythumenoi]*) und Bezeugen (μαρτυρόμενοι *[martyromenoi]; →* Zeugnis). κηρύσσειν *[kæryssein]* erscheint in solchem Kontext als der zentrale Proklamationsakt, dessen es, einem aufgerichteten Orientierungszeichen gleich, bedarf, um die → Berufung Gottes (τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς *[tou theou tou kalountos hymas], des Gottes, der euch beruft*, 1Thess 2,12!) zu realisieren, indem die Angesprochenen zu einem Leben finden, das der im Anbruch stehenden Gottesherrschaft angemessen (ἀξίως *[axiōs]*) ist.

Worauf sich diese Einladung gründet (hinsichtlich Inhalt und Ursache), läßt sich namentlich aus den Zusammenhängen erkennen, in denen Paulus κηρύσσω *[kærysso], verkündigen*, in seinen späteren Briefen verwendet hat: Es ist der Christus, also eine Person, den Paulus so proklamiert (1Kor 1,23; 15,12; 2Kor 1,19; 4,5; Phil 1,15; vgl. 2Kor 11,4 Ἰησοῦν *[Jæsoun], Jesus*). Und zwar ist es der gekreuzigte Christus (1Kor 1,23; vgl. 2,2), also das Sterben dieses Jesus, was in der Verkündigung als Basis des Lebens proklamiert wird; es ist der Christus, in dem Paulus alle voraufgegangenen Verheißungen Gottes erfüllt und konkretisiert sieht (2Kor 1,19); es ist der Christus, den Paulus auf Grund der ihm schon vorliegenden Tradition (→ Lehre, Art. παραδίδωμι), aber auch auf Grund eigener Erfahrung (1Kor 15,3–8) als den nach seinem Tode den Seinen Erschienenen, also den Auferstandenen (→ Auferstehung) bezeugt. 1Kor 15,1f läßt keinen Zweifel daran zu, daß der → Tod Jesu für die Schuld der anderen und seine erst durch diesen Weg ermöglichte Gegenwärtigkeit und Erhöhung (vgl. Phil 2,8–11) für Paulus zentraler Inhalt dessen war, was er als die rettende und weltenwendende Botschaft verkündete (1Kor 15,12; nach 1Thess 4,13ff gehörten dazu auch die Verheißung der Auferstehung und der παρουσία *[parousia]*, also *Gegenwärtigkeit* Jesu; → Gegenwart). Baird (aaO, 187) hat wohl zu Recht darauf hingewiesen, daß nicht die schon vorpaulinisch formulierten Fakten und Lehren, sondern die Proklamation Jesu als des zum Leben erweckten Sohnes, die Paulus durch Offenbarung gewiß geworden war, nach Gal 1,11–17 die paulinische Verkündigung charakterisiere. Sofern man eine solche Aussage als mythologisch ansieht, wird man das Evangelium schwerlich völlig davon entbinden können, ohne zugleich seinen Gehalt zu verändern.

Der Akt der Verkündigung ist endlich für den → Glauben ebenso Voraussetzung, wie er umgekehrt nicht bloß Kenntnisnahme oder formale Befolgung, sondern eben die Vertrauensübergabe in solchem Glauben zum Ziel hat (vgl. 1Kor 15,11). Darum ist für Paulus Verkündigung nur legitim und möglich, wo Auftrag und Bevollmächtigung dazu vorliegen (Röm 10,8ff). Das bedeutet aber: Christus ist nicht nur sachliches Objekt der Verkündigung, sondern auch ihr bestimmendes Subjekt; er selbst ist es, der verkündigen läßt und in und durch solche menschliche Verkündigung selbst dem Hörer gleichzeitig und erfahrbar werden will (vgl. Gal 3,1).

c) Die Synoptiker verwenden κηρύσσω *[kærysso]* zunächst übereinstimmend für das Auftreten Johannes des Täufers (Mt 3,1; Mk 1,4; Lk 3,3), wobei schon vom Anklang an Jes 40,3 her dieser als die letzte Prophetenstimme erscheint. Mk hat den Gehalt seiner Verkündigung mit βάπτισμα μετάνοιας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν *[baptisma metanoias eis aphesin hamartiōn], Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden* kurz zusammengefaßt, worin Weg und Ziel zugleich genannt sind; Mt und bes. Lk haben das in exemplarischen Sätzen weiter entfaltet. Alle 3 Evgg. aber lassen die Täuferpredigt hinauslaufen auf

die Ankündigung des kommenden Stärkeren, durch dessen Geistestaufe ein Neues anbrechen wird (Mk 1,7 parr).

α) Wenn Matthäus an dieser Stelle (Mt 3,2) als innere Legitimation und Motivierung des κηρύσσειν *[kærysseín]* den Satz einfügt, ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν *[ængiken gar hæ basileía tōn ouranōn], nahe herangerückt ist das Reich der Himmel,* so ist dadurch der Bußruf in den Horizont der verheißenen Christusherrschaft gestellt. Deshalb wird er auch Mt 4,17 in wörtlichem Gleichklang von Jesus aufgenommen und Mt 10,7 als das Zentrum der mit der Aussendung beginnenden Jüngerpredigt hervorgehoben. Damit aber rückt Jesus selbst gleichsam zwischen die Testamente, in die Mitte der Zeit: Wie die Propheten, repräsentiert durch Johannes, auf sein Kommen hinweisen, bevor er selbst dann die Zeichen der βασιλεία *[basileía]* aufrichtet (vgl. die Summarien Mt 4,23; 9,35; 11,1), so geben die Jünger Zeugnis von deren schon geschehenem und in ihrer Verkündigung gegenwärtig werdendem Anbruch (»Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf« Mt 10,40; vgl. 24,12). Der Gehalt des κηρύσσειν *[kærýssein]* bleibt als Proklamation der Christus-Herrschaft gleich, Gestalt und Perspektive der Verkündigung aber ist bestimmt durch die (heils-) geschichtliche Situation.

Es fällt auf, daß Mt als einziger den Ausdruck κηρύσσειν *[kærýssein]* nur für Johannes, Jesus und die ausdrücklich von ihm ausgesandten Jünger braucht. Er unterstreicht damit den verbindlichen, geradezu juridisch-offiziellen Charakter der Proklamation, die im Unterschied zum διδάσκειν *[didáskein], lehren,* in den Synagogen, in der Wüste, in den Städten, kurz, auch außerhalb des schon gefügten Rahmens der Gemeinde bzw. der gebräuchlichen Plätze und Versammlungen bis hin unter die Völker (Mt 24,14: auf der ganzen bewohnten Erde) erfolgt.

β) Solche Systematisierung ist bei Markus noch nicht zu erkennen. Zwar läßt sich auch bei ihm die Linie von Johannes (Mk 1,4.7) über Jesus (Mk 1,38f) zu den beauftragten Jüngern (Mk 3,14; vgl. 6,12) verfolgen, und ist die Ausweitung des Bereiches solcher Proklamation von Israel auf die Völker in der kleinen Apokalypse notiert (Mk 13,10, vgl. Mt 24,14). Aber Mk hebt statt des amtlichen Charakters stärker die innere Kraft und Notwendigkeit der Verkündigung hervor, indem noch vor den beauftragten Jüngern Geheilte — trotz ausdrücklichen Verbotes — das ihnen in der Begegnung mit Jesus Widerfahrene weitersagen (Mk 1,45; 5,20 par Lk 8,39; 7,36; Luther hat bezeichnenderweise an diesen Stellen κηρύσσω *[kærýssō]* nicht mit *predigen* übers.). Allein ihre Begegnung mit Jesus, die Erfahrung des Erbarmens Gottes, die eigene Erkenntnis vom Anbruch des Neuen in diesem Jesus (Mk 7,37 nimmt Jes 35,5 auf) nötigen hier zum Weitersagen, und dieses Weitersagen wird ohne alle formale Legitimation zur Proklamation.

γ) Lukas (Ev. und Apg) endlich hat durch die Aufnahme des Prophetenwortes Jes 41,1f in die Nazareth-Predigt Jesu (Ort der Proklamation ist zunächst die Synagoge: Lk 4,16.44; vgl. Mk 1,39) und dessen Erklärung, dies Wort sei durch sein Auftreten erfüllt, Jesus als den beschrieben, der Gottes Handeln zugleich ausruft und vollzieht und dann durch die Jünger ausrufen läßt (Lk 9,20 par Mt 10,7). Indem sie von Christus reden, proklamieren sie eben damit die βασιλεία *[basileía]* als Gottes in und durch Jesus sich vollziehende Neuordnung der Dinge in der Welt (vgl. das Wirken des Philippus in Samaria Apg 8,5 mit der Beschreibung des paulinischen Auftretens Apg 9,20; 20,25; 28,31). Und umgekehrt ist das Ausrufen der βασιλεία *[basileía]* immer verbunden mit dem Reden und Lehren von Jesus (Apg 28,31 διδάσκων τὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ *[didáskōn ta tou kyríou Jæsoú Christoú], lehrend das von dem Herrn Jesus Christus*), wobei dieser qualifiziert wird als der Sohn Gottes (Apg 9,20), als der Auferweckte (Apg 2,32; 4,10 u. ö.), der Bürge der Erweckung aus den Toten (Apg 4,2f), in dessen Namen allein die von Johannes proklamierte → Vergebung der Sünden geschieht (Apg 2,38; vgl. Lk 24,47). Apg 15,21 (Mose hat seit alters von Ort zu Ort in den Synagogen die, die ihn, dh: das Gesetz, verkündigen) macht deutlich, daß mit κηρύσσειν *[kærýssein]* eine Proklamation gemeint ist, die für die dadurch sich konstituierende und konstituierte Gemeinschaft zugleich verbind-

liche Glaubens- und Lebensordnungen setzt. Darin geht das Verb über das sonst von Lukas synonym gebrauchte εὐαγγελίζομαι *[euangelizomai]* hinaus.

4) Welches ist nun die bes. Nuance von κηρύσσω *[kærygssō]* unter den übrigen, gleichsinnigen Vokabeln für das Weitergeben der Christus-Botschaft? Sowohl Lukas als auch Paulus haben, wenn sie die Gesamtheit der Verkündigungstätigkeit beschreiben wollten, dem Verb εὐαγγελίζω *[euangelizō]* den Vorzug gegeben (bei Lukas auch καταγγέλλω *[katangellō]*). Gerade auf dem Hintergrund dieser Beobachtung fällt aber auf, daß κηρύσσω *[kærygssō]* speziell dann gebraucht wird, wenn im konkreten Fall in Gespräch oder Predigt die Botschaft von der in Christus angebrochenen Gottesherrschaft und von seiner Auferstehung durch Engel (Lk 1,19; 2,10) oder Menschen (Lk 3,18; 9,6; Apg 5,42; 8,4ff) ausgerufen wird; dabei hantieren die Boten nicht Formeln, sondern die jeweilige Verkündigung trägt durchaus persönlichen Charakter: »der Verkündiger . . . (muß dafür) . . . mit seiner Existenz einstehen« (EFuchs, aaO, 415). Das Verb charakterisiert also das jeweilige konkrete Ausrufen der Botschaft bes. hinsichtlich des damit erhobenen Anspruchs und ihrer rechtsverbindlich eine neue Ordnung setzenden Kraft. Es schließt zwar auch Information ein, ist aber immer mehr als bloße Unterrichtung, bloßes Angebot, unterschieden auch von der Vermittlung philosophischer Lehre oder allgemeiner → Weisheit. κηρύσσειν *[kærygssein]* setzt einen Maßstab, dessen Nichtbeachtung nicht mehr als Indifferenz, sondern als Ablehnung zu charakterisieren ist.

Daß die Ausrichtung der Christus-Botschaft indessen nicht allein im κηρύσσειν *[kærygssein]* besteht, hat gerade Mt, der dem Verb den festesten Platz gegeben hat, verdeutlicht: Er beschreibt das Wirken Jesu mit διδάσκων . . . και κηρύσσων . . . και θεραπεύων *[didaskōn . . . kai kærygssōn . . . kai therapeuōn]*, lehren . . . verkündigen . . . heilen (Mt 4,23; 9,35), und wiederum folgt dem auch die Beschreibung des Jüngerwirkens, wenn auch ohne διδάσκων *[didaskōn]* (Mt 10,7ff; vgl. Mk 3,16; 6,12; bezeichnenderweise ist für Mt nur Jesus der Lehrende, abgesehen vom at. Zitat Mt 15,9; für die Jünger taucht diese Vokabel erst im Sendungsbefehl Mt 28,20 auf). Das will aber doch sagen, daß das Geschehen der Verkündigung umgeben ist von sachlicher Unterrichtung und von Ereignissen und Handlungen, die den Anbruch und die Kraft des Neuen zeichenhaft erkennbar machen. Sie ist nicht nur Proklamation des Neuen, sondern sie schafft diesem Raum. Sie ist damit — und wohl nur so — abgeschirmt gegenüber blinder Faszination einerseits und gegenüber Spiritualisierung oder Idealisierung andererseits. *L. Coenen*

ZUR VERKÜNDIGUNG V

Der Ausdruck »Verkündigung« ruft im heutigen Sprachverständnis fast mit Sicherheit die Assoziation »Predigt« wach. Und »Predigt« wird wiederum seit Jahrhunderten als Wortbildung der Kirchensprache mit der im Gottesdienst gehaltenen monologischen Rede eines Pastors oder Priesters identifiziert. Soziologisch signalisieren also beide Begriffe einen innerkirchlichen Vorgang, der nur (noch) die im Gottesdienst versammelte Gruppe erreicht, jedenfalls aber nicht mehr die gesamte Bevölkerung, wie man dies für frühere Jh.e annehmen darf. Sie werden zwar zT (noch) als Chiffren eines bestimmten Gehaltes, einer bestimmten Aussage empfunden, nämlich als Rede von Gott oder über religiöse — und das meint wohl zumeist: nicht-weltliche, in eine andere, für viele fragwürdige Dimension gehörende — Probleme. Andererseits ist jedenfalls der Begriff *predigen* bzw. *Predigt* zur Bezeichnung eines Stiles geworden, dessen charakteristische Akzente vom lauttönenden Gleichmaß der gehobenen Stimmlage über erbauliche Weichlichkeit bis hin zur (vielleicht idealistisch-weltfremden) moralischen Ermahnung reichen.

Die Ursache für diese Begriffsprägung dürfte auf die sprachliche Funktionsfestlegung durch Luthers Bibelübersetzung zurückgehen. *Verkündigung*, von *kund* = *bekannt, gewußt* gebildet (vgl. *bekunden* = bezeugen; *erkunden* = festzustellen suchen), meint das Bekanntmachen, Zur-Erkenntnis-Bringen allg. oder jedenfalls für den Adressaten bedeutsamer Tatbestände, die *Publikation*. So treten Gesetze mit ihrer Verkündung (= Verkündigung) in Kraft. *Predigen* hingegen ist eine Eindeutschung des spät-lat. *prae-dicare*, urspr. *öffentlich bekanntmachen, laut sagen*. Luther hat nun

in seiner Übers. des NT beide Verben etwa in gleicher Häufigkeit benutzt, ist dabei aber nicht nach einem linguistischen Äquivalent-Schema verfahren: κηρύσσειν *[kæryssein]* hat er bis auf 9 Ausnahmen immer durch *predigen* wiedergegeben, die Verben der ἀγγέλλω *[angellō]*-Gruppe einschl. εὐαγγελίζω *[euangelizō]* hingegen zwar meist mit *verkündigen*, ca. 15mal aber ebenfalls mit *predigen* übersetzt. Ein Vergleich zeigt, daß für ihn – und seither wohl im ganzen von der Luther-Bibel beeinflußten Sprach- und Vorstellungsraum – *Verkündigung* stärker das Mitteilen, Berichten und Weitersagen, das Reden v o n im Sinne von ü b e r etwas bezeichnet, gleich ob es das betroffene Erzählen eines Erlebens (Mk 5,14; Lk 8,39; aber auch ganz allg. im Sinne von Bericht 1Thess 1,9; 3,6), eine Engelsbotschaft (Lk 2,10; Offb 14,6) oder auch das Reden von Christus und seiner Bedeutung ist (namentlich in der Apg 13,5.38; 17,3; 20,2, aber auch in der Brieflit.: 2Kor 11,7; 1Petr 1,12.25; 1Joh 1,2f; Hebr 4,2.6). Wo er den Text in diesem Sinne verstand, hat Luther auch κηρύσσω *[kærysso]* mit *verkündigen* übers. (Mk 13,10; Lk 4,18; 8,1; Phil 1,15). *Predigen* bzw. *Predigt* hingegen hat er offenbar immer dann als Übers. benutzt, wenn eine Rede vor einer größeren Menschengruppe auf Grund eines gegebenen Auftrages geschah und ihr das Element des auf Umkehr zielenden Zeugnisses eignete. Man erkennt das daran, daß Luther wohl Mk 1,45; 5,20; 7,36, wo Markus für das Reden der Geheilten κηρύσσω *[kærysso]* gebraucht, dieses durch allgemeinere Ausdrücke wiedergibt, während er umgekehrt ca. 50mal im NT auch andere Vokabeln als κηρύσσω *[kærysso]* mit *predigen* bzw. *Predigt* übersetzte, sofern ihm die erwähnten Voraussetzungen vorzuliegen schienen (zB λαλήσαι *[lalæsai]*, *erzählen*, Apg 2,4; 14,1; διδάσκω *[didaskō]* *lehren*, Mt 7,29; Mk 4,2; 6,34; oder ἀκοή *[akoæ]*, *Gehörtes*, Röm 10,17; Gal 3,2; 1Thess 2,13).

I. Alle hier genannten Vokabeln bezeichnen Kommunikationsvorgänge, ohne etwas über den Inhalt der erfolgenden Mitteilung auszusagen. Daß dies inzwischen mindestens für den Begriff der Predigt bzw. des Predigens im gemeinen Verständnis nicht mehr zutrifft (s. o.), sollte uns fragen lassen, ob die Predigt am gegenwärtigen soziologischen Ort und im institutionellen Rahmen des Gottesdienstes überhaupt noch das leisten kann, was Verkündigung tun sollte: nämlich Menschen veranlassen, ihr Urteilen und Handeln so einzurichten, wie dies nach und auf Grund des in Jesus Christus Geschehenen und Eröffneten möglich ist. Dazu bedarf es heute wohl eher des Gespräches als des Monologes, eher des Suchens nach adäquatem Sehen und Handeln im konkreten gesellschaftlichen Bezug als der verinnerlichenden Aneignung einer überweltlichen Speziallehre. Johannes faßt seine Botschaft von Gott zusammen in dem Satz: »Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit« (1,14), und die Evangelisten lassen, liest man recht, deutlich erkennen, daß Jesu *Predigen* (wenn wir hier Luthers Übersetzung noch einmal aufgreifen) Gespräch mit seinen Hörern unter ständiger Einbeziehung ihres konkreten Erfahrungshorizontes war. Dabei hatten wohl die wenigsten dieser Gespräche ihren Ort im Tempel oder der Synagoge oder in der häuslichen Sphäre, die meisten auf den Plätzen, Märkten und Straßen, dort also, wo Menschen üblicherweise im Alltag zusammenkamen. Sie fanden somit weder vorwiegend im kultischen noch im privaten Raum statt. Was ihnen den Charakter der Verkündigung gab, war also weder der hervorgehobene Ort noch der institutionelle Rahmen noch die besondere Stimme oder Redeweise, sondern das, was dem gesprochenen Wort an überzeugender, erneuernder Kraft innewohnte bzw. von ihm bewirkt wurde.

Diese Beobachtung wird auch durch die nt. Briefe und die Darstellung der Apg nicht widerlegt: Wenn Verkündigung zunächst in Synagogen geschieht, so nicht wegen deren institutionalem Charakter, sondern weil dadurch demonstriert wird, daß → Israel der erste Adressat der Botschaft ist. Der Lehre und Disputation dort folgt fast regelmäßig das – freiwillig oder notgedrungen aufgenommene – Gespräch mit den Nicht-Juden eben da, wo man sie antreffen kann.

So bleiben zwei vordringliche Fragen: Einmal, w a s denn nun spezifisch Christen als Zeugen Jesu Christi innerhalb der heutigen Gesellschaft zu verkündigen aufgetragen wäre, in der christl. Sitten und Sätze nicht mehr selbstverständlich gelten. Zum anderen, welche Folgerungen für unser Verständnis von Verkündigung sich daraus ergeben, daß sich die Gesetze und Regeln der Kommunikation durch die Technisierung und Mobilisierung unseres Zusammenlebens und die dadurch bedingte Veränderung der zwischenmenschlichen Beziehungen, vielleicht auch durch die Inflation der Wörter gewandelt haben.

Beide Fragen stehen nicht nur in engem Sachzusammenhang, sondern haben auch durchaus vergleichbares theol. Gewicht. Wem das »Was« selbstverständlich erscheint, der möge doch überle-

gen, ob es wirklich nur Verstockung ist, die das Hören verhindert, oder ob er Formeln in einer fremden Sprache deklamiert, statt das zu sagen Aufgetragene in seinem konkreten Realitätsbezug aufzudecken. »Reden von Gott erkennt man nicht an seinem Wortmaterial, sondern an der Wirkung, die von ihm ausgeht . . . Wer nicht weltlich von Gott redet, eliminiert ihn aus der Wirklichkeit und verdrängt ihn in die Unfruchtbarkeit der Transzendenz« (HJSchultz, aaO, 62). Wer andererseits den zunehmenden Schwund von »Interesse« an Gottesdienstbesuch und kirchlichen Sendungen ausschließlich in der falschen Methode oder der falschen soziologischen Gestalt oder Einordnung der Kirche begründet sieht, wird sich fragen lassen müssen, wo er denn im Wechsel des Realitätsbezuges Maßstab und Kontinuum dessen sieht, was er seinen Hörern bzw. Partnern zur Annahme vortragen will, und ob er der Meinung ist, daß »über die Verständigung hinaus auch noch das Einverständnis (die Entscheidung des Glaubens) . . . mit Hilfe der Soziolinguistik usw. machbar sei« (EGrässer, aaO, 38).

II. »Verkündigung ist Dienst am Worte Gottes. In ihr geschieht die Vergegenwärtigung und die Aktualisierung des Wortes Gottes«, sagt die klassische orthodoxe Theol. (TFilthaut im kath. Handbuch theol. Grundbegriffe II, 1963, 765). Um diesen Begriff — er findet sich im NT als »Wort Christi«, »Wort vom Kreuz«, »Wort des Lebens« — zu präzisieren, führte man den Ausdruck Kerygma als theol. Chiffre des eigentlich zu Verkündigenden in das Gespräch ein.

HSchlier (aaO, 491) hat ihn so definiert: »Das Kerygma . . . (als Inbegriff und Summe christlicher Verkündigung) . . . ist nicht eine aus dem ›lebendigen‹ Evangelium zu einer Formel zusammengedrängter und erstarrter sekundärer Auszug aus dem Evangelium, es ist nicht, wie meist behauptet wird, ein Extrakt des Evangeliums oder gar der Schrift, sondern es entläßt vielmehr selbst aus sich das Evangelium, das seinerseits als Verkündigung das Kerygma und damit die in ihm zu Wort gekommene Offenbarung entfaltet.« Daraus wird deutlich, daß der dem Wort urspr. innewohnende aktuale Charakter kaum je zugunsten einer fixierten Formel vernachlässigt werden kann; und zwar um so weniger, als es in dem immer weitergehenden Vorgang des Verstehens und Übersetzens der Botschaft »keine einzige Belegstelle des Kerygmas gibt, und sei sie noch so sorgfältig formuliert, die nicht selbst wiederum ein Beispiel für diesen hermeneutisch-sprachlichen Prozeß wäre« (JMRobinson, aaO, 334).

Die Frage bleibt freilich, ob man angesichts der Vielschichtigkeit aller drei Begriffe eine solche säuberliche Scheidung von → Wort, → Schrift, → Evangelium und Kerygma durchhalten kann. Die Confessio Helvetica wies einmal darauf hin, die *praedicatio* des Wortes sei selbst das Wort Gottes. Sie wollte damit nicht die *Verkündigung* vom *Wort*, hier verstanden als *Schrift*, trennen, sondern unterstreichen, daß das Wort Gottes seine aktuelle Gestalt je in dem in die Zeit hineingesprochenen → Zeugnis erfährt. Zudem bleibt durchaus offen, ob mit dem Kerygma-Begriff nicht doch nur eine Chiffre gegen eine andere (*Wort*) ausgetauscht wird, ohne damit größere Eindeutigkeit zu erzielen. Oder macht es im Sinne der Entmythologisierung wirklich einen Unterschied, ob man vom Wort oder Kerygma in einem hypostasierten, fast magischen Sinne (Selbstwirksamkeit; HEBahr spricht von »einer regelrechten Transsubstanziation des Wortes«, aaO, 135) redet oder von der Gegenwart Christi? Jedenfalls scheint das sog. Kerygma ebenso wie das Wort immer eine Tendenz zur Formulierung gehabt, eine solche zugleich aber je nur als Ausgangsbasis neuer, zeitbezogener Verkündigung benutzt zu haben.

Wenn nach Bultmann (aaO, 170) christl. Verkündigung durch dasjenige qualifiziert ist, was »sich der Mensch nicht selbst sagen (kann)«, und (aaO, 168) darin besteht, daß »mitgeteilt wird . . . das Ereignis der in Jesus Christus geschehenen Offenbarung der Gnade Gottes«, so bedeutet dies doch, daß solche → Offenbarung ebenso eine historische wie eine gegenwärtige Komponente hat, deren Kontinuum in dem Christus Jesus liegt (nicht aber einfach in der grundsätzlichen Offenheit der Zukunft).

FWMarquardt hat wohl mit Recht darauf hingewiesen, daß »neue Möglichkeit . . .nicht im Wort, sondern in der Geschichte Jesu eröffnet (ist)«, daß nur in ihr Gott sein Werk vollbracht hat, und daß diese Geschichte das Gefäß der → Verheißung ist. Beide werden miteinander verkündigt, und allein aus ihrem Kennenlernen kann der gültige Charakter der Verheißung erhellen. Darum besteht die »Kontinuität unseres Redens von Gott . . . im Rückblick auf die redende Geschichte Gottes . . ., in Erinnerung an ihr Vollbracht-Sein, und das eben heißt in Erwartung des Erweises des Geistes und der Kraft, den sie verheißt« (aaO, 628). »Wesentlich für das Wort der Predigt« ist,

»daß ihm ein entscheidendes Sprechen Gottes vorausgeht, Gottes Sprechen in der Geschichte Jesu Christi« (aaO, 624).

Wo immer ein Reden zur Verkündigung wird, hängt dies mit dem Erinnern und neu Durchdenken der Bedeutsamkeit des Leidens und Sterbens Jesu kraft der erweckenden, Verheißung über diese Welt setzenden Tat Gottes zusammen. Es wird also Richtung und Gehalt vom Zeugnis der Schrift empfangen. Aber es wird nicht beim Versuch der Aktualisierung von historisch Vergangenem stehen bleiben, und sei dies noch so anschaulich, sondern es kann den Erweis seiner Kraft nur da erwarten, wo es den darin als handelnd bezeugten Gott als den auch in der heutigen Situation gegenwärtigen neu zu bezeugen und seine Verheißung als gültig zu bekräftigen vermag. Insofern kann im Sinne des NT von Verkündigung wohl nur gesprochen werden, wo das menschliche Reden aus dem Wissen um den Auftrag und die Verheißung Gottes herkommt.

Welche Gestalt solches Zeugnis heute erhält, das ist gleichermaßen von wissenschaftlich verantworteter Durchdringung des Textes wie von der Möglichkeit neuen Sehens der Situation im Lichte der Christus-Wirklichkeit abhängig. Von da aus wäre es Anmaßung, den Begriff Verkündigung so zu hantieren, als sei das Ereignis manipulierbar. Daß die Gegenwart Text der Verkündigung sei, wie es die empirisch-kritische Richtung der Theologie behauptet, reduziert konsequent durchdacht die Geschichte Gottes auf die Gegenwart und unterwirft die Notwendigkeit und Relevanz der Verkündigung obendrein der Willkür der Menschen; berechtigt ist daran freilich der Hinweis, daß heute die Bedeutsamkeit Jesu im Kontext und Gefüge gegenwärtiger Lebensform zu bezeugen ist. Bezeugen schließt aber über die Darlegung hinaus das Leiden und Unverstandenbleiben in der Nachfolge ebenso ein, wie es das exemplarische Beginnen auf dem neuen Wege fordert. Verkündigung kann insofern geschehen durch gesprochenen wie durch gelebten Text (vgl. 2Kor 3,3: »daß ihr in Brief Christi seid«).

III. Was Adressaten und Methode der Verkündigung angeht, so werden wir beachten müssen, daß diese im NT immer weniger auf Bestätigung innerhalb eines schon festen Kreises als vielmehr auf das Hinaustragen der Botschaft zu den anderen gerichtet ist. »Kontext der Annoncierung des Heils sind nicht die Parochien . . ., sondern es ist die Menschheit, das Weltganze. Auf sie hin tendiert das Evangelium. Es ist eine in der Öffentlichkeit stattfindende und die Öffentlichkeit betreffende Proklamation« (HJSchultz, 65). Vielleicht kann von daher nicht nur wegen ihrer monologischen Struktur, sondern auch wegen ihrer sozialen Ghettoisierung die gottesdienstliche Predigt kaum noch als eigentliche oder gar zureichende Form der Verkündigung angesehen werden.

Zweitens ist vom NT her Verkündigung nicht an eine spezifische Kommunikationsform oder -methode gebunden, sondern kann durch alle gebräuchlichen Formen vom Ausrufen über den Dialog und Bericht bis zur Information und Lehre geschehen. Sachlichkeit und Beachtung des Hörers, auch des Ortes und der methodischen Gesetzmäßigkeiten sind ihr um so angemessener, je größer das Vertrauen auf das Wirken und den Auftrag Gottes ist. Insofern ist die heilsgeschichtliche Relevanz einer Entwicklung zu bedenken, in der durch die elektronische Informationstechnik eine globale Gleichzeitigkeit der Erlebnisse und eine noch vor wenigen Jahrzehnten unvorstellbare Reichweite der Information bis in die Wohnräume hinein möglich wird. Müßten wir uns nicht um des Verkündigungsauftrages willen, der uns nötigt, die Botschaft unter die Leute zu bringen, endlich entschließen, die Veränderungen im Kommunikationsprozeß auch qualitativ theol. einzuordnen? Jedenfalls wäre dies dem funktionalen Charakter der Kirche — sie sammelt ja nicht für sich und ist nicht Selbstzweck — angemessener als den vergangenen Formen nachzutrauern oder gar den Glauben mit ihnen schwinden zu sehen. Gewiß, auch die gottesdienstliche Versammlung als Ort der gemeinsamen Sammlung und Anbetung würde darüber neue Gestalt gewinnen, weil sie ja die Herzkammer dessen sein müßte, was aus dem Freiraum der erfahrenen Zusage Gottes heraus der Dienstschar Kirche als Auftrag und Möglichkeit eröffnet ist: Daß sie mit ihrer Verkündigung »neu sehen läßt, was die gängige Ideologie verbirgt«

(HEBahr, aaO, 125). Von dort aus müßten doch Christen befähigt und ermutigt werden, die Gegenwart mit ihren Ereignissen in Licht und Verheißung des Evangeliums zu stellen, und zwar auf den verschiedensten Wegen, besser zu informieren, tiefer auszuloten, Tendenzen erkennbar zu machen und Mut zur Hoffnung zu geben, von deren Grund sie wissen.

L. Coenen

Lit.: JSchniewind, Art. ἀγγελία, ThWb I, 1933, 56ff – GFriedrich, Art. κῆρυξ, ThWb III, 1938, 682ff – HSchlier, Kerygma und Sophia, EvTh 11, 1950/51, 481ff (= Die Zeit der Kirche, 1956, 206ff) – ELerle, Die Predigt im NT, 1956 (1957²) – FWMarquardt, Geschichte und kirchliche Verkündigung, in: Antwort, Festschr. KBarth, 1956, 620ff – WBaird, What is the Kerygma?, JBL 76, 1957, 181ff – RBultmann, Allgemeine Wahrheiten und christliche Verkündigung, ZThK 54, 1957, 244ff (= GuV III, 1965³, 166ff) – KGoldammer, Der Kerygma-Begriff in der ältesten christlichen Literatur, ZNW 48, 1957, 77ff – HOtt, Art. Kerygma, RGG III, 1959³, 1250ff – HRMüller-Schwefe, Die Sprache und das Wort, 1961 – GEbeling, Theologie und Verkündigung, HU H. 1, 1962 (1963²) – JHermann, Kerygma und Kirche, in: Neutestamentliche Aufsätze, Festschr. JSchmid, 1963, 110ff – HFlender, Lehren und Verkündigung in den synoptischen Evangelien, EvTh 25, 1965, 701ff – JRoloff, Apostolat, Verkündigung, Kirche, 1965 – JMRobinson, Kerygma und Geschichte im Neuen Testament, ZThK 62, 1965, 294ff – HJSchultz, Die Säkularität des Rundfunks und die Klerikalität unseres Redens von Gott, ThPr I, 1966, 56ff – AStrobel, Kerygma und Apokalyptik, 1967 – WJetter, Die Predigt als Gespräch mit dem Hörer, PTh 56, 1967, 212ff – HEBahr, Verkündigung als Information, 1968 – KKertelge, Verkündigung und Amt im NT, Bull 10, 1969, 189ff – JRoloff, Das Kerygma und der irdische Jesus, 1970 – GHummel (Hrsg.), Aufgabe der Predigt, Wege der Forschung Bd. 234 (WBG), 1971 – EGrässer, Von der Exegese zur Predigt, WuP 60, 1971, 27ff – GDelling, Wort Gottes und Verkündigung im Neuen Testament, 1971 – WKreck, Zur Frage des Verhältnisses von Wort Gottes und menschlichem Adressaten, EvTh 31, 1971, 155ff – MJosuttis, Verkündigung als kommunikatives und kreatorisches Geschehen, EvTh 32, 1972, 3ff – KNiederwimmer, Das Problem der Unmittelbarkeit in der Verkündigung Jesu, in: Geschichtsmächtigkeit und Geduld, hrsg. v. GFitzer, 1972, 91ff.

Verleugnen

ἀρνέομαι

ἀρνέομαι *[arneomai]* verneinen, bestreiten, verleugnen, sich lossagen · ἀπαρνέομαι *[aparneomai]* verleugnen, sich lossagen

I Die Grundbedeutung von ἀρνέομαι *[arneomai]* (seit Hom.) heißt *verneinen*. Gegenüber einem Anspruch oder einer Forderung konkretisiert sich das Verneinen zum *Verweigern, Abschlagen, Ablehnen* (Hes., Werke 408; Hdt. VI,13; Demosth. 18,282; Gegensatz: διδόναι *[didonai], gewähren, geben*, zB Hdt. III,1,2). In bezug auf einen der Klärung bedürftigen Sachverhalt oder eine Frage bedeutet ἀρνέομαι *[arneomai] in Abrede stellen, bestreiten, leugnen* (Thuk. VI,60; Demosth. 9,54; Gegensatz ὁμολογέω *[homologeō], zugeben, bejahen*, zB Hdt. II,81; → Lüge, Art. ψεύδομαι). In hell. (zB Appian, Bell. Civ. 2,39) und vor allem nt. Lit. (s. u.) begegnet als weitere Bedeutung von ἀρνέομαι *[arneomai] sich lossagen von, verleugnen;* in diesem Sinn wird im NT meist auch das urspr. Intensivum ἀπαρνέομαι *[aparneomai]* gebraucht.

II In LXX hat ἀρνέομαι *[arneomai]* nur Gen 18,15 ein hebr. Äquivalent: *kāchasch, in Abrede stellen, leugnen;* ἀπαρνέομαι *[aparneomai]* kommt nur Jes 31,7 als Übers. von *mā'as, verwerfen*, vor. Das bedeutet jedoch nicht, daß die mit ἀρνέομαι *[arneomai]* bezeichnete Sache im AT nicht vorhanden wäre; vielmehr wird in LXX *kāchasch* meist mit ψεύδομαι *[pseudomai], lügen, mā'as* meist mit ἐξουθενέω *[exoutheneō], verachten, verwerfen* wiedergegeben. An den wenigen ἀρνέομαι *[arneomai]*-Stellen in der spätjüd. Lit. kommen alle drei Bedeutungen vor: *ablehnen* (Weish 12,27; 17,9), *in Abrede stellen* (Weish 16,16) und *sich lossagen* (4Makk 8,7; 10,15). Rabb. Texte sprechen von dem *Ablehnen* (*kāpar*) der Gebote (b Schab 116a) bzw. Gottes (b Sanh 102b; vgl. St.-B. I, 585; II, 518).

III 1) Im NT ist ἀρνέομαι *[arneomai]* (32mal) hauptsächlich in den Evgg. und der Apg belegt, gelegentlich auch in den Past., 1/2Petr sowie in der Offb; ἀπαρνέομαι *[aparneomai]* (12mal) nur bei den Synopt. Neben den auch im NT vorhandenen Bedeutungen *ablehnen* (zB Hebr 11,24) und *verneinen* (zB Joh 1,20) hat das Verb seine spezifische Bedeutung *verleugnen* durch die Beziehung zu der Person Jesu Christi erhalten.

2) Gegenüber Jesus gibt es ein ἀρνεῖσθαι *[arneisthai]* im Sinn des *Verwerfens*, das aus Unkenntnis geschieht (Apg 3,13.17). Meist aber bedeutet ἀρνέομαι *[arneomai]* einen Rückfall aus einem vorangehenden Verhältnis in Treulosigkeit. So ist die Verleugnung des

Petrus zu verstehen (Mk 14,30.68.70). Daher ist der Gegensatz zu verleugnen »festhalten« (Offb 2,13) bzw. »treu bleiben« (2,10). ἀρνέομαι *(arneomai)* kann – absolut gebraucht – die Preisgabe der Gemeinschaft mit dem Herrn bedeuten (2Tim 2,12). An die Stelle der Person Jesu (2Petr 2,1; 1Joh 2,22f; Jud 4) kann auch sein Name (Offb 3,8) oder der Glaube an ihn (Offb 2,13) treten.

a) Die Verleugnung Jesu ist nicht nur eine Sache des Mundes, sondern ein Versagen in der Nachfolge. Die genannten Offb-Stellen zeigen, daß bes. die Situation des Leidens die Gefahr der Verleugnung enthält (vgl. auch das Mitsterben und Dulden im Gegensatz zum Verleugnen 2Tim 2,11f). Das Motiv des Verleugnens ist gewöhnlich Menschenfurcht, die Sorge, vor dem Urteil der Menschen mit dem Bekenntnis zu dem Gekreuzigten Spott und Verfolgung zu erleiden.

b) Der Inhalt des Verleugnens besteht nach 1Joh 2,22 darin, daß bestritten wird, der irdische Jesus sei der Messias. Bekämpft wird die gnostische Irrlehre, die den Fleischgewordenen von dem wahren geistigen Erlöser unterscheiden will. Das aber heißt, Jesus von Gott trennen (V. 23) und sich in den Gegensatz zu ihm und damit zu Gott stellen.

3) Das Christus-Verleugnen besteht auch darin, den Anspruch des Nächsten nicht anzuerkennen und nicht zu erfüllen (1Tim 5,8; 2Tim 3,5; Jud 4). Solchem Verleugnen Gottes auf seiten des Menschen kann nur ein Verleugnen des Menschen auf seiten Gottes entsprechen (Lk 12,9; 2Tim 2,12); denn mit der Verleugnung ist das rettende Angebot Gottes ausgeschlagen und auf die erschienene Gnade bewußt verzichtet. Dem widerspricht nur scheinbar 2Tim 2,13. Im Unterschied zu V. 12 heißt es hier: »Er wird sich selbst nicht verleugnen«, dh er bleibt seinem Wesen treu, er hält seinen Auftrag und Anspruch fest, und er behaftet den Menschen bei seinem Verhalten.

4) Die Nachfolge dessen, der sich selbst entäußerte (Phil 2,7), ist ein »sich selbst verleugnen« und »das Kreuz auf sich nehmen« (Mk 8,34 par). Von des Petrus Verleugnung her verstanden (»ich kenne den Menschen nicht«) heißt das: Nein sagen zum eigenen Ich, sich selbst preisgeben. Es kann dabei an die Notwendigkeit, u. U. den Märtyrertod auf sich zu nehmen, gedacht sein, doch ist der Zusammenhang mit dem paulinischen »mit Christus gestorben sein« (Röm 6,4f) und sich selbst nicht mehr kennen (Gal 2,20) nicht zu übersehen. So ist das »sich selbst verleugnen« keine gesetzliche Forderung, sondern die Eröffnung eines Lebens »in Christus«. *H.-G. Link / E. Tiedtke*

Lit.: HSchlier, Art. ἀρνέομαι, ThWb I, 1933, 468ff – GKlein, Die Verleugnung des Petrus – eine traditionsgeschichtliche Untersuchung, ZThK 58, 1961, 285ff (= Rekonstruktion und Interpretation, BEvTh 50, 1969, 49ff) – ELinnemann, Die Verleugnung des Petrus, ZThK 63, 1966, 1ff (= Studien zur Passionsgeschichte, FRLANT 102, 1970, 70ff).

Vernunft

Seit Kant versteht man unter *Vernunft* (lat. *ratio*) das zusammenfassende Erkenntnisvermögen des Menschen, das die Einzelerkenntnisse des Denkens, Wissens und Verstehens zu einer Einheit verbindet. Sie hat zu ihrer Voraussetzung etwas positiv Gegebenes, Gegenstände oder Sachverhalte, die sie »vernimmt«. Der griech. νοῦς *(nous)*-Begriff kann alle Instrumente des sinnlichen und geistigen Wahrnehmens umfassen und bezeichnet je nachdem den *Sinn, Verstand, Gedanken* oder die *Vernunft*. Im Unterschied dazu gehören διάνοια *(dianoia)* und σύνεσις *(synesis)* mehr in den engeren intellektuellen Bereich des diskursiven Verstehens. σύνεσις *(synesis)* enthält darüber hinaus die existenzielle Komponente der lebensmäßig gereiften Einsicht. Das hier nicht gesondert behandelte Verbum ἐπίσταμαι *(epistamai)*, *verstehen, wissen*, bringt das Ergebnis eines Erkenntnisvorganges zum Ausdruck, das *Wissen*, die *Kenntnis* (im NT nur in der Apg häufiger gebraucht). Das Verhältnis von Glaube und Vernunft ist im NT vor allem von Paulus bedacht und erörtert worden. → Erkenntnis; → Wahrheit; → Weisheit.

νοῦς

νοῦς *[nous]* Sinn, Verstand, Vernunft · νοέω *[noe̯ō]* verstehen, wahrnehmen · νόημα *[no̯æma]* Gedanke, Plan · νοητός *[noætos]* denkbar · ἀνόητος *[anǫætos]* unverständig, töricht · ἄνοια *[ąnoia]* Unvernunft · διανόημα *[dianǫæma]* Meinung, Entschließung · διάνοια *[diąnoia]* Nachdenken, Denkkraft · δυσνόητος *[dysnǫætos]* schwer zu verstehen · ἔννοια *[ęnnoia]* Gedanke, Erkenntnis, Vorstellung · κατανοέω *[katanoe̯ō]* bemerken, erkennen

I 1a) Das griech. Wort νοῦς *[nous]*, belegt seit Linear B, geht etymologisch wahrscheinlich auf eine Wurzel *snu* zurück (vgl. dt. *schnau-fen, schnu-ppern*). Es bezeichnet urspr. den auf einen Gegenstand gerichteten inneren *Sinn*, dann *Gesinnung, Verstand, Einsicht, Vernunft* und *Geist*. Der Verstand gehört als Denkvermögen reben Gefühl und Willen zu den inneren Kräften des Menschen (zB Parm. Frg. 16,2). Plut. (Lib. Educ. 8 [II 5e]) setzt λόγος *[logos]*, → *Wort*, und νοῦς *[nous]* zueinander in bestimmte Beziehung: Der Verstand regiert das Wort, das Wort dient dem Verstand. νοῦς *[nous]* ist aber auch die sittliche Haltung und *Gesinnung*, die durch den nachdenkenden Verstand bestimmt wird (zB Hdt. VII, 150; Soph. Oed. Tyr. 600). Es bedeutet ferner *Entschluß* und *Absicht* (zB Hom. Il. 9,104f; Hdt. I,27).

b) Der Begriff wird in der griech. Philosophie und Religion weiter theoretisch ausgebildet. Er bedeutet dann als *Vernunft* und *Geist* das Organ des Denkens, das Welt und Dasein erfaßt. Frühe griech. Philosophie beschreibt die Bedeutung des Verstandes: Er erkennt, ordnet und beherrscht alles (zB Anaxagoras Frg. 12).

Bei Plato bezeichnet νοῦς *[nous]* nicht den gesamten geistigen Bereich, sondern innerhalb der Dreiteilung der → Seele den obersten Bereich: νοῦς *[nous]* heißt dann das λογιστικόν *[logistikǫn]*, das führende *Prinzip* des reinen Denkens (Phaedr. 247c). Die wahre und göttliche Vernunft herrscht im Menschen wie im Weltall, im Mikro- wie im Makro-Kosmos (Tim. 30a b 46cff). Die Vernunft erfaßt die Wahrheit (Resp. VI,490b). Vernunft und Wahrheit, vom Philomathaes mit dem On, dem Sein, gezeugt, führen zur Erkenntnis. In der Vernunft des Menschen ruht sein Gottesbewußtsein.

Aristoteles stellt den Verstand über die Kräfte der Seele. Er unterscheidet einen νοῦς θεωρητικός *[nous theōrætikǫs]* und πρακτικός *[praktikǫs]*, eine *theoretische* und *praktische Vernunft* (An. III 9p 432b 27ff; III 10p 433a 14ff; Eth. Nic. VI 2p 1139a 17ff). Diese Vernunft ist unsterblich und göttlich. Der νοῦς *[nous]* ist zugleich der wesentlichste Teil des menschlichen Geisteslebens und der Inbegriff des Göttlichen (Eth. Nic. X, 7p 1177a 15f).

Diese Verbindung von νοῦς *[nous]* und Gottheit ist auch für die Stoa charakteristisch. Nach Epiktet ist Gottes Wesen Vernunft (Diss. II,8,1f).

Im Corpus Hermeticum wird der νοῦς *[nous]* in strengster Abstraktion als göttliches Urprinzip gedacht (zB I,6; 12; V,11). Auch der Mensch hat teil an diesem νοῦς *[nous]*, wenn auch nicht in seiner feurigen Urgestalt. Dieser νοῦς *[nous]* ist das Auge der Vernunft, durch das allein der Mensch Gott erfassen kann (V,10a). Der νοῦς *[nous]* geht in die Seele ein und führt sie zur Erkenntnis (X,21), – alles in allem eine typisch gnostische, synkretistische Heilslehre, für die der griech. Begriff des νοῦς *[nous]* in Anspruch genommen wird.

2a) Zu νοῦς *[nous]*, *Verstand*, gehört eine ganze Wortgruppe, die aus derselben sprachlichen Wurzel entwickelt ist, so das Substantiv διάνοια *[diąnoia]*, seit Hdt., das *Durch-* und *Nachdenken*. Aristot. (Metaph. V,1 p 1025b, 25) teilt sie begrifflich auf in eine πρακτική *[praktikæ]*, ποιητική *[poiætikæ]* und θεωρητική *[theōrætikæ]*, eine *praktische, schöpferische* und *betrachtende Denktätigkeit*. Sie ist die besondere philosophische *Denkkraft*, der theoretische Verstand im Unterschied zu den sinnlichen Wahrnehmungen bzw. Empfindungen (Democr. Frg. 11). Ferner bezeichnet διάνοια *[diąnoia]* die *Denkart*, die *Gesinnung*, das *Gesonnensein* (zB Plato Leg. X,888a) sowie den *Vorsatz*, die *Absicht* (Hdt. I,90,3; VIII,97,3). Ähnlich wie νοῦς *[nous]* kann auch διάνοια *[diąnoia]* *Sinn* und *Bedeutung* eines Wortes meinen (zB Plato Critias 113a).

b) ἔννοια *[ęnnoia]*, seit Eurip., bezeichnet zunächst den Akt des *Nachdenkens* (Pseud.-Plato Def. 414a), dann das Ergebnis: *Gedanke, Erkenntnis, Einsicht, Gesinnung*, auch die Gesinnung der Götter (zB Xenoph. Cyrop. I,1,1). Philosophisch bedeutet ἔννοια *[ęnnoia]* *Vorstellung, Begriff* (zB Begriff der Zeit: Plato Tim. 47a; oder Vorstellung des Schönen: Aristot. Eth. Nic. X,10 p 1179b 15). ἔννοια *[ęnnoia]* ist das begriffliche Denken, ohne das die Dinge nicht aufgenommen werden können (Diog. Laert. VII,42). Nach stoischer Lehre entstammen diese Begriffe der Erfahrung und werden vom Verstand der Natur der Dinge nachgebildet (zB Epikt. Diss. II,17,7).

c) νόημα *[no̯æma]*, seit Hom., ist das *Gedachte*, der *Gedanke*. Es kann ähnlich wie ἔννοια *[ęnnoia]* der *Begriff* sein (Aristot. An. III 6 p430a,27f). Es kann aber auch *Plan* bedeuten (Plato, Polit. 260d).

d) Nicht viel anders steht es mit διανόημα *[dianǫæma]*, seit Xenoph., *Gedanke, Meinung, Entschließung* und *Plan* (zB Plato, Symp. 210d). So kann es dem → Werk (ἔργον *[ęrgon]*) gegenübergestellt werden (Isocr. 3,9). Es kann aber auch den schlechten *Hintergedanken* bedeuten (PLond V 1724,13.15). Auch für *Einbildungen* und die wirren Gedanken der Fieberkranken begegnet dieser Begriff (Hippocr. Epid. 1,23).

e) Entsprechend bedeutet ἄνοια *[anoia]*, seit Theognis, *Unvernunft, Unverstand.* Plato (Tim. 86b) unterscheidet zwei Arten des Unverstandes: aus Wahn und aus Unbelehrtheit.

3) Diesen Subst.en entspricht eine Reihe von Verben, die den Denkvorgang und das Denken selbst zum Ausdruck bringen:

a) νοέω *[noeō]*, seit Hom., bedeutet urspr. das verstehende *Wahrnehmen*, das sinnliche und geistige Eindrücke umfaßt (Hom. Il. 11,599). In der Philosophie des Parmenides werden Denken und Sein geradezu gleichgesetzt (Parm. Frg. 3). Ein für griech. Denken bezeichnender Satz lautet: ὅμοιον ὁμοίῳ νοεῖται *[homoion homoiō noeitai]*, *Ähnliches wird durch Ähnliches erkannt.* Die Gottheit erkennt sich selbst. Bei Manilius (Astronomia II 115) wird derselbe Gedanke so ausgedrückt: »*quis caelum possit nisi caeli munere nosse et reperire deum nisi qui pars ipse deorum est*« (*wer könnte den Himmel erkennen außer durch die Gabe des Himmels, und wer könnte einen Gott finden, außer wer selbst ein Teil des Gottes ist*).

b) Eine Form der Intensivierung von νοέω *[noeō]* ist κατανοέω *[katanoeō]*, seit Hdt., seinen *Sinn* und *Interesse* auf etwas *richten*, es *wahrnehmen* und *bemerken* (zB Xenoph. Cyrop. II,2,28). So kann κατανοεῖν *[katanoein]* *beobachten, prüfen, einsehen, verstehen* bedeuten, dies geradezu als Synonym zu συνίημι *[synhiæmi]*), *verstehen.*

4a) Zu νοέω *[noeō]* ist das Verbaladj. νοητός *[noætos]* seit Parmenides bekannt und bedeutet *denkbar;* das Gegenteil besagt ἀνόητος *[anoætos]*, seit Vorsokr., *unverständlich, unvorstellbar.* Plato (Parm. 132c) spricht von νοήματα . . . ἀνόητα *[noæmata . . . anoæta]*, *unverständigen, undenkbaren Gedanken.* ἀνόητος *[anoætos]* heißt auch *unverständig, töricht*, wo es am Verstand und Urteil mangelt (Plato, Gorg. 464d). ἀνόητοι *[anoætoi]* steht im Gegensatz zu φρονοῦντες *[phronountes]: unverständig-verständig* (Anaxippus Frg. 4). Die ἀνόητοι *[anoætoi]* stehen den κακοί *[kakoi]* und πονηροί *[ponæroi]*, den *Schlechten*, nahe.

b) δυσνόητος *[dysnoætos]* bedeutet soviel wie *schwer zu verstehen* (zB Aristot. Plant. I, 1 p 816a 3). So bezeichnet Lucian (Alex. 54) die Orakelsprüche. Daneben tritt δυσεξήγητος *[dysexægætos]*, *schwer zu deuten* (Diog. Laert. IX,13).

II 1) Im Vergleich zu der zentralen Rolle, die der νοῦς *[nous]* im Griechentum spielt, überrascht der sparsame Gebrauch, den die LXX von der Wortgruppe macht. Relativ am häufigsten kommt διάνοια *[dianoia]* mit ca. 75 Belegen vor, νοῦς *[nous]* und νοέω *[noeō]* sind dagegen nur je ca. 35mal belegt, die übrigen Derivate noch seltener. Dieses spärliche Vorkommen der Wortgruppe in LXX hängt damit zusammen, daß das Hebr. kein dem griech. νοῦς *[nous]* entsprechendes Äquivalent besitzt. *lēb* bzw. *lēbāb*, das LXX 6mal mit νοῦς *[nous]* und 38mal mit διάνοια *[dianoia]* wiedergibt, wird sonst fast immer mit καρδία *[kardia]*, → *Herz*, übersetzt. Immerhin zeigt diese noetische Übersetzungsvariante, daß nach at. Verständnis das Herz auch der Sitz der intellektuellen Vorgänge ist. Jedoch kennt die at. Anthropologie keine Dreiteilung der Seelenvermögen wie das Griechentum; daher wird der menschliche Verstand auch nicht so einseitig und isoliert in den Vordergrund gerückt, wie das mindestens teilweise im griech. Bereich der Fall ist. Der Verstand gehört im AT mit dem Willen zusammen und zielt nicht so sehr auf theoretische Schau als vielmehr auf rechtes Handeln. Die Sphäre des Intellektuellen ist also stärker in der leibseelischen Gesamtperson verankert als im Griechentum (vgl. Eichrodt, II/III,93ff). Deutlicher als beim Subst. νοῦς *[nous]* tritt beim Verb νοέω *[noeō]* das intellektuelle Moment in den Vordergrund, das auf das hebr. *bîn, verstehen, einsehen*, zurückgeht. Einsehen und Verstehen bedeutet auch im AT das Beurteilen und Eindringen in Sachzusammenhänge. Nur wird diese Einsicht (noch) nicht als autonome menschliche kritische Leistung verstanden, sondern als Jahwes Geschenk. »Der wichtigste Satz der at. Erkenntnistheorie ist der, daß alle wahre Erkenntnis von Gott kommt« (Koehler, 134).

Insgesamt begegnet die Wortgruppe selten in frühen Schriften des AT, häufiger ist sie in der Weisheitslit. belegt, ihren eigenen Ort aber hat sie erst in den griech. abgefaßten Schriften der LXX (bes. Makk). Dieser Befund weist darauf hin, daß das spezifisch griech. νοῦς *[nous]*-Verständnis erst in nachkanonischer, apokrypher Zeit Eingang in die at. Tradition gefunden hat; ein Vorgang, der bei Philo einen gewissen Höhepunkt erreicht hat.

2a) Daß νοῦς *[nous]* in der LXX 6mal (von 31 Belegen) für *lēb* und *lēbāb, Herz, Inneres*, eintritt, bedeutet eine gewisse Hellenisierung der Texte (Ex 7,23; Jes 10,7b u. ö.), zeigt aber, daß νοῦς *[nous]* stärker in voluntaristischem Sinn verstanden wird. In diese Richtung weist: *etwas im Sinn haben* (2Makk 15,8), *den Sinn auf etwas richten* (1Esr 9,41), ferner Verbindungen wie: ein *verständiger Sinn* (4Makk 1,35; 2,16), ein *reiner Sinn* (TestBenj 8,3), ein *guter Sinn* (Weish 4,12), auch bei Jos: ein *gesunder Sinn* (Ant. 8,23). Zugleich aber enthält die Übers. von *lēb* mit νοῦς *[nous]* auch die Komponente des nachdenklichen, manchmal fast »philosophischen« Erwägens mit dem Ziel praktischer Entscheidung (zB Jes 10,7; 41,22). Eigenartig ist die Übers. von *rûªch, Geist*, durch νοῦς *[nous]* (Jes 40,13, ähnlich Jdt 8,14). Daß νοῦς *[nous]* sogar für *'ōzæn, Ohr*, eintritt, kann auf einem Schreibfehler beruhen: νοῦς *[nous]* statt οὖς *[ous]*, *Ohr* (Hi 33,16; 12,11).

b) Auch διάνοια *[dianoia]* (ca. 75 Belege) wird zur Übers. von *Herz* in der LXX gebraucht. Es hat den Sinn von *bei sich selbst, im Innern, im Verstand*, und wird so zum Ausdruck für Gefühlsregungen und Willensakte (Jes 35,4; Ex 35,22). Es kann aber auch das Ganze des geistigen

Wesens wiedergeben (Gen 8,21). Es tritt gelegentlich für das hebr. *machschabōth, Anschläge, Pläne* (Dan 11,25) ein, aber auch für *bināh, Einsicht* (Dan 9,22).

In den apokryphen Schriften ist διάνοια *[dianoia] Geist, Sinn, Bewußtsein, Gesinntsein,* bes. im moralischen Sinn. Gott ist der Führer der διάνοια *[dianoia]* (Arist. 238). Der gute, sittliche, reine Sinn kann verblendet werden (TestBenj 8,2; TestJud 11,1). Ähnlich wie vom νοῦς *[nous]* kann Philo von der διάνοια *[dianoia]* schreiben, daß sie das Göttliche im Menschen ist (Det. Pot. Ins. 29), Organ der Gotteserkenntnis (Virt. 57), das, was den Menschen unsterblich macht (Op. Mund. 135).

c) ἔννοια *[ennoia]* (13mal) tritt für verschiedene hebr. Äquivalente, bes. in den Sprüchen, ein, die alle *Verstand, Klugheit, Erkenntnis* bedeuten und behält so seine Bedeutung als *Überlegung, Einsicht, Erkenntnis, Klugheit,* nicht aber die theoretische Bedeutung *Begriff.* Diese Bedeutung hat es erst bei Philo (Leg. All. III,234). TestNaph 2,5 bedeutet es *Gedanke,* auch bei Philo als ἔννοια *[ennoia]* Gottes (Det. Pot. Ins. 86).

d) νόημα *[noema]* (3mal) erscheint in der LXX in der Bedeutung *böser Plan, Anschlag,* nicht wie im Griech. als *Begriff* (Bar 2,8; 3Makk 5,30).

διανόημα *[dianoema]* bezeichnet dagegen in LXX meist die *klugen Gedanken,* die *Einsicht* (Jes 55,9; Sir 25,5; 32[35],18).

e) ἄνοια *[anoia]* (13mal) meint *Unverstand, Torheit* bes. im moralischen Sinn, Spr 14,8; 22,15 (für *'iwwælæt*); ferner 2Makk 4,6.40; 14,5; 15,33, wo es immer *Ruchlosigkeit* bedeutet, so auch bei Jos. (Ant. 8,318) neben Schlechtigkeit.

3a) νοέω *[noeō]* (35mal) gibt – im Wechsel mit συνίημι *[synhiemi]* und γινώσκω *[ginōskō]* – die verschiedenen Formen des hebr. *bîn, bemerken, merken, verstehen,* (zB Spr 20,24; Jer 2,10) oder des hebr. *sākal, verstehen, einsehen* (Spr 1,3; Jer 10,21 u. ö.) wieder.

Typisch at. wird als das Organ des Erkennens das Herz genannt (Spr 16,23; Jes 6,10). Damit liegt dieses Erkennen auf dem Gebiet sittlicher Entscheidungen. Frei und doch sinngemäß übers. LXX Jes 47,7 (»du hattest nicht zu Herzen genommen«) mit »du hast dies nicht erkannt in deinem Herzen«. Philo Leg. All. II 70; Abr. 44 ist νοεῖν *[noein] Denken,* nicht mehr sinnliche Wahrnehmung.

b) κατανοέω *[katanoeō]* (30mal) wird in LXX im Sinne von *bemerken, erkennen* gebraucht für *rā'āh, sehen* (Jes 5,12; Ex 19,21); für *hibbith, sehen* (Ps 39,9, synonym mit βλέπω *[blepō], sehen,* Dan 7,21, so auch bei Philo Vit. Mos. I,158). LXX übers. *tsāphāh, spähen, lauern,* mit κατανοέω *[katanoeō]* (zB Ps 37[36],32); ebenso gebraucht Jos. (Ant. 5,5) das Verb. Im Sinn einer meditativen Betrachtung verwendet es Philo mit Bezug auf die Schönheit einer Idee (Ebr. 137).

c) ἀνόητος *[anoetos]* (9mal) tritt in LXX für das hebr. *'æwīl* ein (Spr 17,28). So steht es neben μωρός *[mōros]* (Sir 21,19; 42,8). In religiös-sittlicher Bedeutung: *unvernünftig, töricht.*

4a) Bei Philo finden sich alle Elemente des griech. Begriffsverständnisses von νοῦς *[nous].* Aber stärker als im griech. Raum wird das Geheimnisvolle des Denkens und Erkennens betont. Gott ist die Vernunft aller Dinge, die vollkommene Weltvernunft. Weil die Vernunft von Gott eingegeben ist, führt sie zur Gotteserkenntnis (Deus Imm. 143; Spec. Leg. I,18; Migr. Abr. 192). Während das Griechentum die Vernunft definiert und ihre Ortsbestimmung im menschlichen Vermögen sucht, von wo aus dann die vernünftige Weltbetrachtung ins Blickfeld kommt, ist es Philo mehr um die Bedeutung der Vernunft für die Gotteserkenntnis zu tun. Für ihn steht über aller vernünftigen Gotteserkenntnis die ekstatische, die durch Gottes Geist vermittelt ist. Solange die Ekstase währt, tritt die Vernunft zurück (Rer. Div. Her. 265; Leg. All. II,31).

b) Es läßt sich feststellen, daß die Wortgruppe im Judentum mit Vorliebe nach der sittlichen Seite hin verwendet wird. Deutlicher als im Griechentum ist ein religiöser Einschlag zu erkennen. Auch wirkt sich die griech. Anthropologie auf die Übers. und Begriffsveränderung aus. νοῦς *[nous]* bedeutet allg. *Sinn, sittliche Wesensart* (zB TestBenj 8,3; TestJud 14,2f).

c) Für die Qumrangemeinde gehören Verstand und Einsicht ganz auf die Seite Gottes und seiner Kinder des Lichtes. Der dualistische Traktat 1QS III,13–IV,26 rühmt die Geheimnisse der Einsicht und Weisheit Gottes, die dem Bestehen des Frevels zur festgesetzten Zeit ein Ende bereiten werden (1QS IV,18). Wer sich der Gemeinde anschließen will, soll zuvor auf seine Einsicht hin geprüft werden (CD XIII,11). Die Loblieder preisen Gott, der den Seinen Einsicht zur Erkenntnis seiner Wunder und Taten verliehen hat (1QH XI,28; XII,13; XIII,13). In der Sektenschrift lautet die (gnostische?) Abwandlung des aaronitischen Segens: ». . . er erleuchte dein Herz mit Einsicht des Lebens und sei dir gnädig mit ewigem Wissen« (1QS II,3).

III 1) Überblickt man zunächst und vordergründig die Häufigkeit der Wortgruppe νοῦς *[nous]* im NT, so bestätigt sich der in der LXX erhobene Befund: die Wortgruppe spielt auch im NT als ganzem keine zentrale Rolle. νοῦς *[nous]* ist lediglich 24mal belegt, νοέω *[noeō]* und κατανοέω *[katanoeō]* kommen je 14mal vor, die übrigen Begriffsbildungen sind noch seltener anzutreffen. Dennoch vermittelt dieser statistische Überblick einen falschen

Eindruck. Zwar spielt das νοῦς *[nous]*-Thema in den Evgg. (mit einer gewissen Ausnahme von Lk, der κατανοέω *[katanoeō]* 8mal gebraucht) und den nachpaulinischen Briefen nur eine periphere Rolle; um so häufiger findet sich stattdessen jene griech.-hell. Begrifflichkeit bei Paulus (allein 21 der 24 νοῦς *[nous]*-Belege gehören dem sog. Corpus paulinum an). Paulus ist es gewesen, der nicht nur kirchengeschichtlich das junge Christentum mit der hell. Umwelt vermittelt hat, sondern vor allem theol. in seinen korinthischen Auseinandersetzungen das Verhältnis von Glauben und Erkennen grundlegend durchdacht hat. So sehr er einerseits Kategorien und Fragestellungen aus dem Hellenismus aufgriff, so wenig hat er andererseits die griech. Lösungsversuche übernommen, sondern der Vernunft in der Begrenzung und Befreiung durch den christl. Glauben ihren unverlierbaren Ort zugewiesen.

Aufs Ganze gesehen erfährt die Wortgruppe im NT eine eigene Prägung. Der Gegensatz von Verstehen und Mangel an Verstehen wird schärfer. Die ganze Wortgruppe wird stärker in voluntaristischem Sinn profiliert, und das Verstehen ist wesentlich ein Verstehen Gottes und seines Heilswillens, ein Verstehen des Wortes in der Schrift und in der Predigt. Das Verstehen selbst wird zu einer Gesinnung, einem Gesinntsein und damit zu einer Glaubenshaltung.

2a) Das Subst. νοῦς *[nous]*, das bei Paulus und in der nachpaulinischen Brieflit., in Eph, Kol und Past., erscheint, hat die Bedeutung von *Verstand, Urteilsvermögen, Verständigkeit* (zB 2Thess 2,2). Aber dieser Verstand ist der religiöse Verstand, das religiöse Urteilsvermögen, neben das Gewissen gestellt (Tit 1,15). Denn νοῦς *[nous]* steht parallel zum → Glauben, was in den Past. soviel wie »Religion« bedeutet: Die Irrlehrer sind verdorben hinsichtlich ihres religiösen Urteilsvermögens und unbewährt in den Dingen der christl. Religion (2Tim 3,8; auch 1Tim 6,5).

Röm 7,23 schreibt Paulus: »Ich sehe ein anderes Gesetz in meinen Gliedern widerstreiten dem Gesetz meines νοῦς *[nous]*«. V. 25 heißt es dann: »So diene ich durch den νοῦς *[nous]* (dh als νοῦς *[nous]*) dem Gesetz Gottes, durch das Fleisch (dh als Fleisch) dem Gesetz der Sünde«. Dieser νοῦς *[nous]* ist dasselbe wie der ἔσω ἄνθρωπος *[esō anthrōpos]*, der *inwendige Mensch*, oder das ἐγώ *[egō]*, das eigentliche *Ich*, das zwischen Gut und Schlecht unterscheiden kann. Das Ich stimmt dem Gesetz zu, daß es gut ist, das Ich will das Gesetz erfüllen, aber diesem vom νοῦς *[nous]* anerkannten Gesetz, dem Gesetz eines religiösen Verstandes, widerstreitet das andere Gesetz der Sünde. νοῦς *[nous]* ist hier die religiöse Erkenntnis und Einsicht, die Gottes Gesetz ehrt und anerkennt.

Der Verstand, und zwar das religiöse Urteilsvermögen, ist auch Eph 4,18 mit διάνοια *[dianoia]* gemeint, wo von der Verfinsterung des Denkens die Rede ist, übrigens parallel zur Nichtigkeit des νοῦς *[nous]*. Ebenso wird positiv von der Gabe des Verstandes, dem religiösen Erkenntnisvermögen gesprochen, durch dessen Gabe aus der Hand Christi die Christen instandgesetzt werden, den Wahren, nämlich Gott, zu erkennen (1Joh 5,20).

b) διάνοια *[dianoia]* rückt ganz in die Nähe von νοῦς *[nous]* und bedeutet *Denkkraft, Befähigung zur Erkenntnis, Verstand*, als Organ des νοεῖν *[noein]*, dann *Sinn* und vor allem *Gesinnung*. Der nt. Sprachgebrauch steht dem der griech. Philosophie fern, dagegen dem der LXX nahe. Dies zeigen Zitate, in denen διάνοια *[dianoia]* im Parallelismus membrorum neben καρδία *[kardia]*, *Herz*, steht (Hebr 8,10; 10,16; aus LXX Jer 38,33). Die gleiche Kombination steht hinter Lk 1,51: ὑπερήφανοι διανοίας καρδίας *[hyperæphanoi dianoias kardias]*, *überheblich in der Gesinnung, der Sinnesart des Herzens*. Als Verstand und Sinn wird διάνοια *[dianoia]* zu den inneren, den Gemütskräften des Menschen gerechnet (Mk 12,30 par). Andererseits wird διάνοια *[dianoia]* durch den Kontext zur Kraft der Gesinnung, des Willens, und bekommt deutlich ein religiöses Vorzeichen. Es ist das geistliche Bewußtsein, die Gesinnung, die Glaubenshaltung. Diese Gesinnung kann lauter sein (2Petr 3,1). Sie kann auch feindlich sein (Kol 1,21). Man kann sie — im Bilde gesprochen — gürten wie die Lenden, kann also in der Gesinnung aktiv werden.

c) Auch ἔννοια *[ennoia]* wird im NT weder im gnostischen noch im philosophischen Sinn, zB in der Bedeutung *Begriff* gebraucht. In der Bedeutung *Gedanke* steht es neben

ἐνθύμησις *[enthymæsis]*, *Erwägung* — wiederum biblisch mit dem Gen. τῆς καρδίας *[tæs kardias]*, *des Herzens* (Hebr 4,12). Die Christen werden aufgefordert, sich mit derselben *Gesinnung* auszurüsten, von der erfüllt Christus gelitten hat (1Petr 4,1).

d) Nur bei Paulus (5mal in 2Kor, 1mal in Phil) begegnet νόημα *[nọæma]*. Auch hier hat es seinen religiösen Sinn: das Verstehen göttlichen Heilswillens, das damit befaßte Denken. Dieser Sinn kann verdorben werden, so daß er nicht mehr einfältig auf Christus gerichtet ist (2Kor 11,3). Er kann verstockt, für Gottes Wort und das Verstehen der Schrift unzugänglich gemacht werden (2Kor 3,14). Er kann blind gemacht werden, so daß er die vom Evangelium von der Herrlichkeit des Christus ausgehende Erleuchtung nicht mehr wahrnimmt und zum Unglauben führt (2Kor 4,4). Der Apostel will ihn in der Vollmacht seines Amtes und Auftrages gefangennehmen, so daß er sich — nicht dem Apostel, sondern — Christus gehorsam unterwirft (2Kor 10,5). νόημα *[nọæma]* ist also das allg. *Urteilsvermögen*, da je nach den Einflüssen, denen es ausgesetzt ist, richtige und falsche Entscheidungen treffen und Urteile fällen kann.

e) Nur Lk 11,17 kommt διανόημα *[dianọæma]* vor, wo das feindliche *Denken* (bei Mt 12,25 Pharisäer) gemeint ist. Matthäus hat an der entsprechenden Stelle ἐνθυμήσεις *[enthymæseis]*, *Gedanken, Erwägungen*.

f) ἄνοια *[ạnoia]* ist der *Unverstand*, das *Nichterkennen*, die Abwesenheit von νοῦς *[nous]* und διάνοια *[dianoia]*. Die Unverständigen haben kein Verständnis für Jesu Handeln an einem Kranken am Sabbath (Lk 6,11). Sie sind ohne Verständnis für das Heilshandeln Gottes in Christus. Die Unverständigkeit der Irrlehrer wird an den Tag kommen (2Tim 3,9).

3a) νοέω *[noẹō]* bedeutet *Erkennen, Bedenken*, und zwar in religiösem Sinn, mit der besonderen Richtung auf Gott, sein Tun und seinen Willen. Die Verbindung von νοέω *[noẹō]* und καρδία *[kardia]* (*Herz*) im Zitat von Jes 6,9.10 zeigt, wie νοεῖν *[noẹin]* als eine Bewegung des Herzens, ein geistliches Erkennen verstanden wird (Joh 12,40). Das Unsichtbare wird wahrgenommen, aber nicht in einer mystischen Schau, sondern indem das Sichtbare des Unsichtbaren durchdacht wird, in einer Art Rückschluß von der Schöpfung auf den Schöpfer (Röm 1,20: τὰ ἀόρατα . . . νοούμενα καθορᾶται *[ta ahọrata . . . nọọumena kathọrạtai]*, *das Unsichtbare wird als Erkanntes angeschaut*). So kommt es zu einem Erkennen Gottes (ähnlich Weish 13,4). Aber das Erkennen ist letztlich an den Glauben gewiesen. Daß die Äonen durch Gottes Wort geschaffen sind, kann nur der Glaube erkennen (Hebr 11,3). Die eingefügte Bemerkung (Mt 24,15), die den Leser der synopt. Apokalypse auffordert, den Text recht zu verstehen, gebraucht νοεῖν *[noẹin]* im Sinn des Verstehens des göttlichen Heilsplans. Die Gemeinde hat das geistliche Verständnis (σύνεσις *[sụnesis]*) von dem göttlichen, geheimen Ratschluß, das der Apostel in seinen Schriften bekundet (Eph 3,4).

b) In gleicher Richtung liegt auch der Gebrauch von κατανοέω *[katanoẹō]*, das *sehendes Wahrnehmen, In-Augenschein-Nehmen* bedeutet (Lk 6,41 par). Der Splitter im Auge des Bruders wird gesehen, der Balken im eigenen Auge muß jedoch wahrgenommen, bemerkt werden. Lk 20,23 zeigt, daß κατανοεῖν *[katanoẹin]* das hintergründige Geschehen erfaßt. Dementsprechend meint Hebr 3, 1, nicht auf die äußere Gestalt Jesu solle man sehen, sondern darauf, was er als Gesandter Gottes, als Hoherpriester wirklich und als Gegenstand des christl. Bekenntnisses eigentlich ist. Die Christen werden ermahnt, aufeinander zu achten, also den Christenstand in seiner Bewährung in Liebe, guten Werken und Gemeinschaft untereinander im Auge zu haben (Hebr 10,24).

c) ἀνόητος *[anọætos]* ist der, dem es an Verstand, Erkenntnis, Bildung, religiöser Einsicht fehlt, der *Ungebildete* (Röm 1,14; Gegensatz: σοφός *[sophọs]*, der *Weise*). Die Galater, die ihren Heilsstand in der Freiheit nicht begreifen, sind ἀνόητοι *[anọætoi]*, *Unverständige* (Gal 3,1.3), ebenso die Jünger, die den göttlichen Heilsplan, der das Sterben Jesu umfaßt, nicht begreifen. Ihr Unverständnis bezieht sich bes. auf das AT und seine Verheißungen (Lk 24,25). Die Unverständigkeit besteht im mangelnden geistlichen Verstehen des guten, göttlichen Willens.

Nur einmal kommt δυσνόητος *[dysnoætos]*, *schwer verständlich*, im NT vor (2Petr 3,16), wo von schwer verständlichen Stücken in paulinischen Briefen die Rede ist.

4a) Das Verstehen des νοῦς *[nous]* richtet sich insbesondere auf die Schriften des AT. Der Auferstandene eröffnet den Jüngern den Verstand, daß sie die Schriften verstehen (Lk 24,45). Verstand hat, wer den eigentlichen Sinn der Schrift, die göttlichen Bekundungen in ihr versteht, wer also die Geheimnisse des göttlichen Ratschlusses kennt (Offb 13,18; 17,9), wobei νοῦς *[nous]* und σοφία *[sophia]*, *Verstand* und *Weisheit*, Wechselbegriffe sind. Die göttliche Weisheit ist es, die dem Pneumatiker zuteil wird.

b) νοῦς θεοῦ *[nous theoụ]* ist der Heilsplan Gottes selbst, um dessen Erkenntnis es geht. Röm 11,34 wird vom νοῦς *[nous]* Gottes gesprochen, von dem Heilsratschluß, der göttlichen Absicht: »Wer hat des Herrn Absicht erkannt?« Dementsprechend ist vom νοῦς *[nous]* des Herrn, von seiner Heilsabsicht, seinen Gedanken und Plänen 1Kor 2,16 — in einem at. Zitat — die Rede. Im Anschluß an das Zitat fährt Paulus fort: νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν *[noun Christọu ẹchomen]*, *wir haben den Sinn Christi*. Es entspricht dies dem Gedanken von 1Kor 2,12, daß die Christen den Geist aus Gott erhalten haben, damit sie erkennen können, was ihnen von Gott geschenkt ist. Hierher gehören auch die paulinischen Ausführungen über das Zungenreden, die an Philo erinnern. Der Zungenredner ist vom Geist erfüllt. Der Geist betet, aber der Verstand »ist nicht fruchtbringend daran beteiligt« (1Kor 14,14). In diesem Sinn kontrastiert Paulus 1Kor 14,19 das Reden im Verstand und das Reden in Zungen. Man darf nicht übersehen, daß auch das Reden im Verstand Gabe und Wirkung des Geistes ist. Auch da, wo Geist und Verstand gegenübergestellt werden (14,14), handelt es sich lediglich um zwei verschiedene Wirkungsweisen des Geistes. V. 14 wird πνεῦμα *[pneụma]* im engeren Sinne der vom Geist gewirkten Ekstase gebraucht, der der Verstand, in dem ebenfalls der Geist wirkt, gegenübergestellt wird. Was V. 24 beschrieben wird, das Überführtwerden des Fremden in der christl. Gemeinde, geschieht in Bewußtheit und ist die Wirkung des verständigen prophetischen Charismas.

c) νοῦς *[nous]* als richtiges Verstehen wird zur rechten Gesinnung. Die Heiden haben eine törichte Gesinnung, weil es ihnen an rechter Erkenntnis fehlt (Eph 4,17). Die Christen sollen sich dagegen erneuern in dem Geist ihrer Gesinnung (Eph 4,23). Der Geist trägt und erfüllt die Gesinnung der Christen. Mit der Aufforderung, sich durch die Erneuerung der Gesinnung zu verwandeln, beginnt der paränetische Abschnitt des Römerbriefes (12,2). Jeder soll in seinem Urteil, seiner Erkenntnis gewiß sein (Röm 14,5). Paulus mahnt die zerstrittenen Korinther, in einmütiger Gesinnung und Meinung zu verharren (1Kor 1,10).

G. Harder

σύνεσις

σύνεσις *[sụnesis]* Verständnis, Einsicht · συνίημι *[synhịæmi]* wahrnehmen, einsehen, verstehen · συνετός *[synetọs]* einsichtig, verständig, klug; pass.: verständlich · ἀσύνετος *[asụnetos]* unverständig, unverständlich

I Die Wortgruppe ist der klassischen griech. Lit. geläufig, und zwar Verb und Subst. seit Hom., das Adj. συνετός *[synetọs]* und dessen Gegenteil ἀσύνετος *[asụnetos]* seit Theogn. bzw. Hdt. Das Verb συνίημι *[synhịæmi]* bedeutet urspr. *zusammenbringen* (Hom. Il. 1,8); diese einfache Bedeutung fehlt im NT. Übertragen heißt συνίημι *[synhịæmi] wahrnehmen, aufnehmen, verstehen, einsehen, begreifen*. Das Wort bezeichnet also das *Wahrnehmen*, dann das *Aufmerksam-Sein auf . . .*, schließlich das Begreifen als *Verstehen*, das letzte freilich nicht vor Heracl.

Das Subst. σύνεσις *[sụnesis]* bedeutet zunächst *Vereinigung* (von Flüssen; Hom. Od. 10,515); im übertragenen Sinne *Auffassungsgabe, Begreifen, Urteilskraft* bzw. *Einsicht, Verständnis*. Eine Abgrenzung des Begriffes gegenüber verwandten Begriffen findet sich bei Aristot., Eth. Nic. VI,11; große philosophische Bedeutung haben jedoch weder das Verb noch das Subst. gewonnen.

Das Adj. συνετός *[synetọs]* bedeutet *einsichtig, verständig, klug*; pass. *verständlich*; das Gegenteil ist ἀσύνετος *[asụnetos]*, *unverständig* bzw. *unverständlich*.

In der LXX kommt die Wortgruppe häufig vor, und zwar findet man Subst. und Verb je ca. 100mal, II
das Adj. 53mal, seine Negation allerdings nur selten (11mal). Ihrer Bedeutung entsprechend tritt die Wortgruppe am häufigsten in der Weisheitslit. auf. Wichtigste hebr. Äquivalente sind *bîn, bemerken, merken, verstehen* und die davon abgeleiteten Wörter.

Charakteristisch für den Inhalt der Wortgruppe ist, daß sie zumeist mit Aussagen über die → Weisheit zusammenhängt. σύνεσις *[synesis], Verstand, Einsicht* (griech. Übers. für hebr. *binah* bzw. *t*ᵉ*bunah* in derselben Bedeutung), und σοφία *[sophia], Weisheit* (für hebr. *chokmah* in derselben Bedeutung) werden nebeneinander gebraucht (zB Jes 11,2; 29,14; Hi 12,13; Sir 1,19f und vor allem in den programmatischen Texten Spr 1,7 – Par.: Ps 110[111],10; Spr 2,1ff; 9,10). Andere parallel bzw. synonym gebrauchte Wörter runden das Bild ab: neben *einsehen* stehen Jes 43,10 *erkennen* und *glauben*. Gegenstand der Erkenntnis ist das Gottsein Gottes (zB Jer 9,23 – im interessanten Zusammenhang mit V. 22! vgl. LXX-Text von 1Sam 2,10). Daneben werden »Furcht des Herrn«, »Recht und Gerechtigkeit«, »Gutes und Böses« als Gegenstände der Einsicht genannt (Spr 2,5.9; 9,10; 1Kön 3,9.11). Daher versteht man, daß im Sinne der jüngeren Weisheitslehre Einsicht nicht als eine Fähigkeit verstanden wird, die jedem Menschen offensteht. So hatte die ältere Sentenzenweisheit noch von der Weisheit und Einsicht gedacht (vRad, Weisheit in Israel, 81). Aber durch die enge Verknüpfung mit den genannten Gegenständen der Erkenntnis vollzieht sich eine Begrenzung des Begriffes: Da Gotteserkenntnis immer an Gottes offenbarendes Handeln gebunden ist, kann Einsicht letztlich nur als Geschenk Gottes verstanden werden, das er auf die Bitte der Menschen hin gewährt (1Kön 3,9; Dan 2,21; Ps 118[119],34.73.125), aber ebenso um des Ungehorsams der Menschen willen entziehen kann (Jes 29,14). Unter dem Einfluß at. Vorstellungen kann sich im jüd.-hell. Bereich die Begrifflichkeit wandeln: zB kann ἀσύνετος *[asynetos]* sowohl Mangel an Auffassungsgabe als auch an sittlicher Einsicht bedeuten (Sir 15,7; Jos. Bell. 6,170).

Im NT findet sich die Wortgruppe weniger häufig als in der LXX: das Verb nur bei den III
Synopt. und in der Apg, sowie Röm 3,11 und 15,21 in LXX-Zitaten, außerdem 2Kor 10,12 und Eph 5,17; das Subst. überhaupt nur 7mal, davon einmal im Zitat, und das Adj. mit einer Negation wieder nur vereinzelt bei den Synopt. und bei Paulus nur als Zitat. Im Joh-Ev. und in den Joh-Briefen kommt die Wortgruppe nicht vor (vgl. aber der Sache nach Joh 12,37–41). Die at. Vorstellung, daß Einsicht ein Geschenk Gottes und an seine Offenbarung gebunden ist, tritt auch im nt. Gebrauch der Wortgruppe zutage. Das wird daran deutlich, daß sich an wichtigen Stellen die in Frage kommenden Begriffe in Zitaten aus dem AT finden oder in loser Beziehung zu solchen Zitaten stehen (Jes 6,9f in Mk 4,12 und Parr.; vgl. Mt 13,15; ebenso Mk 8,17f.21; ebenso Apg 28,26f; Dtn 6,5 in Mk 12,33; Ps 14,2 in Röm 3,11; Dtn 32,21 in Röm 10,19; Jes 52,15 in Röm 15,21; Jes 29,14 in 1Kor 1,19).

1) In den synoptischen Evgg. sind die Stellen die wichtigsten, die in den Motivkreis des sog. »Messiasgeheimnisses« gehören.

a) Das Markusevangelium berichtet von dem Unverständnis der Jünger gegenüber dem Reden und Handeln Jesu (6,52; 7,18; 8,17.21; in 8,18 ausdrücklicher Bezug auf Jes 6,9f oder Jer 5,31; ders. Sachverhalt mit anderen Verben: Mk 4,40f; 9,10.32). Es will damit zum Ausdruck bringen, daß die biographische Nähe der Jünger zu Jesus allein noch kein Verständnis garantiert. Erst durch Ostern kann man Jesu Werk verstehen. Erst der durch das Ev. provozierte und von Gott geschenkte → Glaube führt die Gemeinde zur Einsicht.

Der gleichen Verkündigungsabsicht dient die sog. »Parabeltheorie« des Mk (4,10–12). Hier wird der Gegensatz zwischen der auf Verdeutlichen und Verstehen zielenden Gleichnispredigt Jesu und der Konzeption des Mk von der geheimen Messianität Jesu dadurch aufgelöst, daß behauptet wird: Das Wirken Jesu wird den Glaubenden zur Offenbarung; darum ist ihnen das Geheimnis des Gottesreiches gegeben. »Denen draußen« wird alles in Gleichnissen gesagt; da sie diese nicht verstehen, können sie nicht umkehren und gerettet werden (→ Gleichnis, Art. παραβολή III,6). Auch hier wird als Beleg Jes 6,9f verwandt (V. 12).

b) Ein Vergleich der Parr. bei Matthäus mit den Mk-Stellen zeigt, daß Mt die schroffe Position des Mk abgemildert hat. Das gilt sowohl für die sog. Parabeltheorie als auch für das Jüngerunverständnis.

Das Nichtverstehen der Gleichnisse durch die Jünger ist bei Mt nicht grundsätzlicher Natur; es kann bei ihm – im Unterschied zu Mk, wo es prinzipiell erst durch die → Aufer-

stehung beseitigt wird —, durch das erklärende Wort Jesu ausgeräumt werden. So läßt Mt am Schluß der Gleichnisrede die Jünger auf die abschließende Frage Jesu »Habt ihr das alles verstanden?« mit »Ja« antworten (Mt 13,51). Auch in der Frage des Jüngerunverständnisses mildert Mt ab. Die Aussage Mk 6,52, die die Uneinsichtigkeit der Jünger auf ihr verstocktes Herz zurückführt, wird in der Mt-Fassung übergangen und durch einen anbetenden Ausruf ersetzt, der Jesus als den Gottessohn preist (Mt 14,33). Auch die Diskussion über den Sauerteig (Mk 8,14–21; Par Mt 16,5–12), die bei Mk mit der anklagenden Frage »Habt ihr noch nichts begriffen?« endet, führt bei Mt zum schließlichen Verstehen der Jünger. Es erscheint berechtigt, von einer »psychologisierenden Tendenz« bei Mt zu sprechen (Conzelmann, ThWb VII, 893).

c) Im Lukas evangelium fehlen viele der in Frage stehenden Stellen, oder sie sind stark gekürzt (zB die Parabeltheorie Lk 8,9f). Lk 18,34 wird das Nichtverstehen der Jünger bes. im Blick auf die Leidensankündigung Jesu betont. Lk 2,47 wird die Einsicht des 12jährigen Jesus gerühmt, und es steht außer Zweifel, daß hier Einsicht als göttliche Gabe verstanden wird, wie auch Lk 2,50 das Nichtverstehen der Eltern des Zwölfjährigen als das genaue Gegenteil angesehen werden muß. Hingegen ermöglicht (erst) der Auferstandene seinen Jüngern, die Schriften zu verstehen und sein Leiden als göttliche Bestimmung zu begreifen (Lk 24,45).

Apg 28,26f schließlich wird als Erklärung für das Nichtverstehenwollen und -können der Juden in Rom Jes 6,9f zitiert (vgl. Joh 12,40, wo freilich νοέω *[noeō]* statt συνίημι *[synhiæmi]* steht). Mit der LXX hat der Verfasser der Apg den Imperativ »verstocke« aus dem Prophetenspruch in das die Weigerung des Volkes feststellende verbum finitum »verstockt« verändert; so wird angedeutet, daß, wiewohl Einsicht Geschenk Gottes ist, der Mangel an Einsicht als Schuld begriffen werden muß (→ Hart, verstockt; → Blind).

2) Auch bei Paulus ist die Wortgruppe durch die at. Vorstellungen bestimmt, zumal die Mehrzahl der Stellen in Zitaten aus dem AT oder in Anspielungen auf at. Formulierungen vorkommt (Röm 3,11; 10,19; 15,21; 1Kor 1,19). Ganz gleich, ob der Mangel an Einsicht beklagt wird (Röm 3,11) oder Gottes Zorn über die Selbstüberheblichkeit der vermeintlich Einsichtigen bezeugt wird (1Kor 1,19), oder ob die Universalität der Heilsbotschaft im Blick ist (Röm 10,19; 15,21), immer ist Einsicht als Geschenk Gottes verstanden und Uneinsichtigkeit nicht nur gelegentlicher Mangel an Erkenntnis, sondern Zeichen dafür, daß der Mensch im Innersten seiner Existenz sich Gott verweigert (»ihr Herz ist finster geworden« Röm 1,21). Dabei wird in den paulinischen Stellen durch den Kontext stärker als bei den Synopt. deutlich gemacht, daß Uneinsichtigkeit als schuldhaftes Verhalten angesehen werden muß (ἀσύνετος *[asynetos]*, *uneinsichtig*, im Lasterkatalog Röm 1,31). Ebenso ist die Nähe zum Weisheitsbegriff deutlicher als bei den Synopt. (zB 1Kor 1,19; auch Röm 1,21f).

3) In den Deuteropaulinen erhält die Wortgruppe neben den bekannten Vorstellungen (Einsicht als Gabe: 2Tim 2,7) einen neuen Akzent durch die Verbindung mit dem Begriff des Geheimnisses: die Fülle der Einsicht ist in der Offenbarung des → Geheimnisses Gottes in Christus gegeben, in dem alle Schätze der → Weisheit und der → Erkenntnis verborgen liegen (Kol 2,2). Man vgl. dazu Eph 3,4, wo der Inhalt des Christusgeheimnisses entsprechend der Konzeption des Eph im weiteren Zusammenhang ekklesiologisch bestimmt wird. Auch in den Deuteropaulinen ist die Nähe zum Weisheitsbegriff offenkundig (Kol 1,9; 2,2; Eph 5,17 vgl. V. 15!).

→ Weisheit

J. Goetzmann

Die Bedeutung der Vernunft für den Glauben und ihre Rolle für ein Denken, daß seine Basis im christl. Glauben findet, ist in der heutigen Situation umstritten. Angesichts der verschiedenen Ansätze zur Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Vernunft haben wir uns entschlossen, zu diesem Problem zwei unterschiedliche Versuche aufzunehmen. *(Hrsg. und Red.)*

A.

Innerhalb eines Glaubens, der als Gesamtverhalten und Gesamtbewegung eines Menschen vor Gott verstanden wird, kann und muß Funktion und Rang der »Vernunft« hinsichtlich aller drei Dimensionen des Glaubens durchdacht werden: Sie ist einzubeziehen in den Erlösungsglauben, wo es ohne sie nicht möglich wäre, dem Vorgegebenen des Heils nachzudenken; in den Glauben an den Heiligen Geist, in dem sie das Instrument ist, durch welches der Mensch sich in die Werke dankbaren Dienstes einweisen läßt; und in den Schöpfungsglauben, in dem sie als Werkzeug der verantwortlichen Weltgestaltung des Menschen unentbehrlich ist. — Stimmt man diesem Grundansatz zu, so kann man vom Glauben her — und zwar in keiner seiner Dimensionen — weder von einer autonomen Vernunft primär reden, die deren Vergötzung und Alleinverehrung gleichkäme (»Wir leben in einer aufgeklärten, mündigen Welt . . .«?), noch kann eine grundsätzliche Vernunftfeindschaft des Glaubens angesagt werden, weil wir mit einer solchen notwendig im Mystizismus und der Wort- und Tatlosigkeit des Glaubens enden würden. Versuchen wir also, die Vernunft als vernehmende ernstzunehmen, statt sie in bloße *ratio* oder freischwebenden Intellekt haltlos abstürzen zu lassen, und im uns einzig noch möglichen aufklärerischen Sinne von ihr tatsächlich angemessenen Gebrauch zu machen! Wir folgen damit dem bewährten Axiom abendländischer Theol.: Ich glaube, damit ich verstehe (*credo, ut intellegam*), bzw. Glaube betätigt sich in der ständigen Bemühung um den Verstand (*fides quaerens intellectum*). Daß mit diesem Ringen um Einsicht nicht die einzige Bemühung des Glaubens gekennzeichnet ist, die alle übrigen ersetzen könnte, sollte eigentlich kaum betont werden müssen; sicherlich aber geht es um eine ausgezeichnete und vordringliche Bemühung angesichts des Anspruches des Zeitgeistes, die Alleinherrschaft der Vernunft endgültig durchgesetzt zu haben.

Von der Wirklichkeit des Glaubens aus erscheint die Vernunft als »formale Seinsstruktur«, für die dem Schöpfer des Menschen Lob und Dank im Gehorsam zukommt. Auch ihr Scheitern und ihre verfehlte Betätigung sind nicht »an sich« einsehbar; Vernunft verharrt, auf sich allein gestellt, weiter in angemaßter Überheblichkeit und behält noch in der selbstbewirkten Katastrophe die Tendenz, sich zu entschuldigen und den → Menschen erneut über seine Möglichkeiten hinauszutreiben. Das Sich-verfehlen des Menschen (→ Sünde) in dem Bestreben, sich vermittels der Vernunft ganz zu gewinnen, kann nur im → Glauben, also im Stehen vor dem lebendigen Gott, eingesehen werden. So ist beides, das Angebot der Vernunftbegabung des Menschen wie auch das Erkennen der Gefährdung der alleingelassenen Vernunft, vom Glauben aus und auch je in dieser evangelischen Reihenfolge zu erkennen und zu beurteilen.

Es kommt in der Grundrichtung unserer Verkündigung darauf an, anzusagen, daß der Mensch samt seiner Vernunft begnadigt und daraufhin im Maße seiner Begabung (= Begnadung; → Gnade) mit Vernunft samt dieser Vernunft freiheitlich in Dienst genommen ist, und zwar sowohl je einzeln wie auch gemeindlich und gemeinschaftlich. Mit einem angeblich dem Glaubenwollenden abverlangten *sacrificium intellectus*, einem vorgängigen Opfer des Verstandes im Sinne des Verzichtes auf dessen weiteren Gebrauch, um glauben zu können, hat das nichts zu tun. Wie man dem Versprechen Gottes glaubt, daß sein → Wort tut, was es sagt, daß unter dem Zusammenwirken seines Geistes mit diesem Wort menschliche Vernunft vernehmende wird, so darf und soll unsere Verkündigung vernünftig sein. Dank dieser Voraussetzung vermag sie sich auszuzeichnen durch methodische Klarheit, vermag sie öffentlich zu argumentieren und ist sie nicht dazu verurteilt, sich in ein Vokabular nur für Eingeweihte zurückzuziehen. Und eben deswegen sollte sie dialo-

gisch die Disputation auch mit der jeweils neu zu überzeugenden und in jedem Anwesenden mit anwesenden, autonom sein wollenden Vernunft suchen.

Dies kann und muß geschehen, indem die Verkündigung hinweist auf die zugesagten, von außerhalb der Hörer kommenden, aber fest erhofften Erkenntnisvoraussetzungen (Heiliger → Geist, → Wort Gottes), indem sie andererseits die Fremdheit des Verkündigten und die Paradoxien seines Inhalts, die nur in ihrer Spannung bekanntgemacht und ausgehalten werden können, weder verschweigt noch zu vertuschen sucht. Die Entgegennahme des Vorwurfs der Torheit von seiten selbstsicherer Vernunft, jenes »Lachens auf dem Areopag«, und das Durchstehen der »Verlegenheit auf dem Areopag« gehören zum einkalkulierbaren Wagnis der Predigt. Andernfalls müßte der Predigt die Frage gestellt werden, ob sie nicht insgeheim sich den Gängigkeiten mitgebrachter Vernunft, also den ohnehin allg. anerkannten Einsichten und Spielregeln gefügt und aus der Verdolmetschung des Evangeliums einen bloßen Anpassungsvorgang gemacht hat. Auch im Blick auf die zu gewinnende Vernunft bleibt die Frage des Erkenntnis g r u n d e s (*woher weißt* du das?), der Möglichkeit, das Unsagbare auszusagen und seine Annahme zu erhoffen und zu erfahren (inneres Zeugnis des Heiligen Geistes), vorrangig vor der Frage nach den besten Vermittlungsmethoden. Diese Frage kann nicht abgelöst werden durch den Aufweis einer standardisierten bzw. angeblich heute alleine noch möglichen oder gar einer immer gültigen Hermeneutik.

Erst auf solcher Überlegung fußend hat dann die k r i t i s c h e B e u r t e i l u n g d e r a u t o n o m e n V e r n u n f t ihren Platz. Ein bloßer Überblick über die geistigen Bewegungen seit der Proklamation der Alleinherrschaft der Vernunft macht deutlich, daß diese Alleinherrschaft zwar immer aufs Neue beansprucht worden ist, in Wirklichkeit aber nie stattgefunden hat. Idealismus, Romantizismus, Vitalismus, Existentialismus u. a. sowie die heute herrschenden Weltanschauungen traten einander ablösend die Nachfolge der Aufklärung an; sie setzten je ihre Glaubensbekenntnisse, forderten je ihre Glaubensopfer, alle in dem Anspruch, nachaufklärerisch vernünftig zu sein, stellten aber gerade in ihrem je vertretenen Absolutheitsanspruch das »Urdatum« der Aufklärung in Frage. Der aufdringlichen angeblichen Vorherrschaft des operationalen Verstandes in der Zwischenwelt der großen Zivilisationsgemeinschaften korrespondiert vielmehr der stets neu brodelnde Ausbruch in vielfache Formen der Irrationalität (Rauschsucht, Hippie-Dasein, Anwachsen der Affektverbrechen, Überborden der Emotionalität des Klassen- und Rassenhasses).

Auch strukturell-anthropologisch sind die destruktiven W i r k u n g e n d e r V o r h e r r s c h a f t d e r *ratio* gegenüber den übrigen Seinsstrukturen, gegenüber der Gesamtperson, gegenüber geschichtlicher und gesellschaftlicher Erfahrung feststellbar. Die Frage ist bereits gestellt worden, ob sie nicht insges. eher einen Orientierungsverlust als eine Daseinsorientierung bewirkt bzw. schon bewirkt habe. Die entstandenen und entstehenden Schäden der Unterdrückung des Unterbewußten mögen noch analysierbar scheinen; ob aber auch die Vernunft sich als fähig erweist, sie zu heilen? Wäre nicht wahrhaft vernünftig nur eine *ratio* zu nennen, welche die Einzelgaben der Person klar erkennte, sie dem Wirken der Gesamtperson in Erziehung und Bildung integrierte und sie zugleich in lebendige Beziehung zu bewährter geschichtlicher Erfahrung des einzelnen und der Menschheit hielte? Ethos entzieht sich der rationalen Durchschaubarkeit und Planung ebenso wie der distanzierten Beobachtung und kausal-mechanischen Rückkopplung; es ist auf spontane, wagnishafte Bewährung bewährter Überlieferung (→ Gebot) in geschichtlich freier Begegnung angelegt. Wird aber Panrationalität des Daseins nicht vielmehr den Vorwand für jegliche Unverbindlichkeit und Relativierung liefern, die Mitmenschlichkeit hindern und schließlich die Eindimensionalität menschlichen Daseins dem Verkümmerungszustand annähern, also sich als höchste Unvernunft erweisen, zu deren Beseitigung die dazu nicht fähige *ratio* eine hektische, stets zu spät kommende Hast entfalten wird? — Wo jedenfalls Wirklichkeit nur noch als Informationssumme von eingegebenen und verarbeitet wieder ausgespuckten Daten verstanden wird, dürfte es kaum gelingen können, der Komplexheit

des Daseins und einer wirklich vernehmenden, konstruktiven, phantasiebegabten Vernunft gerecht zu werden.

In der Wirrnis von Vereinseitigungen und rationalistischen Verkarstungen menschlichen Daseins wird der Glaube den Erweis seiner Überlegenheit nur in äußerster Dienstbereitschaft antreten können, sogar in dem Bewußtsein, daß erst der kommende Herr endgültig recht behalten wird. Solange hat der Glaube das Gespräch mit der Vernunft in einladender Weise zu führen, sie im Angebot des Vernehmens und in der Abwehr der Grenzüberschreitung zu halten. Stärker als der Anruf »Sollte Gott gesagt haben?« wird sich das Fundament erweisen »Gott hat gesagt«, *Deus dixit*. Es ist jenes begründende und tragende Wort, dem sich alle Vernunft verdankt, an dem sich jetzt und endgültig jede Vernunft messen lassen muß. *H. H. Eßer*

B.

Das Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft gehört zu den schwierigsten und umstrittensten Themen christl. Theologie. Es wird daher angebracht sein, zunächst (I) den Ansatz des Problems in der paulinischen Theol. herauszustellen, dann (II) einige Hinweise zur theologiegeschichtlichen Entwicklung zu geben und schließlich (III) eine heute angemessene Zuordnung von Glaube und Vernunft zu versuchen.

I. Vergegenwärtigt man sich die Funktionen, die Paulus der Vernunft zuweist, so muß man zwischen einer negativen und einer positiven Rolle unterscheiden. In beiden Fällen wird jedoch die Vernunft als solche nicht disqualifiziert und Möglichkeit und Wirklichkeit der Vernunfterkenntnis nicht bestritten.

Röm 1,18ff greift Paulus bekanntlich Motive der hell.-jüd. Theol. auf und spricht von der vorhandenen vernunftmäßigen Gotteserkenntnis der Menschen aus den Werken der Schöpfung (V. 21 »sie haben Gott erkannt«). Das veranlaßt ihn jedoch nicht dazu, wie Philo und die hell. Theol. der Stoa und Gnosis, von einer besonderen Gottesnähe oder gar Gottverwandtschaft der menschlichen Vernunft zu reden, im Gegenteil dient ihm der Aufweis der »babylonischen Gefangenschaft« der richtigen Vernunfterkenntnis in dem Gefängnis der Sünde (Röm 7,23) zur Anklage der Unentschuldbarkeit des Menschen vor Gott. »Im Unterschied zu den Texten der hell.-jüd. Lit. redet Paulus von der Vernunft also nicht in apologetisch-propädeutischer (verteidigend-vorbereitender), sondern in elenchtischer (überführender) Absicht, dh um den Hörer seiner Schuld vor Gott zu überführen« (Bornkamm, 127). Nach paulinischer Auffassung steht die an sich zutreffende Vernunfterkenntnis des unerlösten Menschen unter einer gottfeindlichen Macht, so daß sie ihr Ziel, die der Erkenntnis entsprechende Gottesverehrung, gerade nicht erreicht, sondern nur um so unentrinnbarer die Zerrissenheit und Gottlosigkeit der Menschen ans Licht bringt (vgl. Röm 7,22ff).

Wichtiger ist jedoch die positive Funktion, die Paulus der Vernunft bei der gedanklichen Erfassung und konkreten Gestaltung des christl. Lebens zuerkennt. Er begreift sie als eine »Grundhaltung der Gesamtperson . . ., (als) die auf Verwirklichung drängende, kritische Wachsamkeit des in Welt und Gemeinde stehenden Menschen, seine praktische Vernunft« (Stuhlmacher, 339). Hier, wo sie aus den »gottlosen Bindungen« der Sünde befreit ist, gelangt sie zu ihrer eigentlichen Entfaltung und Erfüllung. Sie wird sozusagen zur »intimsten Freundin des heiligen Geistes« (vgl. KBarth, Fides quaerens intellectum, 1966², 39ff) und wird in den Dienst der Liebe zur Verständigung mit anderen Menschen einbezogen. Deshalb mahnt Paulus: »Trachtet nach der Liebe . . . Werdet nicht Kinder im Denken, sondern in der Bosheit; werdet vielmehr vollkommen in eurem Verstand« (1Kor 14,1.20). Wie der dialogische und argumentative Stil seiner Briefe zu erkennen gibt, hat Paulus selbst sich immer wieder der Anstrengung des Denkens unterzogen, um seinen Adressaten, Juden und Griechen, die christl. Botschaft verständlich zu machen.

Vor allem in den ethischen Anweisungen spielt der Hinweis auf das Vernünftige, wo immer es anzutreffen ist, eine maßgebende Rolle. Programmatisch ruft Paulus Röm 12,2 zur Erneuerung der Vernunft, zum vernünftigen »Gottesdienst im Alltag der Welt« (EKäsemann) auf. Der Maßstab, nach dem die erneuerte Vernunft dabei urteilt, ist nicht mehr die gott-lose Selbstbehauptung der Sünde, sondern das Handeln Gottes in Kreuz und Auferweckung Jesu. Gleichwohl scheut sich Paulus nicht, im einzelnen inhaltliche wie begriffliche Anleihen bei der vernünftigen Ethik des Heidentums zu machen (zB 1Kor 11,2ff) und allg. zu empfehlen: »Denkt allem nach, was wahr, ehr-würdig, gerecht, lauter, wohlgefällig, ansprechend ist, wenn es irgendeine Tugend und irgendein Lob gibt« (Phil 4,8; → Tugend, III). Nach paulinischer Auffassung steht also das christl. → Glauben und Leben keineswegs im Gegensatz zur Vernunft, vielmehr befreit die christl. Botschaft zu verständigem Glauben und vernünftigem Leben.

II. Von diesem paulinischen Ansatz aus ist es kaum zu verstehen, wieso der christl. Glaube in ein polemisches Spannungsverhältnis zur Vernunft geraten konnte, das bes. in der Neuzeit zunehmend verschärft worden ist. Zunächst wird man sagen müssen, daß Paulus den philosophisch-erkenntnistheoretischen Konflikt zwischen Glaube und Vernunft noch nicht kannte. Erst Tertullian warf die Frage auf, was die philosophische Akademie mit der Kirche zu schaffen habe, und er soll den höchst problematischen Satz formuliert haben: *credo, quia absurdum* (ich glaube, weil es widersinnig ist). Die hier sich anbahnende Antithese zwischen Glaube und Vernunft wird nur verständlich auf dem Hintergrund der beginnenden grundsätzlichen Auseinandersetzung des Christentums mit der philosophischen Weltanschauung der Spätantike. Einer »apriorischen« Vernunftauffassung, die ihre Erkenntnisprinzipien aus sich selbst heraus entwickelte, konnte das Christentum die Erkenntnis des Glaubens nur schroff entgegenstellen (vgl. Pannenberg, 244f). In diese Frontstellung gehören auch Luthers Äußerungen über die Vernunft als »Bestie«, »Quelle aller Übel« oder »blinde Hure des Teufels« (WA 18,164,25f; 401,365,18f). Im Kampf gegen diese natürliche Vernunfttheol. wurde die christl. Theol. gezwungen, über die paulinischen Aussagen von Röm 1 und 2 hinauszugehen und der ganzen Vernunft des natürlichen Menschen, sofern sie die Stelle der Christuserkenntnis des Glaubens einzunehmen versucht, die ihr gebührende Absage zu erteilen (vgl. KBarth, Nein!, ThExh 14, 1934).

Die neuere Theol. hat sich jedoch allzu lange von dem vermeintlichen Gespenst der Vernunftaufklärung in Bann schlagen lassen und es darüber bislang weitgehend versäumt, die positive Funktion der Vernunft, wie sie bei Paulus entfaltet ist, angemessen zur Geltung zu bringen. Es kommt heute darauf an, die in der Neuzeit vor allem durch Descartes und Kant vollzogene Scheidung zwischen einer gottlosen Vernunft und einem weltlosen Glauben zu überwinden und über die an den Abgrund des Nichts geratene Vernunft ebenso wie den in der subjektiven Innerlichkeit eingeschlossenen Glauben hinauszugelangen (vgl. Iwand, Glauben und Wissen, 18ff). Das ist für den christl. Glauben eine unabweisbare Aufgabe, denn mit der Menschwerdung Gottes in der Geschichte Jesu sind Gotteswirklichkeit und Weltwirklichkeit zu einer Einheit verschmolzen. Es gibt daher keine doppelte Wahrheit von Glaube und Vernunft, keine grundsätzlich getrennten, eigengesetzlichen Bereiche des Christlichen und Weltlichen, sondern nur die eine unteilbare → Wahrheit (vgl. Zur Verkündigung III) der Christuswirklichkeit, die der Glaube bekennt und die Vernunft erkennt (vgl. Bonhoeffer, Ethik, 62f). Es handelt sich bei der gebotenen positiven Zuordnung um die Christianisierung der Vernunft und den Weltbezug des Glaubens.

III. Das → Erkennen ist keine an den Glauben von außen herangetragene, sondern eine ihm ureigene Funktion. In der Erkenntnis denkt der Glaube seinem Gegenstand aus Liebe zur Sache nach und gelangt mit seiner Vernunft in Entsprechung zur Offenbarung Gottes, dh zu seiner Wahrheit. Erkenntnis ist Freude des Glaubens an der Entsprechung von Sein und Denken. Was im Glauben für den einzelnen individuell gilt, gilt im Erkennen für alle universal; Existenz- und Sachgewißheit gehören zusammen.

Die von der Christusoffenbarung in Anspruch genommene Vernunft hilft dem Glauben zum Verständnis des Reichtums, der ihm in und mit der Person Jesu geschenkt ist. Das ist in erster Linie das Geschäft der theol. Reflexion, die nach dem Grundsatz Anselms von Canterbury: »Der Glaube sucht den Verstand« (*fides quaerens intellectum*) verfährt. Der zu Verstand kommende Glaube dient der Verständlichkeit des Evangeliums, auf die Paulus in seiner Auseinandersetzung mit den korinthischen Zungenrednern entscheidendes Gewicht legt (1Kor 14,19). Er bewahrt vor schwärmerischer Verstiegenheit und unchristl. Aberglauben und gewährt die für sinnvolles und zielgerichtetes Handeln erforderliche Nüchternheit. Die Vernunft des Glaubens befähigt zur Verständigung mit Nichtchristen, vermittelt den vom Evangelium gebotenen Weltbezug und ermöglicht so erst die Erfüllung des Sendungsauftrages in und für die Öffentlichkeit. Sie ist keine intellektuelle Spielerei, sondern zielt auf konkrete Verwirklichung und Gestaltung des christl. Lebens.

Der verstehende Glaube läßt sich aber auch auf die ihm von der wissenschaftlichen, weltlich-profanen und allgemein-menschlichen Vernunft seiner Zeit entgegengebrachten Problemstellungen ein. Hier haben die seit der Aufklärung, dem »Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit« (Kant), großenteils bis heute unbewältigten Fragen nach der Mündigkeit des Menschen, der Existenz Gottes, dem biblisch-antiken Weltbild, nach Mythos und Wirklichkeit, naturwissenschaftlicher Erkenntnis und Wunderglaube, historischer und theol. Geschichtsauffassung, um nur einige der wichtigsten zu nennen, ihren legitimen und notwendigen Platz, deren Klärung mit der hermeneutischen Aufgabe der Theol. zu tun hat.

Die kritische Wechselbeziehung zwischen christl. Glauben und allgemein-menschlicher Vernunft bewahrt den verständigen Glauben vor unzeitgemäßer Enge und die vernehmende Vernunft vor gefährlichen Trugschlüssen. Nicht nur läutert die Vernunft den Glauben, sondern der G l a u b e durchleuchtet auch die Vernunft. Er führt zur Erkenntnis der Bedingtheit, Endlichkeit, Geschichtlichkeit und Begrenztheit der Vernunft. Die vom christl. Glauben ausgehende Aufklärung zerstört den Mythos einer sich absolut setzenden Vernunft, kreuzigt ihre Sucht zur Eigengesetzlichkeit und vollzieht damit den Gehorsam des Glaubens auf dem Gebiet der Erkenntnis (vgl. 2Kor 10,5). Die Theol. entwirft als Nachdenken auf Grund der Offenbarung einen Zukunftshorizont, zu dem die Vernunft in Beziehung gesetzt wird und vor dem sie sich zu verantworten hat. Ihre Funktion besteht dann nicht darin, wie im griech. Denken das Wesen der Dinge f e s t - zustellen und damit das göttliche Urteil des jüngsten Gerichtes vermessen vorwegzunehmen, vielmehr darin, Menschen, Dinge und Verhältnisse im Blick auf die ihnen von Gott eröffnete und b e v o r - stehende Zukunft zu bedenken. Das macht die geschichtliche Vor-läufigkeit und Überholbarkeit der auf die Zukunft Gottes gerichteten Vernunft aus. So wird sie von ihrer unglücklichen und stolzen Absolutheit zu ihrer wahren und zukunftsoffenen Relativität befreit, in der sie den Glauben zur Erkenntnis dessen bringt, was ihm geschenkt und zu schauen verheißen ist. »Gerade in seiner Ausrichtung auf eine letzte, eschatologische Zukunft kann der Glaube sich als Kriterium für die Vernünftigkeit der Vernunft bewähren« (Pannenberg, 251).

H.-G. Link

Lit.: GTeichmüller, Neue Studien zur Geschichte der Begriffe, Bd. I–III, 1876–79 (Neudr. 1965; Index unter *nous*) – JStenzel, Zur Entwicklung des Geistesbegriffes in der griechischen Philosophie, Antike 1, 1925, 244ff – RSchottlaender, Nous als Terminus, Hermes 64, 1929, 239ff – KBarth, Fides quaerens intellectum, 1931 (1966[3]) – OMoe, Vernunft und Geist im Neuen Testament, ZSTh 11, 1934, 351ff – GSchrenk, Geist und Enthusiasmus, in: Wort und Geist, Festschr. KHeim, 1934, 75ff (= ders., Stud. zu Paulus, AThANT 26, 1954, 107ff) – GBornkamm, Die Offenbarung des Zornes Gottes (Röm 1–3), ZNW 34, 1935, 243ff (= Das Ende des Gesetzes, 1966[5], 9ff) – LKoehler, Theologie des Alten Testaments, 1935 (1966[4]), § 46 (Das Wesen des Menschen III) – JBehm/EWürthwein, Art. νοέω etc., ThWb IV, 1942, 947ff – KvFritz, Νόος and νοεῖν in the Homeric Poems, Class. Philology 38, 1943, 79ff – ders., NOYΣ, NOEIN and their Derivates in Pre-Socratic Philosophy (excluding Anaxagoras), Part I, From the Beginning to Parmenides, Class. Philology 40, 1945, 223ff – BSnell, Die Entdeckung des Geistes, 1946 (1955[3]; Index unter *nous*) – RBultmann, Theologie des NT, 1953 (1968[6]), § 19 – GBornkamm, Glaube und Vernunft bei Paulus, in: ders., Studien zu Antike und Christentum II, 1958 (1963[2]), 119ff – BLohse, Art. Vernunft, EKL III, 1959 (1962[2]), 1649ff – GBarth, Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus, in: GBornkamm/GBarth/HJHeld, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, WMANT 1, 1960 (1970[6]), 99ff – WKCGuthrie, A History of Greek Philosophy I, 1962; II, 1965 (Index unter *nous*) – HIwand, Glauben und Wissen, N. W. I, 1962, 17ff – KOehler, Art. Vernunft und Verstand, RGG VI, 1962[3], 1364ff – ders., Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles, 1962 – WMarxsen, Einleitung in das Neue Testament, 1963 (1965[3]), 122f – HConzelmann, Art. συνίημι etc., ThWb VII, 1964, 886ff – WEichrodt, Theologie des Alten Testaments, II/III, 1964[5], § 16 (Die Stellung des Menschen in der Schöpfung), bes. 93ff – HJKrämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik, 1964 (Index unter *nous*) – OSander, Leib-Seele-Dualismus im Alten Testament?, ZAW 77, 1965, 329ff – PStuhlmacher, Glauben und Verstehen bei Paulus, EvTh 26, 1966, 337ff – HConzelmann, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, 1967, 158f – HOtt, Glaube und Vernunft, ThLZ 92, 1967, 401ff – WPannenberg, Glaube und Vernunft, in: ders., Grundfragen systematischer Theologie, 1967, 237ff – PBonnard, L'Intelligence chez saint Paul, in: L'Évangile hier et aujourd'hui, Festschr. FJLeenhardt, 1968, 13ff – GvRad, Weisheit in Israel, 1970 – MHonecker, Liebe und Vernunft, ZThK 68, 1971, 227ff.

Versöhnung

Versöhnung bedeutet die Wiederherstellung eines guten Verhältnisses zwischen Feinden. Um dieses gute Verhältnis im Gegenüber von Gott und Mensch zu erreichen, müssen die Faktoren beseitigt werden, die die Feindschaft hervorrufen. Das geschieht durch Sühne. Diese verschiedenen Aspekte bringen die drei hier zusammengeordneten Wortgruppen zur Sprache. (ἐξ-)ἱλάσκομαι *[(ex-)hilaskomai]* mit seinen Derivaten gehört in den kultischen Bereich und bezeichnet meist Handlungen, die (urspr.) Götter gnädig stimmen und (später) → Sünde sühnen sollen. Demgegenüber stammt die Wortgruppe καταλλάσσω *[katallassō]* aus dem profanen Leben und zielt auf die positive Veränderung (ἀλλάσσω *[allassō]*, *verändern*!) eines negativen Verhältnisses. ἀποκατάστασις *[apokatastasis]* schließlich ist ein politisch-eschatologischer term. techn., der eine partielle oder universale Wiederherstellung zum Inhalt hat. Im NT ist weder der kultisch bestimmte ἱλασμός *[hilasmos]* noch die politische ἀποκατάστασις *[apokatastasis]*, sondern die profane καταλλαγή *[katallagæ]* zum entscheidenden Begriff des Versöhnungsgeschehens zwischen Gott und Mensch und unter den Menschen geworden.

ἀποκατάστασις

ἀποκαθίστημι *[apokathistæmi]* zurückversetzen, wiederherstellen · ἀποκατάστασις *[apokatastasis]* Wiederherstellung

I 1) Das Verbum ἀποκαθίστημι *[apokathistæmi]*, seit Xenoph. belegt, heißt urspr. *in den früheren Zustand zurückversetzen*, dann: *wiederherstellen*. Es begegnet zunächst in konkretem profanem Zusammenhang: Geliehenes wird *zurückgegeben* (Xenoph. Resp. Lac. 6,3), ein Kanal wird *instandgesetzt* (Ditt. Or. 672), ein Kranker wird *wiederhergestellt* (Diosc. Mat. Med. I,64,4); später allg.: die Welt wird *erneuert* (Lact. Inst. VII,18).

2) Vom Verbum abgeleitet ist das jüngere Subst. ἀποκατάστασις *[apokatastasis]* (zB Aristot. Magna Moralia 1204b,36) mit der Grundbedeutung: *Zurückversetzung* in einen früheren Zustand, *Wiederherstellung*. Auch beim Subst. steht zunächst der profane Gebrauch im Vordergrund: *Zurückbringen* von Geiseln (Polyb. III,99,6), *Ausbesserung* eines Weges (Ditt. Or. 483,8), *Neubegründung* der Staatsordnung (Polyb. IV,23,1).

3) Eine bes. Verwendung haben die Begriffe im Zusammenhang mit astronomischen und kosmologischen Spekulationen des Hellenismus und der Spätantike gefunden. So wurde ἀποκατάστασις *[apokatastasis]* zum »term. techn. für die Wiederherstellung des kosmischen Zyklus« der Gestirne (AOepke, ThWb I, 389). Das antike und namentlich stoische Denken stellt sich den Weltverlauf als eine unbegrenzte Aufeinanderfolge zyklisch-kosmischer Perioden vor (v. Arnim II, 190), wobei die ἀποκατάστασις *[apokatastasis]* jeweils das Endstadium der verflossenen und zugleich den Ausgangspunkt der neuen Weltperiode charakterisiert. Sind in der Stoa und Hermetik die Apokatastasis-Vorstellungen gelegentlich mit politischen Erwartungen verbunden (vgl. Corp. Herm. XI,2), so vollzieht der Neuplatonismus eine anthropologische Reduktion auf die → Seele (ψυχή *[psychæ]*) des einzelnen. Hier bezeichnet die ἀποκατάστασις *[apokatastasis]* den wiederholten Eintritt der (unsterblichen) Seele in das (sterbliche) Leben (Reinkarnation, zB Jambl. Myst. I,10), um auf diese Weise sich von der Materie zu reinigen und ihren ursprünglichen Zustand wiederzuerlangen, der zuweilen ebenfalls ἀποκατάστασις *[apokatastasis]* genannt wird (zB Corp. Herm. VIII,4).

II 1) In LXX kommt nur das Verb vor, meist als Übers. der Wurzel *schūb*, Kal *zurückkehren, sich zuwenden*, Pilel *zurückbringen*, und am häufigsten hif. *zurückbringen, wiederherstellen*. In profanem Kontext kann ἀποκαθίστημι *[apokathistæmi]* bes. in den frühen Schriften des Pentateuch sehr verschiedene Bedeutungen annehmen: Abraham zahlt Geld an Ephron (Gen 23,16), ein Stein wird von der Brunnenöffnung abgewälzt (Gen 29,3), ein Mann wird in sein Amt eingesetzt (Gen 41,13), Wasser flutet zurück (Ex 14,26f) etc.

2) Wichtiger ist der Gebrauch des Wortes in der prophetischen Verkündigung. Während ἀποκαθίστημι *[apokathistæmi]* nur selten in den Reden der frühen Propheten begegnet (zB Am 5,15; Hos 2,3; 11,11), hat es seinen eigentlichen »Sitz im Leben« in der eschatologischen Heilsankündigung der exilisch-nachexilischen Prophetie: Jahwe wird Israel aus der Zerstreuung in sein Land zurückbringen (Jer 16,15; 23,8; 24,6); Ez stellt die endzeitliche Wiederherstellung Israels in

Parallele zu seinen Anfängen (Ez 16,55); und Mal 4,6 (3,24) kündigt den Elias redivivus an, der Väter und Söhne einander wieder zuwenden wird. So wird ἀποκαθίστημι *[apokathistæmi]* in LXX mehr und mehr zum Begriff der eschatologischen und zT auch messianischen Hoffnungen Israels auf Wiederherstellung seines urspr. Zustands.

3) Diese Tendenz verstärkt sich noch in den spätjüdischen Schriften, in denen ἀποκαθίστημι *[apokathistæmi]* aram. *tūb, zurückkehren,* wiedergibt. Jetzt gewinnt das Wort zT. einen ausgesprochen politischen Charakter: Dan 4,33f ist von Nebukadnezars wiedergewonnener Macht und Herrschaft die Rede; 1Makk 15,3 berichtet von den Plänen Antiochos VII., »das Reich unserer Väter« zurückzuerobern und die früheren Verhältnisse wiederherzustellen.

4) In diesen Zusammenhang gehört auch die politisch-messianische Erwartung der Samaritaner, die sich auf eine endzeitliche Gestalt namens *tāēb,* den *Wiederkehrenden,* den *Wiederhersteller* bezieht (vgl. Jos. Ant. 18,85; Joh 4,25; Merx, aaO, 42.72.80ff).

Im NT begegnet das Verbum 8mal (meist Synopt.), das Subst. lediglich Apg 3,21. III

1a) Mk 3,25 parr und 8,25 ist die urspr. profane Bedeutung von ἀποκαθίστημι *[apokathistæmi]* im Zusammenhang von Krankenheilungen noch erhalten: eine Hand bzw. ein Blinder wird *wiederhergestellt,* dh *geheilt.* Auch Hebr 13,19 (»damit ich euch schneller wiedergegeben werde«, dh schneller zu euch komme) geht auf den profan-griech. Sprachgebrauch zurück.

b) Mk 9,12 par spielt auf Mal 4,5f (3,23f) an. In der Auseinandersetzung über die Messiaserwartung wird den politisch-messianischen Hoffnungen, die sich an die Gestalt des Elias redivivus knüpfen, »der alles wiederherstellen wird«, das Schicksal des Menschensohnes gegenübergestellt, der »viel leiden und verachtet werden wird«. Da die mit ἀποκαθίστημι *[apokathistæmi]* verbundene spätjüd. politische Messiasvorstellung im NT zu der Aussage des leidenden Menschensohnes umgeprägt wird, nimmt auch dieser Gebrauch des Verbums merklich ab.

Eine ähnliche Tendenz ist auch Apg 1,6ff erkennbar. Die noch immer an politisch-messianischen Vorstellungen orientierte Jüngerfrage: »Stellst du in dieser Zeit das Reich für Israel wieder her?« wird mit dem Verbot eines berechnenden Kalküls und dem Hinweis auf den verheißenen Geistempfang beantwortet. Damit hat Lukas die Frage auf eine andere Ebene verlagert: Es handelt sich in der »Zeit der Kirche« nicht um politische Herrschaft, sondern um das vorläufige Reich des Geistes und der Kraft.

2a) Der Passus der Petrusrede auf dem Tempelplatz, in dem das Subst. ἀποκατάστασις *[apokatastasis]* zum einzigen Mal im NT begegnet, lautet: ». . . damit Zeiten der Erquickung vom Angesicht des Herrn kommen mögen und er den für euch bestimmten Messias Jesus senden möge, den der Himmel aufnehmen muß bis zu den Zeiten der *Wiederherstellung* alles dessen, wovon Gott geredet hat durch den Mund seiner heiligen Propheten von Urzeiten her« (Apg 3,20f). Dieser Satz schließt an die eschatologisch-messianische Erwartung der at. Prophetie und des Judentums an (s. o. II,2). Die ἀποκατάστασις πάντων *[apokatastasis pantōn]* meint nicht die Bekehrung aller Menschen, sondern die Wiederherstellung aller Dinge und Verhältnisse, die bereits die at. Propheten angekündigt hatten, dh die universale Erneuerung der Erde. Während die καιροὶ ἀναψύξεως *[kairoi anapsyxeōs],* die *Zeiten der Erquickung,* das Eintreten des Umschwungs und die subjektive Auswirkung des Geschehens bezeichnen, betonen die χρόνοι ἀποκαταστάσεως *[chronoi apokatastaseōs],* die *Zeiten der Wiederherstellung,* die objektive Seite und den dauernden Zustand der erneuerten Welt (vgl. AOepke, ThWb I, 390).

b) Ausgehend von Apg 3,21 ist in der Alten Kirche von Origenes eine Theorie der Apokatastasis, dh eine Lehre von der Wiederbringung aller geschaffenen Wesen entwickelt worden. Dabei handelt es sich um die These, Gottes Heilshandeln ziele auf die Beseitigung der durch die Sünde bewirkten Störung der Schöpfung und damit auf die medizinisch, politisch und kosmisch verstandene Rückbringung aller geschaffenen Wesen zu der Harmonie einer umfassenden Seinsordnung (Orig. Princ. I,6,1–4; II,3,1–5; III,6,1–9; vgl. auch OWeber, Grundlagen der Dogmatik II, 501ff). Diese universale Apokatastasis-Lehre,

die Elemente des spätantiken und jüd. Apokatastasisbegriffes aufgenommen hat, ist im Osten von Gregor von Nyssa, im Westen von Scotus Erigena, Hans Denck, J. Albrecht Bengel, F. Christoph Oetinger, F. Daniel Schleiermacher u. a. übernommen und zT. anthropologisch zu der Lehre der Allversöhnung weiterentwickelt worden. Exegetisch kann sich dieses Theologumenon weniger auf Apg 3,21 als auf 1Kor 15,27f berufen. Systematisch wird die Apokatastasis- bzw. Allversöhnungslehre nicht so sehr im spätjüd.-politischen oder spätantik-kosmischen Horizont zu bedenken sein als vielmehr im Kontext der universalen Tendenz des Christusgeschehens. *H.-G. Link*

ἱλάσκομαι

ἵλεως *[hilēos]* gnädig · ἱλάσκομαι *[hilaskomai]* sühnen, gnädig machen, gnädig werden · ἱλασμός *[hilasmos]* Sühnung, Sühnopfer · ἱλαστήριον *[hilastērion]* das Sühnende, Sühnegerät, Sühnemittel

I 1a) Das Adj. ἵλεως, -ων *[hilēos, -ōn]* ist die attische Form von ἵλαος *[hilaos]* bzw. ἵλεος *[hileos]*, *freundlich, gnädig*, und Parallelbildung zu ἱλαρός *[hilaros]*, *heiter* (vgl. lat. *hilaris*); es bedeutet urspr. *heiter, vergnügt* (zB Plato, Leg. I,649a), später *freundlich, huldvoll, gnädig* (zB Xenoph., Cyrop. 1,6,2). ἵλεως *[hilēos]* wird meist von herrschenden Menschen oder Göttern ausgesagt; im Zusammenhang mit Göttern ist von ἵλεω ποιεῖν *[hilēō poiein]*, *gnädig stimmen*, die Rede (Plato, Leg. X,910a).

b) Das trans. Deponens ἱλάσκομαι *[hilaskomai]* (seit Hom., wurzelverwandt mit ἵλαος *[hilaos]* bzw. ἵλεος *[hileos]*, *freundlich, gnädig*, und ἵλημι *[hilæmi]*, *freundlich, gnädig sein*) hat ebenso wie das Intensivum ἐξιλάσκομαι *[exhilaskomai]*, seit Hdt., kausative Bedeutung: *freundlich stimmen, gnädig machen* (zB Hom. Od. 3,419; Hdt. VII,141). Der pass. Aor. ἱλασθῆναι *[hilasthænai]* ist intrans. medial zu übers.: *sich gnädig machen lassen, sich erbarmen* (bes. häufig der Imperativ ἱλάσθητι *[hilasthæti]*, *erbarme dich*). Im allg. wird als Subjekt der Mensch, als Objekt eine Gottheit vorgestellt; der Sitz im Leben ist meist eine kultische Handlung, durch die eine Gottheit freundlich gestimmt werden soll (Hdt. V,47; VI,105; Xenoph. Cyrop. VII,2,19). Gelegentlich ist auch ein Mensch (zB der Kaiser) Objekt des ἱλάσκεσθαι *[hilaskesthai]*, das dann mit *beschwichtigen* (Plut. Anton. 67,3) oder *bestechen* (Hdt. VIII,112,2) zu übers. ist.

c) Das von ἱλάσκομαι *[hilaskomai]* abgeleitete Subst. ἱλασμός *[hilasmos]* begegnet selten und meist in jüngerer Lit. Es bezeichnet die Handlung, durch die eine Gottheit gnädig gestimmt werden soll (zB Plut., De Solone 12,5).

d) τὸ ἱλαστήριον *[to hilastærion]* ist substantiviertes Neutrum des Adj. ἱλαστήριος *[hilastærios]*. Auf griech. Inschriften hat es die Bedeutung *Weihgeschenk* für die Götter (Inscr. of Cos, Nr. 81,347).

2) Der Grundgedanke des griech. ἱλασμός *[hilasmos]* ist das menschliche Bemühen, sich die unheimliche und oft unheilvolle Macht von Toten, Dämonen und Göttern geneigt zu machen und das eigene Tun durch die Zuwendung überirdischer Kräfte zu bestärken. Vorausgesetzt ist dabei ein elementares Wissen um die Bedrohung des menschlichen Lebens von Neid, Strafe, Zorn und grundlosem Groll der allgewaltigen Götter. Das Freundlich-Stimmen der Gottheiten vollzieht sich in kultischen Handlungen, zu denen Menschen- bzw. Tieropfer, Reinigungsriten, Gebete, aber auch Tänze und Spiele gehören (vgl. Büchsel, ThWb III, 311f). Bis in späte Zeit wurden Verbrecher in Rhodos und in Massilia zur Entsühnung der Stadt geopfert. Doch die Menschenopfer, bei Hom. noch unbedenklich dargebracht, wurden infolge der zunehmenden Humanisierung seltener und durch symbolische Handlungen ersetzt. Bei einem in Fällen großer Not gelobten *ver sacrum* mußten die im nächsten Frühling geborenen Tiere geopfert werden, während die Menschen, wenn sie herangewachsen waren, auswandern mußten.

Als in späterer aufgeklärter Zeit die Macht der Götter zT. ihre Schrecken verlor, minderte sich auch die Bedeutung der Sühnehandlungen. In der Stoa ist an die Stelle der kultischen Riten die sittliche Person getreten, die dem Willen der Gottheit in ethischem Handeln entspricht.

II 1a) Im Unterschied zum profangriech. Gebrauch (vgl. I,1a ἵλεω ποιεῖν *[hilēō poiein]*) begegnen in LXX nur die Formulierungen ἵλεως εἶναι *[hilēos einai]* bzw. γενέσθαι *[genesthai]*, *gnädig sein* bzw. *werden*, die hebr. *sālach, vergeben* (15mal) und *nicham, sich leid sein lassen, reuen*, u. a. wiedergeben. Das Adj. ἵλεως *[hilēos]* kommt in LXX nur als Prädikat Gottes vor.

b) Relativ selten (12mal) begegnet in LXX das Verbum ἱλάσκομαι *[hilaskomai]*, und zwar nur in med. bzw. pass. Formulierung: *sich erbarmen* (Subjekt: Jahwe), meistens (7mal) als Übers.

von hebr. *sālach, vergeben.* Wesentlich häufiger (ca. 100mal) kommt das Kompos. ἐξιλάσκομαι *[exhilaskomai]* vor, dessen hebr. Äquivalent bei weitaus den meisten Belegen (ca. 80mal) *kippær, bedecken, sühnen,* heißt. Dementsprechend bedeutet ἐξιλάσκομαι *[exhilaskomai]* in erster Linie aktivisch *sühnen* und bezeichnet das kultische Handeln des → Priesters (die meisten Belege finden sich in der Priesterschrift Ex – Num); gelegentlich hat ἐξιλάσκομαι *[exhilaskomai]* auch die Bedeutung *entsündigen* (von Gegenständen; hebr. *chit'ē,* zB Ez 43,20.22.26) bzw. *gnädig stimmen* (einer Person; hebr. *chilāh,* zB Sach 7,2; 8,22). Wichtig ist, daß bei ἐξιλάσκομαι *[exhilaskomai]* grammatisch meistens der Mensch (Priester) Subjekt und Gott Objekt ist (Ausnahme: Sirach, vgl. dazu Büchsel, ThWb III, 315).

c) LXX übers. mit ἱλασμός *[hilasmos]* (ca. 100mal) bzw. ἐξίλασις *[exhilasis]* (2mal) und ἐξιλασμός *[exhilasmos]* (ca. 15mal) meist Ableitungen vom hebr. Stamm *kippær, sühnen,* die den Vorgang des Sühnens bezeichnen (kultische Opfersühne zB Lev 23,27f; 25,9).

2a) Der sakrale Opferkultus ist in der ganzen antiken Welt weit verbreitet, er stellt daher nichts urspr. und spezifisch Israelitisches dar (s. o. I,2). Da Israel den Kultus erst im Kulturland von den Kanaanäern übernommen hat (vgl. vRad, Theol. AT I, 265), ist es kein Wunder, daß in vorexilischen Texten die landläufige Opfervorstellung begegnet, die erzürnte Gottheit müsse gnädig gestimmt werden: »Hat Jahwe dich (Saul) gegen mich (David) gereizt, so mag er Opfer riechen« (1Sam 26,19; vgl. auch Gen 8,20ff; 2Sam 24,17ff.25).

b) Während für das vorexilische Israel Kultus und Sündenvergebung keine wesentliche Rolle spielen, rückt beides für die exilische und nachexilische Jahwegemeinde in den Mittelpunkt ihrer Frömmigkeit (vgl. KKoch, aaO, 217ff). Schon aus dem statistischen Befund geht klar hervor, daß ἐξιλάσκομαι *[exhilaskomai]*, ἱλασμός *[hilasmos]* und ἱλαστήριον *[hilastærion]* wie ihre hebr. Äquivalente fast ausschließlich in der Priesterschrift vorkommen. Hand in Hand mit dem Vordringen des Kultus in das Zentrum israelitischer Frömmigkeit vollzieht sich, bes. bei DtJes (zB 43, 22–25) und in der Priesterschrift, eine generelle Uminterpretation der landläufigen, übernommenen antiken Sühnevorstellung als Umstimmen der Gottheit durch menschliche Opfer zu der spez. israelitischen Sühneauffassung, nach der Jahwe seinem Volk Sühne schafft (vgl. Dtn 21,8). Bislang ist in der at. Forschung noch nicht hinreichend geklärt, wodurch diese Wandlung der Sühneauffassung bedingt ist (vgl. KKoch, aaO, 224f).

c) Die spez. israelitische Sühnevorstellung wird nur auf dem Hintergrund des at. Sündenverständnisses (→ Sünde, Art. ἀδικία II,2) einsichtig. Durch einen (auch unwissentlichen) Verstoß gegen Jahwes Bundesordnung entsteht eine objektive Schuld (vgl. 1Sam 14,2ff), die eine Unheilsmacht in Gang setzt, deren zerstörerische Auswirkungen mit Notwendigkeit als Strafe auf den Täter und seine Gemeinschaft zurückfallen (vgl. vRad, Theol. AT I, 278ff). Diesen Sünde-Unheil-Zusammenhang vermag allein Jahwe aufzuhalten, indem er die Unheilswirkung einer Tat von dem Täter und seiner Gemeinschaft auf ein Tier ableitet, das stellvertretend stirbt (exemplarisches Beispiel: das Ritual des Asaselbockes Lev 16,20ff). Das beim Sühnegeschehen handelnde Subjekt, das die Sühne erwirkt, ist also Jahwe. Die → Priester fungieren bei der kultischen Handlung lediglich als seine Bevollmächtigten (vgl. Ex 28,38; Num 18,22f), während der Täter bzw. das sündige Volk die Empfänger der Sühne sind. Da nach israelitischer Auffassung das Blut der eigentliche Träger des Lebens ist, dient es als Sühnemittel (Lev 17,11). Die Übertragbarkeit der Sünde wird dadurch möglich, daß das Tier als Besitz »einen Teil der Personsphäre des Menschen bzw. der menschlichen Gemeinschaft« ausmacht (Koch, aaO, 229). Jahwe hat die → Opfer seinem Volk dazu gegeben, »um die Schuld der Gemeinde hinwegzunehmen« (Lev 10,17). »Sühne war also kein Strafakt, sondern ein Heilsgeschehen« (vRad, Theol. AT I, 270).

d) Gesondert ist noch ἱλαστήριον *[hilastærion]* zu erörtern. LXX übers. mit diesem Begriff hebr. *kappōræt.* Es handelt sich dabei nach Ex 25,17–22 um eine goldene Deckplatte, die im Allerheiligsten des Tempels auf der Bundeslade aufliegt, aber kein Bestandteil der Lade selber ist. An den beiden Enden der Deckplatte sind die beiden Cheruben angebracht, die mit ihren Flügeln die Platte bedecken. »Von über der Deckplatte aus, von dem Raum zwischen den beiden Cheruben aus . . . will ich (Jahwe) dir (Mose) alles kundtun, was ich durch dich den Israeliten befehlen will« (Ex 25,22). Der Raum über der Deckplatte ist nach der Vorstellung der Priesterschrift der Ort der Anwesenheit und Offenbarung Jahwes. Am jährlichen Versöhnungstag sprengt der Hohepriester das Blut eines Sündopfertiers vor und auf die Deckplatte zur Entsühnung (Lev 16,14). Auf diesem Vorgang beruht die LXX-Übers. ἱλαστήριον *[hilastærion]*: *Sühnegerät, Sühnemittel,* dann allg. das *Sühnende.*

3a) Die LXX hat durch ihre Übers. des hebr. *kippær* (term. techn. für das *Sühnegeschehen*) mit ἐξιλάσκομαι *[exhilaskomai]* (s. o. 1b) dem (heidnischen) Mißverständnis Vorschub geleistet, als handele es sich bei der Sühne um eine Einwirkung des Menschen auf Gott, um eine Versöhnung von unten nach oben (zB Sach 7,2 LXX).

b) Erst im Spätjudentum wird neben dem gewaltig anwachsenden Kultus auch menschlichen Frömmigkeitsäußerungen sühnende Kraft beigemessen. Nach Spr 16,6 wird durch menschliche Güte und Treue Schuld gesühnt (vgl. Sir 3,30). Namentlich Wohltätigkeit, Torastudium, Ge-

bet, Leiden und der eigene Tod erhalten sühnende Funktionen (TJoma, 5,6ff; vgl. Lohse, aaO, 35ff). Bes. wird die sühnende Kraft des unschuldigen Todes der Märtyrer hervorgehoben (zB 2Makk 7,37; 4Makk 17,21f; St.-B. II, 275ff, vgl. Lohse, aaO, 66ff).

c) Eine besondere Ausprägung haben diese Vorstellungen in der Qumrangemeinde erfahren. Die Gemeinde hält einerseits an dem at. Gedanken fest, daß Gott Subjekt des Sühnens ist (zB 1QH 4,37; 1QS 11,1–14; CD 4,6ff; 20,34). Daneben gibt es andererseits die Vorstellung, die essenische Gemeinde leiste als das wahre Israel mit ihrem Toragehorsam Sühne für das ganze Land (1QS 8,6.10).

III Angesichts der relativ häufigen und durchaus geläufigen Verwendung kultischer Termini in LXX überrascht der sparsame Gebrauch, den das NT von der Wortgruppe macht. Jeder der vier Begriffe kommt lediglich zweimal vor, so daß die gesamte Wortgruppe mit nur 8 Belegen im NT vertreten ist (davon 3mal im Hebr).

1) ἵλεως *[hileōs]* begegnet in Mt 16,22 als verneinender Ausruf: fern sei es, bewahre! (vgl. LXX 1Sam 20,20). Hebr 8,12 zitiert die Gottesrede aus Jer 31,34: *Ich werde gnädig sein* (dh vergeben; ἵλεως ἔσομαι *[hileōs esomai]*).

2) Bezeichnenderweise kommt ἐξιλάσκομαι *[exhilaskomai]* im NT überhaupt nicht vor. Der pass. Aor. von ἱλάσκομαι *[hilaskomai]* drückt Lk 18,13 den Hilferuf des Sünders aus, der Gott um Erbarmen bittet: ὁ θεός, ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ *[ho theos, hilasthæti moi tō hamartōlō]*, *Gott sei mir Sünder gnädig*, dh vergib mir meine Sünden (vgl. LXX Ps 79,9). — Hebr 2,17 greift das kultische Ritual des Versöhnungstages auf (Lev 16,14–16). Jesus wird als der treue Hohepriester (vgl. 1Sam 2,35) geschildert, der die → Sünden des Volkes sühnt. Er steht im Dienst Gottes (τὰ *[ta]*: Akk der Beziehung wie 5,1; vgl. Bl.-Debr. § 160), und das bedeutet gerade nicht, daß Gott der Empfänger der Sühne wäre, vielmehr daß Jesus von Gott dazu bestimmt und legitimiert ist, »das zu erfüllen, was in Wirklichkeit weder die Sühnehandlungen des AT noch die der Religionsgeschichte vermocht haben« (Michel, 169). Der kultische Sühnevergleich verdeutlicht den radikalen Einsatz des Lebens Jesu für die Schuld anderer (vgl. Hebr 7,27; 9,12.26; 10,12). Der »Erfolg« des *Sühnens* (ἱλάσκεσθαι *[hilaskesthai]*) Jesu ist die Überwindung der Schuld (ἁμαρτίαι *[hamartiai]*) und das Angebot der → Vergebung an das neue Gottesvolk. Damit ist der in der LXX beginnende Bedeutungswandel von ἱλάσκομαι *[hilaskomai]* zum Abschluß gelangt: Es bezeichnet nicht mehr wie im Griechentum das Gnädigstimmen der Gottheit durch Handlungen der Menschen (s. o. I,2), sondern ein Handeln Gottes durch seinen Hohenpriester Jesus zum Heil der Menschen (vgl. II,2c).

3) Der 1Joh-Brief nimmt mit dem Stichwort ἱλασμός *[hilasmos]* alte kultische Tradition auf. Da 2,2 und 4,10 Parallelaussagen zu 2,1 bzw. 4,9 darstellen und kultische Terminologie für die Sprache des 1Joh nicht charakteristisch ist, kann es sich möglicherweise an beiden Stellen um Zusätze von fremder Hand handeln (Bultmann zSt.: kirchliche Redaktion). Beide Male begegnet dieselbe Formulierung: ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν *[hilasmos peri tōn hamartiōn hæmōn]*, *Sühne für unsere Sünden*, dh im Kontext: Das Tun (2,1 die johanneische Wendung: παράκλητος *[paraklætos]*, *Fürsprecher*) bzw. die Sendung Jesu (4,9. 10) wird mit seinem Tod (1,7b: Blut) zusammengefaßt und insgesamt als *Sühne für unsere Sünden* verstanden. »Der ἱλασμός *[hilasmos]* hängt nicht einseitig an der Einzelleistung des Sterbens, sondern an dem Ganzen der Sendung und Person Jesu, zu dem freilich sein Sterben unablösbar hinzugehört« (Büchsel, ThWb III, 318). Auch hier wird die Sühne nicht als menschliche Leistung an Gott verstanden, vielmehr gerade als Erweis der Liebe Gottes zu den Menschen (4,10).

4) Bei der Beschreibung des at. Gottesdienstes Hebr 9,1–5 meint ἱλαστήριον *[hilastærion]* die *Deckplatte* über der Bundeslade (V. 5, vgl. LXX Ex 25,18).

Anders steht es Röm 3,25, wo Paulus ein judenchristl. Zitat aufnimmt, das seinerseits auf das Ritual des Versöhnungstages anspielt (vgl. Käsemann, 96f). Was ist mit ἱλαστήριον *[hilastærion]* an dieser Stelle gemeint? Ältere Exegeten denken meist im Anschluß an die LXX-Übers. an die Deckplatte der at. Bundeslade (s. o. II,2d) und wollen dann den gekreu-

zigten Jesus vergeistigt als »*kappōræt* höherer Ordnung« verstehen (so Büchsel, ThWb III, 322). Diese Deutung ist von ELohse (aaO, 151f) mit guten Gründen bestritten worden. Eine tragfähigere Parallele zu Röm 3,25 findet sich stattdessen in 4Makk 17,21f, wo der Tod der Märtyrer als Sühnopfer für die Sünde des Volkes bezeichnet wird (s. o. II,3b). Dementsprechend ist ἱλαστήριον *[hilastærion]* Röm 3,25 nicht als Ortsangabe (*kappōræt*, Luther: Gnadenstuhl) zu verstehen, sondern als Ereignis des Sünde-Sühnens und demgemäß mit *Sühnopfer* zu übers. (vgl. Michel, zSt.). Inhaltlich ist Jesus Christus ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι *[en tō autọu haịmati]*, *in seinem Blut*, dh als Gekreuzigter das Sühnopfer. Formal ist Gott Subjekt des Satzes, als Objekt sind die Menschen zu ergänzen, denen durch öffentliche Proklamation (προέθετο *[proętheto]*) das ἱλαστήριον *[hilastærion]*, das *Sühnopfer*, angeboten wird. Die Heilsbedeutung dieses Sühnetodes Jesu liegt in der → Vergebung (πάρεσις *[pạresis]*) früherer Verschuldungen (προγεγονότα ἁμαρτήματα *[progegonọta hamartæmata]*; vgl. die Abendmahlstradition Mk 14,24 und das alte Kerygma 1Kor 15,3) und in der Neuaufrichtung des gebrochenen Bundes durch die göttliche Bundestreue (δικαιοσύνη *[dikaiosụnæ]*, vgl. Käsemann, 99). *H.-G. Link*

καταλλάσσω

καταλλάσσω *[katallạssō]* versöhnen · καταλλαγή *[katallagæ]* Versöhnung · ἀπαλλάσσω *[apallạssō]* befreien · διαλλάσσω *[diallạssō]* versöhnen · ἀποκαταλλάσσω *[apokatallạssō]* versöhnen · μεταλλάσσω *[metallạssō]* wechseln · ἀντάλλαγμα *[antạllagma]* Tauschmittel

καταλλάσσω *[katallạssō]* ist Kompositum von ἀλλάσσω *[allạssō]*, *verändern, vertauschen* (abgeleitet von ἄλλος *[allos]*, *ein anderer*). Seine urspr. Bedeutung ist *austauschen, vertauschen* usw.; übertragen: *versöhnen* (seit Hdt., zB II 13,12). Das entsprechende Subst. heißt καταλλαγή *[katallagæ]*, *Versöhnung* (Aischyl. Sept 767, Demosth. 1,4). Weitere im NT vorkommende Komposita von ἀλλάσσω *[allạssō]* sind: ἀπαλλάσσω *[apallạssō]*, *befreien, losmachen*; διαλλάσσω *[diallạssō]*, *verändern*, (jemandes Gesinnung:) *versöhnen* (erscheint im Pass.); μεταλλάσσω *[metallạssō]*, *vertauschen, wechseln*; ἀποκαταλλάσσω *[apokatallạssō]* (nur in christl. Lit.), *versöhnen*. Vom gleichen Stamm abgeleitet ist das Subst. ἀντάλλαγμα *[antạllagma]*, *Tauschmittel, Kaufpreis* (zB Eur. Or. 1157). I

καταλλάσσω *[katallạssō]* (wie διαλλάσσω *[diallạssō]*; mit entsprechender Bedeutung καταλλαγή *[katallagæ]*) bezeichnet profangriech. allg. das Wiederherstellen des urspr. Einvernehmens nach Feindschaft oder Ungnade (Xenoph. An I 6,2;5, Eur. Hel. 1235, Aristot. Oec. 2,15 u. a.). Im religiösen Gebrauch ist καταλλάσσω *[katallạssō]* im Sinne des Versöhnens selten (es begegnet einmal bei Soph. Ai. 744). Als terminus der Sühneriten ist es nicht verwendbar; es fehlt allg. zu sehr ein personhaftes Gottesverhältnis, wie auch eine rechtliche Auffassung des Gottesverhältnisses griech. Denken fremd ist.

1) Die Wortgruppe kommt in LXX selten vor. In den kanonischen Büchern stehen die Begriffe in ihrer urspr. Bedeutung oder in enger Anlehnung an diese: καταλλάσσω *[katallạssō]* nur Jer 48,39, *verwirrt, mutlos werden*; καταλλαγή *[katallagæ]* nur Jes 9,5(4) in schwer deutbarer Abweichung vom hebr. Text; διαλλάσσω *[diallạssō]* als Übers. verschiedener Verben Hi 12,20.24: *entfernen* (ähnlich ἀπαλλάσσω *[apallạssō]* 9,34 u. ö.); 5,12 u. ö.: *vernichten*. ἀντάλλαγμα *[antạllagma]* steht meist für *Kaufpreis* (Jer 15,13 u. ö.), auch *Tausch* (Ruth 4,7) usw. In Richtung auf späteren rabb. Sprachgebrauch entfernt sich διαλλάσσομαι *[diallạssomai]* 1Sam 29,4 (*sich gefällig machen*) von der urspr. Bedeutung. Zur Übers. der aus der technischen Priestersprache entnommenen Begriffe des Sühnens bevorzugt LXX ebenfalls kultische Begriffe wie ἐκκαθαίρω *[ekkathaịrō]*, *reinigen* (→ Rein, Art. καθαρός), häufig ἐξιλάσκομαι *[exhilạskomai]*, *sühnen* (→ Art. ἱλάσκομαι; zu Sühne und Versöhnung im AT siehe dort). καταλλάσσω *[katallạssō]* fehlt mit seinen Derivaten in kultisch-priesterlichem Zusammenhang völlig. II

2) Dem Judentum ist eine bes. Bußstimmung eigen (vgl. die Fülle von Bußgebeten). Durch Sündenbekenntnis und Umkehr wird um Gottes Versöhnung, dh sein Wieder-gnädig-Werden nachgesucht (hier erscheint καταλλάσσω *[katallạssō]* in bezug auf Gott 2Makk 1,5; 7,33; 8,29), wobei sich oft eine Verkürzung der at. Verkündigung des gnädigen Gottes zeigt (vgl. Ps 62,13 mit Spr 24,12; Sir 16,12 u. a.). Auf dem Weg der Gesetzeserfüllung zum Zweck des Gerechtseins vor Gott kann sich der Versöhnungsgedanke mit dem Lohngedanken berühren. Die Begriffe καταλλάσσω *[katallạssō]* usw. sind gebräuchlich, aber nicht häufig.

III Im NT begegnet καταλλάσσω *[katallạssō]* nur im Sinne von *versöhnen* bzw. (Pass.) *sich versöhnen (lassen)* und zwar in bezug auf Menschen untereinander (1Kor 7,11; im gleichen Sinn διαλλάσσομαι *[diallạssomai]* Mt 5,24) wie auf ihr Verhältnis zu Gott (nur bei Paulus: Röm 5,10; 2Kor 5,18–20; in Kol 1,20.22 und Eph 2,16 stattdessen in gleichem Sinn ἀποκαταλλάσσω *[apokatallạssō]*); in der Bedeutung *Versöhnung* begegnet auch καταλλαγή *[katallagæ]* (nur bei Paulus: Röm 5,11; 11,15; 2Kor 5,18.19).

ἀπαλλάσσω *[apallạssō]* kommt im Akt. (*befreien*) Hebr 2,15 vor, im Pass. (Med.? *loskommen, sich entfernen*) Lk 12,58; Apg 19,12. Ebenfalls in ihrer urspr. Bedeutung stehen μεταλλάσσω *[metallạssō]* (Röm 1,25.26) und das Simplex ἀλλάσσω *[allạssō]* (Apg 6,14; Gal 4,20; Hebr 1,12; Röm 1,23; zu 1Kor 15,51f vgl. → Auferstehung, Art. ἀνάστασις). ἀντάλλαγμα *[antạllagma]*, *Lösegeld*, begegnet nur Mk 8,37 = Mt 16,26.

Zu untersuchen ist also vor allem die Verwendung des Begriffes in der Theologie des Paulus.

1) καταλλάσσω *[katallạsssō]* und καταλλαγή *[katallagæ]* kommen im NT, auch bei Paulus, selten vor (vgl. oben, wo alle nt. Stellen genannt sind). Dennoch haben wir es hier mit einem Begriffspaar zu tun, das zu den Grundbegriffen paulinischer Theol. gehört. Es dient ihm dazu, andere soteriologische Begriffe wie zB → Vergebung (griech. ἀφίημι *[aphiæmi]*; u. a. bei Synopt. und Apg) durch strengere Bezogenheit auf Christus und sein Werk theol. bzw. christologisch zu präzisieren.

2) Subjekt der Versöhnung ist Gott (2Kor 5,18f). Dies ist das theol. Novum gegenüber dem außerchristl. religiösen Denken, das die Gottheit lediglich als Objekt des versöhnenden Tuns der Menschen kennt. Es ist aber zugleich die Konsequenz der at. Botschaft von Gott als dem »barmherzigen« und »gnädigen«, der seine »Huld« und »Treue« als seinem Wesen zugehörig offenbart (Ex 34,6f; vgl. Ps 103,8ff u. ö.) und Vergebung und Bundeserneuerung als seine freie Tat verheißt (Jes 43,25; 54,7ff; Jer 31,31ff u. ö.). Die von Gott geschaffene καταλλαγή *[katallagæ]* ist somit die vollendete Tat (Röm 5,10: als wir noch Feinde waren!), die allem menschlichen Tun vorausgeht. Dieses menschliche Tun, auch Buße und Sündenbekenntnis, ist also nicht eine die Versöhnung herbeiführende und einleitende Tat des Menschen, auf die Gott »reagiert«, – vielmehr ist es umgekehrt bereits »Reaktion« des Menschen, als solche notwendig und gefordert. Diesen Sachverhalt bestätigt die für Paulus charakteristische Reihenfolge Indikativ-Imperativ, die von der Tat Gottes als dem Primären, dem als vollzogen zu Verkündigenden (»Evangelium«) ausgeht.

3) Die Versöhnung ist geschehen durch das Werk Christi (Röm 5,10f spricht von ihrem Zusammenhang mit seinem Tod und seiner Auferstehung). Als dessen Wirkung ist sie Ausdruck der neuen Situation, die dieses Werk geschaffen hat und die Paulus meist durch die Begriffe δικαιόω *[dikaiọō]*, δικαιοσύνη *[dikaiosynæ]* usw. aufzeigt (*rechtfertigen*, → *Gerechtigkeit*; charakteristischerweise Termini der Rechtssprache). Indem καταλλάσσω *[katallạssō]* und καταλλαγή *[katallagæ]* mit diesen Begriffen parallel gebraucht werden können (vgl. Röm 5,9 mit 5,10 und 2Kor 5,19 mit Röm 4,3ff), wird ihre Stellung im Mittelpunkt der paulinischen Verkündigung und Theol. deutlich: Die καταλλαγή *[katallagæ]* ist Ausdruck der Umkehrung des (Feindschafts-)Verhältnisses zwischen Gott und Menschen, die durch den »neuen Adam« (Röm 5,12ff) Jesus Christus herbeigeführt ist.

4) Die Versöhnung ist als einseitige Tat Gottes in Christus sein Geschenk (→ Gabe, Art. δῶρον), das uns (Röm 5,10f; 2Kor 5,18) bzw. der → Welt (2Kor 5,19) gilt. Dem entspricht auf seiten des Menschen das Empfangen der Versöhnung (Röm 5,11; → Nehmen, Art. λαμβάνω). Empfangen (= Annehmen) besagt das gleiche wie der paulinische Grundbegriff πίστις *[pịstis]* (→ *Glaube*); und die Aufforderung, sich versöhnen zu lassen (2Kor 5,20), entspricht der Aufforderung zum Glauben, die zu jedem selbstrechtfertigenden Tun des Menschen in betonten Gegensatz tritt (Röm 3,21ff; 4; Gal 3; 4). Das *Wort von der Versöhnung* (λόγος τῆς καταλλαγῆς *[lọgos tæs katallagæs]* 2Kor 5,19) ist das Evangelium selbst.

5) Das Wesen der Versöhnung liegt in der Beendigung der Feindschaft zwischen Gott und Menschen (Röm 5,10), indem Gott »ihnen ihre Übertretungen nicht anrechnete« (2Kor 5,19, also wiederum: in der Rechtfertigung des Sünders). Die Versöhnung besteht mithin darin, daß wir → »Frieden mit Gott haben« — eine Wendung, die in Röm 5,1 als Folge der Gerechtsprechung genannt wird. Insofern ist die Versöhnung die Voraussetzung für unsere → »Errettung« (Röm 5,10b) und die Begründung für unsere umfassende »Neuschöpfung« (2Kor 5,17ff), die Röm 5,1ff beleuchtet: indem nämlich »die Liebe Gottes ausgegossen ist in unsere Herzen durch den heiligen Geist, der uns gegeben worden ist« (V. 5b).

6) Dem »Wort von der Versöhnung« (2Kor 5,19) entspricht der »Dienst der Versöhnung« (2Kor 5,18.20; → Dienen, Art. διακονέω), in dem der Apostel selbst steht. Hiermit kann nach allem nicht mehr ein kultischer, die Versöhnung erst herbeiführender oder sie wiederholender Dienst gemeint sein, sondern das versöhnende Handeln im Alltag der Welt und der Ruf zum Annehmen der verkündigten Versöhnung, dh zum Glauben (V. 20).

7) Kol 1,20.22 und Eph 2,16 haben statt καταλλάσσω *[katallassō]* das sonst nirgends vorkommende Verb ἀποκαταλλάσσω *[apokatallassō]*, das aber an den aufgezeigten paulinischen Gebrauch von καταλλάσσω *[katallassō]* anknüpft und ihm im wesentlichen entspricht. Als sein Subjekt kann außer Gott auch Christus genannt werden (Kol 1,22; Eph 2,16); doch ist auch hier die Versöhnung letztlich als von Gott ausgehend verstanden (Kol 1,20). Daß es sich bei dieser Herstellung des Friedens zwischen Gott und den Menschen nicht um ein wechselseitiges Versöhnen gleichgestellter Partner handelt, ist hier durch die Wendung ἀποκαταλλάξαι . . . εἰς αὐτόν *[apokatallaxai . . . eis auton]* (wörtlich: *zu sich selbst hin zu versöhnen*) zum Ausdruck gebracht. Eph 2,16 sieht die — bei Kol mehr vom Kosmischen her gedachte — Versöhnung im Zusammenhang mit ihrer Wirkung in der christl. Gemeinde aus Juden und Heiden. Der letztgültige Sinn der Versöhnung besteht darin, daß wir im Endgericht sündlos dastehen (Kol 1,22). *H. Vorländer*

ZUR VERKÜNDIGUNG V

Nachdem im 19. Jh. Martin Kähler und Albrecht Ritschl und im 20. Jh. vor allem Karl Barth die Lehre von der Versöhnung in den Mittelpunkt der ev. Theol. gerückt haben, bezeichnet heutzutage das Wort *Versöhnung* das Zentrum des Heilsgeschehens zwischen Gott und Mensch und unter den Menschen. Sprachgeschichtlich stammt das dt. Wort *versöhnen* aus dem germanischen Rechtsdenken und gehört etymologisch mit *sühnen* (nicht mit Sohn!) zusammen. Hier stellt sich sofort ein schwerwiegendes Problem, denn im griech. Sprachbereich — und damit auch im NT — haben die Wörter *sühnen* und *versöhnen* von Hause aus nichts miteinander zu tun. ἱλασμός *[hilasmos]* (Vulg.: *expiatio*) bedeutet kultische Sühne durch Opfer, καταλλαγή *[katallagæ]* (Vulg.: *reconciliatio*) dagegen profane Versöhnung verfeindeter Parteien durch gegenseitige Zuwendung, wie es dem heutigen Sprachgebrauch entspricht.

Es dient der begrifflichen Klarheit, diese sprachliche Differenzierung zu beachten, wie es die Zürcher Übers. tut und nicht — wie der revidierte Luthertext (vgl. 1Joh 2,2; 4,10) — beide Begriffe zu identifizieren. Fraglos handelt es sich jedoch bei dem Zusammenhang von Sühne und Versöhnung nicht nur um ein sprachliches, sondern ebenso um ein sachliches Problem. Wir werden daher zunächst nach dem Verständnis von Sühne fragen (I), um anschließend den umgreifenden Aspekt der Versöhnung zu erörtern (II) und schließlich den Dienst der Versöhnung (III) darzulegen.

I. Daß Schuld und S ü h n e zu den Grundproblemen des menschlichen Daseins gehören, bezeugen auf l i t e r a r i s c h e m Gebiet etwa die Tragödien von Sophokles (zB König Ödipus) und Shakespeare (zB Hamlet) sowie Dostojewskis Romane (zB Raskolnikow).

Im p o l i t i s c h e n Bewußtsein der Bundesrepublik hat sich zunehmend die Auffassung durchgesetzt, daß die Verbrechen des Völkermordes aus der Zeit des Dritten Reiches auch über die sonst übliche Verjährungsfrist hinaus nicht ungesühnt bleiben dürfen.

Kinder erwarten nach einem Vergehen oft eine Bestrafung, um anschließend wieder unbefangen in der Familie leben zu dürfen. Man kann geradezu von Schuld als Urgegebenheit und Sühne als Urbedürfnis der Menschen sprechen.

Fast alle Religionen – der Buddhismus macht vielleicht eine gewisse Ausnahme – wissen darum, daß unwissentliche oder wissentliche Verfehlungen der Menschen das Zusammenleben einer Gemeinschaft ebenso belasten wie das Gottesverhältnis und deshalb durch Sühne bereinigt werden müssen. Sie bieten im allgemeinen Reinigungsriten, Opfer, Gebete, Askese oder Wohltätigkeiten als Sühnemittel an, durch die der Zorn der Götter besänftigt und in erneute gütige Zuwendung umgewandelt werden soll (→ Art. ἱλάσκομαι I,2). So bedeutet »Versöhnung« in der griech., spätjüd., röm. und germanischen Religion die Umstimmung der zürnenden Götter durch menschliche Sühneleistungen.

Von diesem heidnischen unterscheidet sich das biblische Sühneverständnis grundlegend. Die im AT zunehmend sich vertiefende Erfahrung mit der menschlichen → Sünde ließ es je länger desto weniger als möglich erscheinen, von einer freiwilligen Umkehr Israels zu Gott zu sprechen. Sollte dennoch der mit dem Bundesbruch in Gang gesetzte Unheilszusammenhang durchbrochen werden und der Bund erhalten bleiben, so konnte die Initiative dazu nur von Gott selbst ausgehen. Gott ist also nach biblischem Verständnis nicht der zürnende Empfänger, sondern der heilschaffende Spender der Sühne; nicht Objekt, sondern Subjekt des Sühnegeschehens (→ Art. ἱλάσκομαι II,2c). Sühne bedeutet dann für die betroffenen Menschen nicht Strafe, sondern Heil.

Die Interpretation des Todes Jesu als Sühne (Röm 3,25; Hebr 2,17; → Art. ἱλάσκομαι III,2 und 4; → Tod, Art. θάνατος III,2; → Kreuz) will zum Ausdruck bringen, daß der einmalige Tod Jesu zum letzten und letztgültigen, dh eschatologischen »Tag der Sühnung« (Lev 16) geworden ist, durch den Gott in grundloser Zuwendung den Menschen ein für allemal Sühne für ihre Sünden gewährt hat. Sühne durch den Tod Jesu besagt also, daß Gott den Zusammenhang zwischen Schuld und Unheil, dessen bezwingende Unausweichlichkeit Sophokles und Shakespeare in ihren Dramen ergreifend dargestellt haben, durchbrochen und eine Möglichkeit zur Überwindung von Schuld durch → Vergebung geschaffen hat.

Das bedeutet, daß der schuldig gewordene Mensch sich nicht mehr ängstlich und selbstquälerisch von der eigenen Schuld in Bann schlagen zu lassen braucht, sondern diese durch den Tod Jesu »aufgehoben« und sich befreit wissen darf. Wer das Sühnopfer Jesu für sich gelten läßt, hat es nicht mehr nötig, andere Dinge, die Welt, Menschen oder sich selbst als »Sündenbock« zu verteufeln. Von diesem christl. Sühneverständnis aus wäre auch die Sühnevorstellung der germanischem Denken entstammenden Rechtsprechung zu überprüfen und der Forderung nach der Todesstrafe – immer wieder nach heimtückischen Morden erhoben – kritisch zu begegnen.

Findet sich die aus der Antike und dem nachexilischen Israel geläufige kultische Sühnevorstellung im NT nur selten, so stellt sie auch im Blick auf den Tod Jesu weder die einzige noch die entscheidende Auslegungsmöglichkeit dar. In einer vielleicht befremdlichen Zurückhaltung beschränken sich die nt. Texte auf den einen Aspekt, daß durch den Tod Jesu die Sünden der Menschen faktisch gesühnt und vergeben worden sind. Die Fragen, warum Sühne notwendig ist und wem sie geleistet wird, sind im Rahmen einer konsequenten Sühnetheorie durchaus sinnvoll, finden aber schon im NT keine Antwort. Das hätte die christl. Kirchen davor bewahren sollen, diesen einen Aspekt zu einer umfassenden Sühnetheol. zu entwickeln, wie dies in der Folgezeit geschehen ist.

Schon Tertullian (De poenitentia) wies der Versöhnung (*reconciliatio*) ihren Ort in der kirchlichen Buß- und Opferlehre (*sacrificium*) zu, und Anselm von Canterbury (Cur deus homo) verband sie mit germanischem Rechtsdenken, in dem verletzte Ehre (*exhonoratio*) Genugtuung (*satisfactio*) fordert. Auf diese Weise drang das alte heidnische Sühneverständnis in die kirchliche Versöhnungslehre ein: Versöhnung wurde nun als Besänftigung (*placatio*) des zürnenden Gottes verstanden. Auch die Reformatoren haben das anselmische Denkmodell weitgehend übernommen (vgl. Conf. Aug. Art. III; Heid. Kat. Fr. 12–18). Bei ihnen liegt jedoch der Akzent nicht auf der menschlichen

Umstimmung Gottes, sondern im Gegensatz zur spätmittelalterlichen Werkgerechtigkeit auf dem alleinigen Tun Christi, das Gottes Zorn in Liebe umwandelt. In diesem Sinn ist der Refrain eines Kirchenliedes aus der Reformationszeit (»Den die Hirten lobeten sehre . . .«) zu verstehen: »Gottes Sohn ist Mensch geborn, hat versöhnt des Vaters Zorn«. Namentlich die alt- und neuprotestantische Orthodoxie des Luthertums (LHutter, JGerhard, FHRFrank, WElert u. a.) hat dann die melanchthonische Versöhnungslehre ausgebaut, auf anselmische Scholastik zurückgegriffen und ein protestantisches Satisfaktionsdogma entwickelt. Diese kirchlichen Sühne- und Versöhnungstheorien stehen dem spätjüd. Sündenbewußtsein und dem germanischen Rechtsdenken meist näher als den nt. Aussagen.

II. Der paulinische Begriff »Versöhnung« hat gegenüber dem judenchristl. Begriff »Sühne« den Vorteil, daß er nicht mit kultischen Vorstellungen (Sühnopfer etc.) verbunden ist, sondern aus dem profanen Alltagsleben stammt. Er meint die Beendigung von Feindschaft; der Parallelbegriff heißt nicht Entsühnung, sondern Friede (→ Art. καταλλάσσω III,5). Daher ist das Wort Versöhnung besser als der Begriff Sühne dazu geeignet, das in Geschichte und Geschick Jesu beschlossene universale Heil zum Ausdruck zu bringen. Die Versöhnung ist nicht ausschließlich auf den Tod Jesu bezogen, wohl aber in diesem Ereignis, das den Weg Jesu zusammenfaßt, begründet. »Das Kreuz Jesu macht die Kosten der Versöhnung offenbar« (JMoltmann, Gott versöhnt und macht frei, 517). Insofern will auch das paulinische »Wort von der Versöhnung« (2Kor 5,19) die Heilsbedeutung des Todes Jesu auslegen. Dabei tritt aber statt der kultischen Sühnopfervorstellung der Gedanke der personalen Stellvertretung in den Vordergrund, der mit den Formeln »für alle«, »für viele« bzw. »für uns« zum Ausdruck gebracht wird.

Für das neuzeitliche Personverständnis stellt sich die Frage, ob Stellvertretung eines anderen Menschen für die Schuld der eigenen Person überhaupt denkbar und möglich ist. Man wird die Antwort in der Richtung zu suchen haben, daß allein Jesus als der bevollmächtigte Repräsentant des Schöpfers berechtigt und in der Lage ist, sich mit der schuldhaften Person des Geschöpfes, das zum Feind Gottes geworden ist, zu identifizieren und an seine Stelle zu treten. »Verlassen von Gott und den Menschen stirbt Jesus einsam am Kreuz und nimmt so die Einsamkeit und Verlassenheit und die Last des Verderbens für die ganze Welt auf sich . . . Diese Versöhnung kommt durch stellvertretendes Leiden und das Opfer der Liebe zustande« (JMoltmann, 517). Stellvertretung meint also, daß den Menschen nicht nur ihre Untaten, sondern ihr die Person begründendes und schuldhaft belastendes Ich abgenommen und mit Jesus identifiziert wird, so daß sie zu neuen Personen »in Christus« geschaffen werden. »Es lebt nicht mehr Ich, es lebt in mir Christus« (Gal 2,20; vgl. den urspr. Existenz-Begriff als Heraustreten *(ex-sistere)* aus sich selbst). Paulus spricht in diesem Zusammenhang von einem Rollentausch (2Kor 5,21), Luther vom »fröhlichen Wechsel« zwischen Christus und den Glaubenden, durch den aus Feinden Freunde Gottes werden (Von der Freiheit eines Christenmenschen, 12; zum Ganzen vgl. → Kreuz, Zur Verkündigung II).

So wird die »exklusive« Stellvertretung des Todes Jesu »für alle« zum Grund für die Versöhnung Gottes mit der Welt. Sie ist keine billige, sondern teure Gnade, wie DBonhoeffer sagt. Versöhnung meint also nicht einen schiedlich-friedlichen Rechtsausgleich, bei dem die streitenden Parteien durch einen gemeinsam vereinbarten Preis auf pari pari kommen, so daß jeder der beiden Partner wieder auf dem Nullpunkt ohne plus und minus beginnen kann. Sie bedeutet vielmehr die einseitige Initiative und den Selbsteinsatz Gottes, um seine Feinde nicht zu Neutralen, sondern zu seinen Freunden zu machen (Röm 5,6ff; »inklusive« Stellvertretung; → Art. καταλλάσσω III,2 und 3).

Das paulinische Wort von der Versöhnung interpretiert also die mit dem urchristl. Begriff »Sühne« gemeinte Sache: die Erneuerung des Bundes zwischen Gott und den Menschen. Nicht sprachlich, wohl aber sachlich nimmt die Versöhnung als Wirkung des Todes Jesu das Element der Sühne im Erleiden dieses Todes in sich auf (vgl. 2Kor 5,19 und 21). Die Sühnevorstellungen haben lediglich eine untergeordnete, dienende Funktion. Die paulinische Versöhnungsbotschaft radikalisiert die Schuld zur Feindschaft gegenüber Gott und die → Vergebung der Sünden zur Befreiung von der Macht der → Sünde. Diese Befreiung im Bund mit Gott geschieht kraft der Auferweckung des Gekreuzigten. Versöhnung ist ein Ereignis von so grundlegender Bedeutung, daß es nur mit dem Leben aus den Toten und der neuen Schöpfung verglichen werden kann (vgl. Röm 11,15).

Dennoch wird man sich angesichts unserer noch nicht mit Gott versöhnten und in sich vielfach zerstrittenen Welt keinen schwärmerischen Illusionen hingeben dürfen. Der im kerygmatischen Perfekt formulierte Satz: »Gott hat die Welt mit sich selbst versöhnt« (2Kor 5,19) proklamiert keinen mit Gott und in sich bereits versöhnten Zustand der Welt, sondern besagt vielmehr, daß Gott seinerseits sich seiner mit ihm in Feindschaft lebenden Schöpfung zugewandt hat, noch ehe sie davon weiß, und ihr ein umfassendes Versöhnungsangebot gemacht hat, das die ganze Welt betrifft. »Der Horizont der Versöhnung ist in der Tat nicht enger als die Weite der ganzen Schöpfung Gottes« (JMoltmann, 517).

Ist damit zwar der menschlichen Feindschaft gegen Gott und allen widergöttlichen Mächten die Existenzberechtigung abgesprochen und somit die Rechtsfrage entschieden, so steht gleichwohl die Entscheidung der Machtfrage noch aus (→ Art. ἀποκατάστασις III,1b und 2a). Die Gegenwart ist nicht bestimmt durch die universale Verwirklichung der Versöhnung, sondern durch das Wort, das die Bitte Gottes weiterträgt: »Laßt euch versöhnen mit Gott« (2Kor 5,20). Verwirklicht wird die Versöhnung mit Gott nur bei denen, die die Stellvertretung Jesu für sich gelten lassen und sich auf Gottes Friedensangebot einlassen; dh in der Gemeinde der gerechtfertigten Sünder (Röm 5,9f; → Art. καταλλάσσω III,4 und 5). Wer auf diesem Wege ist, kann frei werden von Selbsthaß und Menschenverachtung, er kann sich selbst und andere Menschen annehmen.

III. Die Verwirklichung der Versöhnung hat aber ihren Ort nicht so sehr in der Rechtfertigung des einzelnen als vielmehr im konkreten Zusammenleben in der Gemeinde (Eph 2,14ff); in ihr leben nicht von Hause aus Gleichgesinnte, sondern Unterschiedene — Herren und Sklaven, Arme und Reiche — als mit Gott und untereinander Versöhnte zusammen (Gal 3,28). Angesichts dieser Botschaft von der Versöhnung ist die Aufspaltung der Christenheit in einander befehdende Kirchen, die neidische Konkurrenz in der Mission, die Bindung an einzelne Gesellschaftsgruppen wie zB das Bürgertum, der Zerfall innerhalb der protestantischen Kirchen in einander anfeindende Lager und die Errichtung getrennter Gemeinden für Schwarze und Weiße ein Skandal, der zeigt, wie wenig die Christen bisher ihre Versöhnungsbotschaft verstanden und ernstgenommen haben.

Das Evangelium von der Versöhnung beschränkt sich jedoch nicht auf die christl. Gemeinde, es zielt vielmehr, wie wir sahen, auf die Versöhnung der → Welt. Der christl. Gemeinde ist nicht nur das Wort von der Versöhnung, sondern auch der »Dienst der Versöhnung« (2Kor 5,18) für die gesamte Welt aufgetragen. »Die nt. Aussagen über die Versöhnung . . . verkündigen Gottes Solidarität mit den Menschen in Christus als Grund innermenschlicher Solidarität« (EKäsemann, Erwägungen zum Stichwort »Versöhnungslehre im NT«, 58f).

Dieser Aspekt ist in den Kirchen allzu lange vernachlässigt worden. Hier bietet sich jedoch ein Ansatzpunkt, den erneuernden und verändernden Impuls des Christentums wieder zu entdecken. Die Christen werden als Mitarbeiter Gottes (συνεργοῦντες *[synergountes]!* 2Kor 6,1) und Stellvertreter Christi (ὑπὲρ Χριστοῦ *[hyper Christou]* 2Kor 5,20) an der Durchsetzung des göttlichen Versöhnungswerkes beteiligt, so daß — nach einem kühnen Wort Luthers (vgl. Von der Freiheit eines Christenmenschen, 27) — einer dem anderen zum Christus wird. Die göttliche Versöhnungstat lähmt nicht die menschlichen Initiativen, sondern befreit und aktiviert gerade dazu, in der Welt für die Durchsetzung der Versöhnung zu arbeiten. Das Engagement für diesen Auftrag trägt entscheidend dazu bei, die weithin verlorene Glaubwürdigkeit der christl. Versöhnungsbotschaft wiederzugewinnen.

Was der Dienst der Versöhnung konkret bedeutet und wohin er führt, hat der Weg Jesu selbst gezeigt. Jesus verwirklichte die Versöhnung nicht nur dadurch, daß er den Gottlosen das Evangelium von der Nähe Gottes verkündigte, sondern ebenso, indem er Kranke heilte, Dämonen austrieb, mit Zöllnern und Sündern zusammensaß und für die Armen, Hungernden und Elenden Partei ergriff. Dieses Durchbrechen der trennenden Schranken zwischen Gott und den Menschen, Frommen und Gottlosen, Gesunden und Kranken, Satten und Hungernden brachte ihn in einen tödlichen Konflikt mit den Feinden dieser konkret gelebten Versöhnung. »So vollzog sich in Jesu Erdenwirken in

räumlich-zeitlicher Beschränkung ein Gemeinschaftstiften zwischen Gott und Mensch und unter den Menschen, das in seiner Struktur genau dem entspricht, was bei Paulus als Versöhnung bezeichnet wird« (LGoppelt, Versöhnung durch Christus, 152).

Nachfolge Jesu im Dienst der Versöhnung bedeutet also nicht distanzierte schiedsrichterliche Neutralität, sondern entschlossenes Eintreten für die »Verdammte(n) dieser Erde« (FFanon). Zum Auftrag der Christen gehört es daher, für das Niederreißen der Mauern zwischen verfeindeten Kapitalisten und Sozialisten, Reichen und Armen, Freien und Ghettobewohnern, Weißen und Schwarzen einzutreten. Die Aktion »Sühnezeichen«, die Denkschrift der ev. Kirche in Deutschland über »Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn« (1965) und die Entscheidung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Befreiungsbewegungen der 3. Welt in ihrem Kampf gegen den Rassismus finanziell zu unterstützen (Genf 1970), sind hoffnungsvolle erste Schritte auf dem Wege zu einem glaubwürdigen Versöhnungshandeln der Kirchen. Zwar wird diese Umsetzung der Versöhnungsbotschaft in aktiven Friedensdienst die Christen ebenso wie Jesus und Paulus in Konflikt mit den Feinden dieser konkreten Versöhnungspraxis bringen; das Beispiel brasilianischer Priestergruppen zeigt es. Aber sie sollen sich auch nicht nach den Fleischtöpfen Ägyptens sehnen, sondern das Salz der Erde sein. Billiger, ohne diese Schärfe des Evangeliums, ist Versöhnung nicht zu haben. *H.-G. Link*

Lit.: MKähler, Zur Lehre von der Versöhnung, 1898 (1937²) – AMerx, Der Messias oder Taëb der Samaritaner, 1909 – HBraun, Gerichtsgedanke und Rechtfertigungslehre bei Paulus, UNT 19, 1930 – GAulèn, Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens, ZSTh 8, 1931, 501ff – FBüchsel, Art. ἀλλάσσω etc., ThWb I, 1933, 252ff – AOepke, Art. ἀποκαθίστημι etc., ThWb I, 1933, 386ff – JHerrmann/FBüchsel, Art. ἵλεως etc., ThWb III, 1938, 300ff – VTaylor, Forgiveness and Reconciliation, 1941 – WMichaelis, Versöhnung des Alls, 1950 – EKäsemann, Zum Verständnis von Römer 3,24–26, ZNW 43, 1950/51, 150ff (= Ex. Vers. u. Bes. I, 1968⁵, 96ff) – RBultmann, Theologie des NT, 1953 (1968⁶), § 31 Die καταλλαγή; § 33 Tod und Auferstehung Christi als Heilsgeschehen – KBarth, KD IV, 1–3, 1953–1959 (Die Lehre von der Versöhnung) – CSchneider, Geistesgeschichte des antiken Christentums, 1–2, 1954 – ELohse, Märtyrer und Gottesknecht. Unters. zur urchristl. Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi, 1955 (1963²) – HJIwand, Zur Versöhnungslehre, in: Das tat Gott. 50 Jahre Bahnau, 1956, 208ff (= Um den rechten Glauben, ThB 9, 1965, 214ff) – HBeintker, Art. Versöhnung, EKL III, 1959 (1962²), 1652ff – DMBaillie, Gott war in Christus. Eine Studie über Inkarnation u. Versöhnung, 1959 – RBultmann, Adam und Christus nach Röm 5, ZNW 50, 1959, 154ff – GvRad, Theologie des AT I, II. Hauptteil, Abs. IV,6e: Sünde und Sühne, 1960 (1966⁵) – WStählin, Die Wiederbringung aller Dinge, Basler Universitätsreden 45, 1960 – WKreck, Die Zukunft des Gekommenen, 1961 (1966²), 139ff – CAndresen/PAlthaus, Art. Wiederbringung Aller, RGG VI, 1962³, 1693ff – GLanczkowski, Art. Sühne, RGG VI, 1962³, 474ff – GLanczkowski u. a., Art. Versöhnung, RGG VI, 1962³, 1367ff – HJIwand, Predigtmeditationen, 1963, 547ff (zu 2Kor 5,19ff) – EKäsemann, Erwägungen zum Stichwort »Versöhnungslehre im NT«, in: Zeit und Geschichte, Dankesgabe an RBultmann, 1964, 47ff – DSölle, Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem »Tode Gottes«, 1965 (1967⁴) – GFitzer, Der Ort der Versöhnungslehre nach Paulus, ThLZ 22, 1966, 161ff – KKoch, Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit, EvTh 26 (NF 21), 1966, 217ff – OWeber, Das dogmatische Problem der Versöhnungslehre, EvTh 26 (NF 21), 1966, 258ff (= Die Treue Gottes und die Kontinuität der menschlichen Existenz, 1967, 82ff) – HGollwitzer, Von der Stellvertretung Gottes. Zum Gespräch mit DSölle, 1967 (1968²) – LGoppelt, Versöhnung durch Christus, Luth. Monatshefte 6, 1967, 263ff (= Christologie und Ethik, 1968, 147ff) – DHill, The Interpretation of ΙΛΑΣΚΕΣΘΑΙ and Related Words in the Sepuagint and in the New Testament, in: ders., Greek Words and Hebrew Meanings, Society for NT Studies, Monograph. Series 5, 1967, 23ff – Versöhnung. Das deutsch-russische Gespräch über das christl. Verständnis der Versöhnung. Hg. vom Außenamt der EKD, Studienheft 5, 1967 – JClavier, Notes sur un mot-clef du Johannisme et de la sotériologie biblique: Ἱλασμός, NovTest 10, 1968, 287ff – WFürst, 2Kor 5,11–21, Auslegung und Meditation, EvTh 28, 1968, 221ff – Die Mauer ist abgebrochen. Zur Predigt der Versöhnung. Hirtenbrief der niederl.-ref. Kirche, 1968 – JMoltmann, Gott versöhnt und macht frei, EvKomm 3, 1970, 515ff – PCornehl, Die Zukunft der Versöhnung, 1971 – GBassarak, Das Wort von der Versöhnung, Stimme d. Orth. 1971, 55ff – FHahn, Siehe, jetzt ist der Tag des Heils (2Kor 5,14–6,1), EvTh 33, 1973, 244ff – PStuhlmacher, Jesus als Versöhner, in: Jesus Christus in Historie und Theologie, Festschr. HConzelmann, 1975, 87ff – ELohse, Das Amt, das die Versöhnung predigt, in: Rechtfertigung, Festschr. EKäsemann, 1976, 339ff.

Verstand → Vernunft

Verstockt → Hart

Versuchung

πειρασμός

πεῖρα *[peira]* Versuch, Probe · πειρασμός *[peirasmos]* Prüfung, Versuchung, das Versuchtwerden, Anfechtung · πειράω *[peirāō]* / πειράζω *[peirazō]* prüfen, auf die Probe stellen, versuchen · ἐκπειράζω *[ekpeirazō]* versuchen · ἀπείραστος *[apeirastos]* ohne Versuchung, unversucht

I Das Subst. πεῖρα *[peira]*, *Versuch* (seit Pind.) und das Verb πειράω *[peirāō]*, *versuchen, prüfen* (seit Hom. Il. 8,8) zusammen mit der im profanen Griech. seltenen Intensivform πειράζω *[peirazō]*, *jemanden versuchen, auf die Probe stellen* (Hom. Od. 9,281) kommen aus der Wurzel περ *[per]*; lat. *per*; verwandt mit περάω *[perāō]*, *hinüberfahren, er-fahren, hindurch* oder *hinüber zu gelangen streben*, und bringen eine Absicht zum Ausdruck, die von einer gewissen Zielstrebigkeit erfüllt ist. So bedeuten πειράω *[peirāō]* und πειράζω *[peirazō]* allg. *versuchen*, im Blick auf die dabei aufzuwendende Kraft *sich bemühen, streben, unternehmen*. Unter dem Aspekt der Durchführung und deren Methode gewinnt πειράζω *[peirazō]* die Bedeutung *probieren, erproben, prüfen, untersuchen, ausforschen*. Im Konkurrenzverhalten zu anderen Personen heißt πειράω *[peirāō]* – zumeist medial oder pass. gebraucht – *sich mit jemand messen, sein Glück versuchen, sich um jemandes Gunst bemühen, um jemand werben, jemand in Versuchung führen* (bes. zur Unzucht), *auf jemand einen Angriff wagen*; dann *aus Erfahrung kennenlernen, erfahren, erleben*.

Den Verbformen entsprechend bedeutet das Subst. πεῖρα *[peira]* *Versuch, Probe, Prüfung; Angriffsversuch, Wagnis; Erfahrung, Kenntnis*. πειρασμός *[peirasmos]* bezeichnet den (ärztl.) *Versuch* (erst bei Diosc. Mat. Med. praef. 5; 1. Jh. nChr); ἐκπειράζω *[ekpeirazō]*, *erproben*, und ἀπείραστος *[apeirastos]*, *unversucht*, fehlen im profanen Griech.

II 1) Die LXX gebraucht die Wortgruppe einmal in der rein profanen Bedeutung. Hebr. Äquivalent ist zumeist die Piel-Form des Verbs *nāsāh*, *versuchen*, und das Nomen *massāh*, *Versuch*: versuchen etwas zu tun (Dtn 4,34; 28,56; Ri 6,39; 1Sam 17,39); es mit etwas versuchen, ausprobieren (Pred 2,1; 7,23; Dan 1,12); sich bemühen (2Makk 8,9); prüfen, auf die Probe stellen (1Kön 10,1; 2Chr 9,1; Weish 2,17); Prüfung (Dtn 7,19; 29,2).

2) Zum anderen wird im AT (bes. im deuteronomistischen Geschichtswerk) *versuchen, auf die Probe stellen* zu einem religiösen Begriff, wo Unglaube und Vermessenheit, Ungehorsam und Murren im Gottesvolk zu einer Herausforderung Gottes werden und ihn auf die Probe stellen. »Gott versuchen« als das unbegreifliche Fehlverhalten im Gottesvolk wird in Ps 78[77],40f beschrieben (» . . . und immer wieder versuchten sie Gott und betrübten den Heiligen Israels«; vgl. Num 14,22; Ps 106 [105],14; Jes 7,12; Mal 3,15). Exemplarischer Bezugspunkt für das Gott-Versuchen ist Massa (LXX übers. πειρασμός *[peirasmos]*, *Versuchung*), ein Ort aus der Zeit der Wüstenwanderung (Dtn 6,16; 9,22; 33,8; Ps 95[94],8; an den beiden letzten Stellen in Verbindung mit dem Ort Meriba. Von daher ist der Gedanke des Gott-Versuchens in Ex 17,2.7 eingefügt und der Name Massa mit Meriba als Bezeichnung für denselben Ort gleichgesetzt). – »Ihr sollt den Herrn, euren Gott, nicht versuchen!«, das ist die Negativ-Fassung des Gebotes der ausschließlichen Verehrung des einen Gottes in Dtn 6,16 (vgl. auch Sir 18,23). Wer diesem Gebot gehorsam ist, von dem läßt Gott sich finden (Weish 1,2).

3) An mehreren Stellen des AT haben in der LXX die Vokabeln dieser Wortgruppe von ihren hebr. Äquivalenten *nāsāh* (Piel) und *massāh* her eine im profanen Griech. nicht gekannte, spezifische Bedeutung bekommen. πειρασμός *[peirasmos]*, *Versuchung*, wird zu einer Erfahrung des gläubigen Menschen in der Weise, daß ein Einwirken einer Kraft gegen die Kraft des Glaubens erlebt wird. Gott versucht Abraham (Gen 22,1), Levi (Dtn 33,8), Hiskia (2Chr 32,21), Isaak (Jdt 8,26); Gott versucht sein Volk (Ex 15,25; 16,4; 20,20; Dtn 13,4; Ri 2,22; 3,1.4); Gott versucht den Frommen und Gerechten (Ps 26[25],2; 35[34],16; Weish 3,5; 11,9; Sir 33[36],1).

Versuchung ist ein Mittel, mit dem Gott seinen Heilsplan durchsetzt. Der Betroffene weiß oft erst aus der Rückschau, daß und warum Gott ihn versuchte, wenn er als der Bewährte (→ Bewährung), Geprüfte, Geläuterte (→ Feuer), Gezüchtigte und Erzogene (→ Erziehung) aus der → Bedrängnis glaubensstark hervorgehen konnte. Abraham wird hier zum später viel zitierten Beispiel des in viel Versuchung Bewährten (ApkAbr; Jub 17–19). – Freilich weiß man in Israel auch vom Unterliegen, wo die Versuchung zur Verführung und zum Abfall von Gott geführt hat. Daß zunächst Gott in allem der allein Wirkende, also auch der Versuchende ist, das ist durch den starken monotheistischen Gottesgedanken bedingt. In seinem Geschichtshandeln offenbart sich der eine Gott in verschiedenen Eigenschaften. Der Mensch im Gottesvolk ringt um die Erkenntnis dieser Eigenschaften, um die Erkenntnis Gottes in Gnade und Gericht. – Diesen Gottesgedanken haben dualistische Einflüsse aufweichen, aber nicht auflösen können. Von Gott zugelassen, in Dienst genommen, auf Zeit freigegeben, kommt eine Gegenmacht ins Spiel, die den Menschen zum Abfall von Gott zu bringen versucht (Gen 3,1ff; Hi 1,11f; 2,6f).

4a) In der rabb. Lit. des Spätjudentums zeichnet sich eine Weiterentwicklung der Tendenz zur Verselbständigung → Satans als des Versuchers ab. Er wird zum Haupt eines gegengöttlichen Reiches, das Gottes Heilsplan zu durchkreuzen, den Menschen zur Sünde zu verführen und vor Gott zu verklagen versucht (Tanch. 40b; Dt r 11; Gn r 55f; Sanh 89b). Dabei wendet er sich auch an den vorgegebenen bösen Trieb im Menschen, der nun das Einfallstor für die Versuchung wird (BB 16; Nu r 20).

b) In den Apokryphen und Pseudepigraphen ist die Selbständigkeit des Bösen noch stärker herausgestellt. → Leiden und Böses wird nun so drückend und versucherisch empfunden, daß man den Gottesbegriff damit nicht mehr belasten will. Der satanische Versucher kann selbst Engel zum Abfall bringen (äthHen 6; 19), Gott gegen Abraham aufreizen (Jub 17) und in der Versuchung des Geschöpfes Rache an Gott nehmen (LebAd 11–16). Im Test XII üben sieben böse Geister die Versuchung aus. Wenn der Mensch sich im Kampf zwischen Licht und Finsternis richtig entscheidet, kann er sich der Versuchung erwehren.

c) In den Qumran-Texten ist die Welt als der Herrschaftsbereich Belials, des Engels der Finsternis, bezeichnet. Die Gläubigen leben hier in ständiger Anfechtung und Versuchung, bes. durch Drangsal und Verfolgung (1QS 3,24); in solchem Zusammenhang werden vorwiegend die Begriffe *tā'āh, verführen,* und *kāschal, zu Fall bringen,* gebraucht.

III Im NT wird 36mal die Intensivform πειράζω *(peirazō), versuchen,* gebraucht (12mal bei Synopt. ausschließlich für die Versuchung Jesu durch den Satan oder durch die Gegner Jesu; vgl. Hebr 2,18; 4,15; bei Paulus, in Hebr, Jak, Offb neben profanem Gebrauch für die Versuchung der Christen), 4mal in gleicher Bedeutung ἐκπειράζω *(ekpeirazō)*, 1mal πειράομαι *(peirazomai), versuchen* (Apg 26,21). Neu ist das Verbaladj. ἀπείραστος *(apeirastos), unversucht* (Jak 1,13). Die Verwendung des Nomen πειρασμός *(peirasmos), Versuchung, Anfechtung,* ist noch häufiger (21mal) geworden als in der LXX, während πεῖρα *(peira), Versuch,* nur Hebr 11,29.36 vorkommt.

1) Neben der profanen Bedeutung *einen Versuch machen* (Hebr 11,29), *Erfahrung mit etwas machen* (Hebr 11,36), *etwas versuchen* (Apg 9,26; 16,7; 24,6), *prüfen* (2Kor 13,5; Offb 2,2), *Prüfungen, Feindseligkeiten* (Apg 20,19) und neben den Aussagen über die Gegner Jesu, die ihn auf die Probe stellen wollen, findet sich 4mal die auch im AT bekannte Wendung: Gott *versuchen* (1Kor 10,9 = Ps 78,18; Hebr 3,8f = Ps 95,8f; Apg 5,9; 15,10); in Mt 4,7 wird Dtn 6,16 zitiert.

2) Die Vorstellungswelt, in der πειρασμός *(peirasmos), Versuchung, Anfechtung* (mit Ausnahme von Lk 4,13; 22,28 bei Synopt., Paulus, Hebr, Jak, 1/2Petr, Offb immer für die Versuchung bzw. Anfechtung der Christen) im NT im religiösen Sinn gebraucht wird, ist – neben der at. Abhängigkeit – stark von den Anschauungen der Essener durchdrungen; jedoch fehlt im NT der qumranische kosmische Dualismus (vgl. II,4c). Hier wie dort sind die Gläubigen ständig zum Abfall (→ Fallen) von Gott versucht und angefochten. Sie müssen sich mit geistlichen Waffen gegen die Angriffe des »Fürsten dieser Welt« zur Wehr setzen und nüchtern, wachsam, betend standhalten. Dabei kann der willige → Geist das schwache → Fleisch in Zucht nehmen, so daß das bes. gefährdete Einfallstor für die satanischen Versuchungen verschlossen bleibt (Mk 14,38). Die Schwachheit des Fleisches wird auch als die Begierde (→ Begehren, Art. ἐπιθυμία) charakterisiert, die den Menschen in Versuchung treibt (Jak 1,14), so daß die Macht des Bösen über ihm zuschnappt wie ein *Klappnetz* (παγίς *(pagis)* 1Tim 6,9). Neu gegenüber dem AT ist die ständige Gefahr, in Sünde zu fallen; der Satan kann alles zur Versuchung benutzen (1Kor 7,5; 1Thess 3,5); alles kann zur Versuchung werden (Gal 6,1; in der Formulierung Gal 4,14 haben sich zwei Gedanken ineinander geschoben; gemeint ist: »Die Versuchung für euch, die in meiner Krankheit gegeben war, habt ihr überwunden, und mich habt ihr in meiner Krankheit nicht verächtlich abgewiesen«). Die die Gemeinde in Korinth bedrohende Versuchung ist bisher nur menschlich ertragbare Versuchung (1Kor 10,13). Sie besteht in dem scheinbar harmlosen Umgang mit den Heiden, der aber doch zu Götzendienst und Unzucht verführen kann.

3) Als Christ leiden müssen, ist Versuchung – aber auch Kennzeichen der echten Jüngerschaft und darum Grund zur Freude (1Petr 1,6; 4,12), vor allem, wenn man – etwa

im Blick auf die großen Vorbilder Abraham und Hiob – weiß, daß man, erprobt und in → Geduld bewährt, aus der Versuchung hervorgehen kann (Jak 1,2). Vom Ende der Versuchung her erweist sich niemals Gott als der Feind, sondern als der Belohner (Jak 1,12).

Wohl in scharfer Antithese zu einem Versuch, Gott für menschliche Verfehlungen verantwortlich machen zu wollen, behauptet Jak, daß Gott – selbst ἀπείραστος *(apeirastos)*, *unversuchbar* vom Bösen – niemand versucht (Jak 1,13). Vielmehr hilft und errettet er aus der Versuchung (2Petr 2,9; 1Kor 10,13), wobei offen gelassen ist, woher die Versuchung kommt.

Jesus gebietet seinen Jüngern, gegen Versuchung zu beten (Mk 14,38), und lehrt sie die Bitte zum Vater: »Führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen« (Mt 6,13). Gott, der um Vergebung der Schuld gebeten wird, soll auch seine Gemeinde nicht in die widergöttliche Versuchung zum Abfall geraten lassen, sondern sie aus der Macht des Bösen herausreißen und so sein → Reich kommen lassen. Dabei kann das endgültige Kommen der Gottesherrschaft nicht von dem gegenwärtigen Kampf gegen die Herrschaft des Versuchers getrennt werden. Die alltäglichen Versuchungen (Lk 8,13) und die endzeitlichen → Bedrängnisse und Verführungen (Mk 13,22; Offb 2,10), die über alle Bewohner der Erde hereinbrechen (Offb 3,10), sind zusammengefaßt in der Bitte: »Führe uns nicht in Versuchung«.

4) Jesus ist der während seines ganzen Lebens Versuchte. Das betonen bes. Lk (4,13; 22,28) und Hebr (2,18; 4,15). Gerade darin kann er seinen Jüngern in ihren Anfechtungen beistehen. Daß er ohne Sünde ist, bringt immer wieder die satanische Macht in vielerlei Gestalt gegen ihn auf. Daß seine Gegner ihn mit Fangfragen »hereinlegen« wollen, ist dafür nur ein Vorgefecht (Mk 10,2; 12,15; Mt 22,35; Lk 10,25; Joh 8,6). Falsche, »menschliche« Erwartungen beim Volk, den Pharisäern und den Jüngern wollen immer wieder Jesus für sich vereinnahmen und bedeuten so Versuchung und Anstoß für den Gott gehorsamen Messias (Mk 8,11 par; Mt 16,22f), zur Frage des Messias selbst formuliert in dem Gethsemane-Kampf (Mk 14,35ff).

Was sich allenthalben an Versuchung im Leben Jesu zeigt, ist komprimiert dargestellt in der Versuchungsgeschichte (Mt 4,1ff; Lk 4,1ff). Der Versucher selber (ὁ πειράζων *(ho peirazōn)*) und Jesus führen ein Streitgespräch mit Bibelsprüchen. Jesus als der Gottessohn soll seine ihm zu Gebot stehende Macht und Würde mißbrauchen. Das würde ihn von seiner Messias-Aufgabe lösen; der Versucher hätte ihn zum Ungehorsam verführt. Jesus bleibt aber der gehorsame Mensch (→ Adam), der tut, was Gott allen Menschen geboten hat. Er unterläßt das Experimentieren mit Gott (Dtn 6,16), lebt von Gottes Wort allein und hält sein (erstes) Gebot. Auf Grund dieses Christussieges können nun die Christen zuversichtlich bitten: »Führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen!« (→ Böse, Art. πονηρός; → Fallen; → Satan; → Verführen). *W. Schneider*

Lit.: DBonhoeffer, Versuchung (1937), 1953 (1956³) – KGKuhn, πειρασμός – ἁμαρτία – σάρξ im NT und die damit zusammenhängenden Vorstellungen, ZThK 49, 1952, 200ff – HSeesemann, Art. πεῖρα etc., ThWb VI, 1959, 23ff – AKöberle, Art. Versuchung, RGG VI, 1962³, 1385ff – JCarmignac, »Fais que nous n'entrions pas dans la tentation«, RB 72, 1965, 218ff – JCarmignac, Recherches sur le »Notre Père«, 1969, 236ff.

Vertrauen → Glaube

Verwerfung → Gericht

Volk

Der Begriff *Volk* kennzeichnet eine Gruppe von Menschen, die durch eine gemeinsame Geschichte und einen gemeinsamen Lebensraum eng zusammengehören. Diese gemeinsamen Beziehungen bringt im Griech. am umfassendsten und häufigsten das Wort ἔθνος *(ęthnos)* zum Ausdruck. Demgegenüber ist λαός *(laos)* urspr. ein Terminus aus dem militärischen Bereich und hat einen archaisch-politischen Klang behalten. δῆμος *(dæmos)* bezeichnet die »Öffentlichkeit« der Volksversammlung, während ὄχλος *(ọchlos)* das Wort für *Leute*, die *Masse*, den *Pöbel* ist. Ausgesprochen politischen Charakter hat die πόλις *(pọlis)*, die unter einer rechtlichen Bürgerverfassung zusammenlebende Gemeinde, der *Stadtstaat*.

Die LXX und das NT haben den selten gebrauchten und inhaltlich noch nicht so festgelegten Terminus λαός *(laos)* dem alten bzw. neuen Gottesvolk vorbehalten, während andere (Heiden-)Völker im allg. ἔθνος *(ęthnos)* bzw. ἔθνη *(ęthnæ)* (Plur.) genannt werden. Es mag aufschlußreich sein, daß der Hauptbegriff des griech. politischen Selbstverständnisses, die πόλις *(pọlis)*, im NT nur eine periphere Rolle spielt.

δῆμος

δῆμος *(dæmos)* Volk · ἐκδημέω *(ekdæmęō)* auswandern · ἐνδημέω *(endæmęō)* zu Hause sein · παρεπίδημος *(parepidæmos)* Fremdling, Beisasse

I 1) δῆμος *(dæmos)* ist von der Wurzel δαι- *(dai-)*, *teilen*, abgeleitet und meint urspr. *geteiltes Land*, dann *Gebiet, Gau, Volksteil;* vor allem aber bezeichnet es das *Volk;* die *Volksversammlung* bzw. *-menge* oder *Einwohnerschaft*. Das Wort wird gebraucht, um »das Volk« im Gegenüber zum König, zum Adel oder zu den Mächtigen und Besitzenden zu bezeichnen. In diesen Zusammenhängen kann es einen abwertenden Sinn haben. »Es kann aber auch, so in Athen, einen stolzen Ton haben als die freie, sich selbst bestimmende Bewohnerschaft« (ThWb II, 62). Es scheint, daß im Hellenismus das Wort eher zurückgetreten ist. Das wird mit der allgemeinen kulturellen Entwicklung zusammenhängen: im Imperialismus und in der Weiträumigkeit der hell. Großstaaten und Roms trat mit der → πόλις *(pọlis)* auch der δῆμος *(dæmos)* in den Hintergrund.

2) Von δῆμος *(dæmos)* sind abgeleitet die Verben ἐνδημέω *(endæmęō)*, *in der Heimat, zu Hause, im Land sein* und das von ἔκδημος *(ękdæmos)* abgeleitete ἐκδημέω *(ekdæmęō)*, *in die Fremde, außer Landes gehen, verreisen;* letzteres ist schon bei Plato und Hdt. (I,30) belegt, ἐνδημέω *(endæmęō)* erst später (Plut.) gebräuchlich. Spätbildung (Polyb. 32,6,4) ist auch παρεπίδημος *(parepidæmos)* für den mit in einem Lande (= Volk) Wohnenden.

II In LXX begegnet das Wort δῆμος *(dæmos)* ca. 100mal; vor allem als Übers. von *mischpachah, Geschlecht, Sippe*, also von kleineren Gemeinschaften innerhalb des ganzen Volkes oder Stammes. Etwa 50mal steht δῆμος *(dæmos)* in Num 3f und 26, ferner häufig in Jos (vor allem in Kap. 21); weitere Fundstellen sind Ri, Dan und 1/2Makk; bei den Propheten kommt das Wort nicht vor. In Ri 13,2 wird der Stamm Dan als *mischpachah* bezeichnet, was LXX konsequent mit δῆμος *(dæmos)* wiedergibt. In Dan 8,24; 9,16 ist δῆμος *(dæmos)* Übers. von *'am*, Volk. In 1/2Makk wird mehrfach der δῆμος τῶν Ἰουδαίων *(dæmos tōn Ioudaiōn)*, das *Volk der Juden*, erwähnt, eine Bezeichnungsweise, die in diesen Schriften aber auch anderen Völkern zukommen kann. Die Komposita sind in LXX nicht belegt, das Subst. παρεπίδημος *(parepidæmos)* nur Gen 23,4 und Ps 38[39],12 für das hebr. *tōschāb, Beisasse*.

III 1) Im NT begegnet δῆμος *(dæmos)* nur 4mal in Apg. In Apg 12,22 meint es das *heidnische Volk*, das bei der Audienz anwesend ist, die Agrippa I. den Abgesandten von Tyrus und Sidon gewährt, und das ihm in gotteslästerlicher Weise schmeichelt. Ist in Apg 17,5 die *Volksversammlung* gemeint, vor die die Apostel in Thessalonike geführt werden sollen oder einfach der dort anwesende *»Volkshaufe«?* Sicher ist in Apg 19,30.33 die *Volksmenge* gemeint und keine nach den gesetzlichen Bestimmungen einberufene *Volksversammlung* (wie V. 39 deutlich zeigt); der δῆμος *(dæmos)* steht parallel zum → ὄχλος *(ọchlos)* (V. 33).

2) ἐκδημέω *(ekdæmęō)*, *außer Landes, in der Fremde sein*, und ἐνδημέω *(endæmęō)*, *in der Heimat, zu Hause, im Lande sein*, kommen im NT nur 2Kor 5,6ff je 3mal vor.

Paulus sehnt sich nach der Vollendung und Parusie Christi (2Kor 4,18; 5,10), bei der er nach 1Kor 15,43f.48–53 einen neuen Leib bekommen wird. Nun stellt er hier zwei Daseinsbereiche bzw. Lebensweisen einander gegenüber: das diesseitige, gegenwärtige irdische Leben und das jenseitig-zukünftige, himmlische. In der Gegenwart hat er wie alle Menschen einen irdischen Leib: ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι *[endæmọuntes en tō sōmati]*, *wir leben im Leibe*. Das bedeutet aber gleichzeitig, daß er nicht bei Christus, in der jenseitigen, himmlischen Daseinsweise lebt. Er ist also fern vom Herrn, ἐκδημοῦντες ἀπὸ τοῦ κυρίου *[ekdæmọuntes apọ tou kyrịou]*; er ist gleichsam »im Ausland«, nicht in seinem eigentlichen δῆμος *[dæmos]*, zu dem er gehört. Deutliches und sichtbares Zeichen dafür ist der (irdische) Leib, in dem er lebt. Nur im Glauben, der eine Gabe Gottes, ein Angeld (V. 5) der zukünftigen Welt ist, wird der Gegensatz zwischen hier und dort bzw. dann überbrückt, wenn auch nicht sichtbar-real (V. 7). Gerade darum, aus dem Glauben, erwächst der Wunsch und die Sehnsucht, bei Christus zu sein und volle Gemeinschaft mit ihm zu haben. Dies ist nur möglich, wenn man diesen Leib verläßt, wenn man *aus dem Leibe auswandert* (ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος *[ekdæmæsai ek tou sōmatos]*) und zu Christus kommt: *daheim sein beim Herrn* (ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον *[endæmæsai pros ton kyrion]* V. 8). Dann wird der Christ in voller Gemeinschaft mit dem Herrn leben. Die Gegenwart ist also geprägt durch das Miteinander von »noch nicht« und »doch schon«: der Christ ist noch nicht vollendet, noch nicht bei Christus, er lebt aber kraft des Glaubens in der gewissen Hoffnung, daß die Vollendung kommen wird, in der er mit Christus vereinigt sein wird. Immer aber, sei es in der Zukunft daheim beim Herrn (εἴτε ἐνδημοῦντες *[ẹite endæmọuntes]*), sei es in der Gegenwart des irdischen Lebens und also »im Ausland« (εἴτε ἐκδημοῦντες *[ẹite ekdæmọuntes]*), strebt Paulus danach, Christus wohlgefällig zu sein (V. 9). (Stilistisch ist hier bemerkenswert, wie Paulus in dem ganzen Abschnitt mit den Bezugnahmen von ἐνδημέω *[endæmẹō]* und ἐκδημέω *[ekdæmẹō]* auf Gegenwart und Zukunft gleichsam »spielt«.)

3) ἀποδημέω *[apodæmẹō]*, *außer Landes gehen, verreisen*, ist im NT 6mal in synopt. Gleichnissen belegt. In Mt 21,33 parr heißt es von einem Menschen (Mt nennt ihn *Hausherr*, οἰκοδεσπότης *[oikodespọtæs]*), daß er seinen Weinberg den Pächtern übergab und außer Landes ging. Im Gleichnis von den anvertrauten Talenten (Mt 25,14ff) gibt der Mensch, der im Begriff ist, *außer Landes zu gehen* (ἀποδημῶν *[apodæmōn]*), sein Vermögen seinen Knechten zur Verwaltung (V. 14) und *verreist* (ἀπεδήμησεν *[apedæmæsen]* V. 15). Im Gleichnis vom verlorenen Sohn heißt es von diesem, daß er sein Erbteil nahm und in ein fernes Land *verreiste* (ἀπεδήμησεν *[apedæmæsen]* V. 13).

4) Das von παρεπιδημέω *[parepidæmẹō]*, *sich für kurze Zeit an einem fremden Ort aufhalten, sich als Fremdling aufhalten* abgeleitete Wort παρεπίδημος *[parepidæmos]*, *Fremdling, Beisasse* kommt im NT 3mal vor (1Petr 1,1; 2,11; Hebr 11,13; → Fremd, Art. παρεπίδημος). *H. Bietenhard*

ἔθνος

ἔθνος *[ethnos]* Menge, Schar, Volk · ἐθνικός *[ethnikọs]*, ἐθνικῶς *[ethnikōs]*; heidnisch, der Heide

I ἔθνος *[ethnos]*, abgeleitet von ἔθος *[ethos]*, *Gewohnheit, Sitte*, ist das, was durch Gewohnheit zusammengehört, die *Sippe*, dann *Menge, Schar, Volk*. Bei Platon begegnet das Wort im abwertenden Sinne: »Diebe und anderes Volk«. Vor allem kann ἔθνος *[ethnos]* den *Ausländer* bezeichnen im Unterschied zum Griechen als dem Hellenen (seit Aristot. Pol. 1324b,10). Damit bekommt ἔθνος *[ethnos]* einen abwertenden Nebensinn, der es in die Nähe von βάρβαρος *[barbaros]*, *Nichtgrieche, Barbar*, rückt. Später werden mit ἔθνος *[ethnos]* unterworfene Völker bezeichnet.

II 1) Von den ca. 1000 Stellen, an denen ἔθνος *[ethnos]* in LXX vorkommt (meist im Plur.), ist es in der überwiegenden Mehrzahl Wiedergabe des hebr. *goj* bzw. *gojim*, an etwas mehr als 130 Stellen von *'am* (→ λαός *[laọs]*). Vereinzelte andere hebr. Wörter, die mit ἔθνος *[ethnos]* übers. werden,

fallen demgegenüber nicht ins Gewicht. Wo von vielen, vor allem von nicht-israelitischen Völkern die Rede ist, wird auch der Plur. *'ammim* mit ἔθνη *[ethnæ]* übers., nicht mit λαοί *[laoi]* (Ex 19,5f). Es stehen sich also gegenüber *'am* bzw. → λαός *[laos]*, d. i. Israel als auserwähltes Volk, und *goj* bzw. ἔθνη *[ethnæ]*, die *Heiden*. ἔθνος *[ethnos]* begegnet relativ selten in Ex, Lev, Num, Jos und Chron, viel häufiger in Gen, Dtn, Pss und bei den Propheten.

2) Israel ist »Volk des Eigentums« (Ex 19,5), die Menschheit außerhalb → Israels heißt die ἔθνη *[ethnæ]*, die *Völker* (Dtn 4,27; 18,9). Typisch ist Ex 33,13: ἔθνος *[ethnos]* ist der *Volkshaufe*, der durch Jahwes Gnade zum Volk wird (→ λαός *[laos]*); ebenso scharf ist die Unterscheidung in Dtn 7,6: Jahwe hat die ἔθνη *[ethnæ]* über die Erde verteilt und ihre Grenzen nach der Zahl der Engel Gottes festgelegt, aber Jakob wurde als Jahwes Teil zum λαός *[laos]* Gottes (Dtn 32,8f LXX). Dabei ist aber Jahwe durchaus auch König über die Völker (Jer 10,7). Darauf bezieht sich Gen 10: hier ist nicht an eine von den Urvätern abstammende einheitliche Menschheit gedacht, sondern an »sippenmäßig sich sondernde, nach Sprache, Sitte und Wohnraum sich unterscheidende Völker« (Bertram, ThWb II, 364).

Heiden sind zunächst die Nachbarn Israels, die zT. in Palästina selbst wohnen (Ri 3,1). Sie verlocken Israel zum Götzendienst und damit zum Abfall (→ Fallen) von Jahwe. Demgemäß ist oft von den »Greueln der Heiden« die Rede (1Kön 14,24; 2Kön 16,3). Dem sündigen Israel gegenüber können die Völker Träger und Werkzeug von Gottes Zorn und Gericht werden (Hos 8,10; Am 9,9). Wenn sie sich aber überheben und über den ihnen zugewiesenen Auftrag Jahwes hinausgehen, verfallen sie selbst dem Gericht (Jes 8,9; 10,5). Der Zerfall des Staates ist Strafe für den Abfall des Volkes ins Heidentum (1Kön 11,1ff; 2Kön 17,7–23). Andererseits kann der Heide Kyros als Gottes Gesalbter zum Retter Israels werden (Jes 45,1ff). Eine universalistische Tendenz der LXX zeigt sich darin, daß nach Dan 9,6 LXX die Propheten jedem Volk auf Erden gepredigt haben. Den Weltreichen steht das Gottesreich gegenüber (Dan 4,34). In der Endzeit werden die Völker zum Berg Zion ziehen und dort des Heils teilhaftig werden (Jes 2,2–4; 25,6–8; Mi 4,1–3; Sach 8,20–29 u. ö.). Die Völker erwarten den Messias (Gen 49,10 LXX). Somit ist die negative Bestimmtheit des Heidentums nach dem AT keine dauernde und endgültige. Aber schon in der Gegenwart soll der Name Jahwes unter allen Heiden verherrlicht werden (Ps 18,50; 46,11). Von der Not der Frommen unter der Herrschaft der Heiden reden Dan, Esth, Makk.

3a) Judentum. Wird in Jub 10,22 die Entstehung der Völker auf die menschliche Sünde zurückgeführt (Gen 11), so meint demgegenüber 4Esr 3,7.12, daß sie natürlicherweise entstanden sind, weil Gott den Segen der Fruchtbarkeit auf die Menschen legte.

b) Nach Auffassung des rabbinischen Judentums ist der Nichtisraelit, der *goj*, für Gott fremd und fern, für nichts geachtet. Die Schuld dafür liegt bei den Heiden selbst: auch ihnen wurde die Thora angeboten, sie lehnten aber Gottes Weisung ab. Darum sind sie rettungslos dem Gericht der Hölle verfallen und haben keinen Anteil an der zukünftigen Welt. Nur ganz ausnahmsweise wird dem frommen Heiden Anteil an der kommenden Welt der Vollendung zugesprochen. Grundsätzlich wird der Sachverhalt einmal so formuliert: »Rabbi Schim'on ben Jochaj hat gesagt: Gott sprach zu den Israeliten: Gott bin ich über alle, die in die Welt kommen, aber meinen Namen habe ich nur mit euch vereint; ich heiße nicht der Gott der Völker der Welt, sondern der Gott Israels« (Ex r 29,8Bd; St.-B. III,185): Gott ist der Schöpfer aller – er liebt aber allein Israel.

Die einzelnen Heiden sind allen möglichen Lastern preisgegeben (Götzendienst, Unzucht). Grundsätzlich gilt, daß die Heiden unrein sind: sie selbst, ihre Frauen und Kinder, ihre Häuser und Länder (St.-B. I,540.571; II,838; IV,374f). Tun die Heiden ausnahmsweise etwas Gutes, belohnt Gott sie sofort, damit er ihnen den Lohn in der zukünftigen Welt nicht geben muß. Die Strafe für ihre Sünden wird von Gott so lange hinausgeschoben, bis das Maß voll ist; dann bricht das Gericht über sie herein. Im Unterschied zu Israel hat das Heidentum keinen Ewigkeitscharakter. Die große Wende wird die Messiaszeit bringen: die Völker, die Israel geknechtet haben (vor allem Rom!), werden durch den Messias vernichtet und enden in der Hölle. Andere Völker, die mit Israel keinen Kontakt hatten, werden ihm unterworfen sein, so daß der Messias dann Weltherrscher sein wird. In religiöser Beziehung – so sieht es eine universalistischere Richtung – bekommen die Heiden dann Zugang zu den Heilsgütern Israels: der Messias ist das Licht der Völker, die sich um ihn scharen werden; er wird alle Heiden retten, die Gott anrufen, und viele von ihnen werden sich als Proselyten Israel anschließen.

Die geschichtlichen Katastrophen der Jahre 66–70 und 132–135 nChr erzeugten einen großen Haß unter den Juden: es kam die Meinung auf, daß es in der Messiaszeit keine Proselyten mehr geben werde. Proselyt ist nur, wer sich Israel anschließt während seiner Leidenszeit. Immerhin wird der Messias den Völkern 30 Gebote auferlegen, damit sie nach Möglichkeit sich Israel angleichen; sie bleiben dabei aber Heiden, und im letzten Völkersturm (Gog und Magog) werden sie sich diesen anschließen gegen Israel (St.-B. III,120f.139–142.144–155).

c) Jüdische Mission und Proselytismus. In vorchristl. Zeit und bis zum Jahre 70 nChr betrieb das Judentum – vor allem das hell. – eine starke Propaganda und Missionstätigkeit

(besser: Proselytenmacherei; vgl. Philo, Vit. Mos. 2,4.7). Mt 23,15 bezeugt dies aber auch für das palästinische Judentum. Josephus (vgl. Ap. 2,10.36), Seneca, Dio Cassius u. a. bezeugen den großen Erfolg dieser Propaganda (vgl. auch die vielen Halb- oder Ganzproselyten, die Paulus nach Apg in der jüd. Diaspora trifft). Spektakulär war der Übertritt des Königshauses von Adiabene (im nördl. Irak) zum Judentum ca. 44 nChr (Jos., Ant. 20,2,4), das durch einen palästinischen Juden namens Ele'azar gewonnen wurde. Die Zahl der Juden im röm. Reich war infolge dieser Propaganda unverhältnismäßig hoch: sie betrug ca. 6–8% der Einwohnerschaft!

Die Lage änderte sich nach 70/135 nChr, indem von da an die Proselytenmacherei stark zurückging. Man erwartete die Initiative vom Übertrittswilligen, dem man allerdings freundlich begegnete. Erschwerend kam dazu, daß Kaiser Hadrian nach 135 nChr den Übertritt zum Judentum verbot. Jetzt bekam die christl. Mission ihre große Chance, da der jüd. Rivale ausfiel.

d) Qumran. Der Sprachgebrauch der Qumranschriften ist nicht ganz einheitlich. Meist werden die Völker *goj* bzw. *gojim* genannt, gelegentlich aber auch *'am*, *'ammim*. Es ist jeweils auf den Zusammenhang zu achten, in dem das Wort begegnet. Die Wertung ist durchaus negativ: die Heidenvölker sind Götzendiener, gottlos (1QpHab 12,13; 13,3f) und Gottes Feinde (1QM 12,11). Gott legt das Gericht über alle Völker in die Hand seiner Auserwählten (1QpHab 5,4). In der Kriegsrolle wird ein großer 40 Jahre dauernder Krieg der Endzeit geschildert, der sich gegen alle (Heiden-)Völker richtet und in dem sie vernichtet werden (1QM 1,1–7; 2,10–15 u. ö.). Dabei wird den Völkern ihre Bosheit heimgezahlt (1QM 6,6). Vor allem sind es die Qumranleute selbst, die »Söhne des Lichts«, die diese Straf- und Vernichtungsaktion durchführen (1QM 11,8f; 14,7). In den eschatologischen Tempel kommt kein Ausländer oder Fremder (4Qflor 1,4). Dagegen soll der Reichtum der Völker durch die Tore Jerusalems hereingebracht werden (1QM 12,14; 19,6; vgl. Jes 60,3.5; im NT Offb 21,24!). – Tröstlich in der Gegenwart ist es, daß Gott sein Volk (*'am*) nicht vernichten wird durch die Hand der Völker (*gojim*) (1QpHab 5,3). – Ein etwas anderer Ton klingt an in 1QH 6,12f: »Und alle Völker (*gojim*) werden deine Treue erkennen und alle Nationen (*l'ummim*) deine Herrlichkeit; denn du läßt kommen deine Treue und deine Herrlichkeit zu allen Männern deines Rates und in ein Los gemeinsam mit den Engeln des Angesichts«.

III Im NT begegnet ἔθνος *[ethnos]* 162mal. 43 Stellen entfallen auf Apg und 54 auf die paulinischen Briefe. Ca. 40 Belege entfallen auf Zitate aus dem AT. – ἔθνος *[ethnos]* bezeichnet alle Völker, was oft durch den Zusatz πάντα *[panta]*, *alle*, verdeutlicht wird (Mt 24,9; 28,19; Mk 11,17; Lk 21,24; Röm 15,11 u. ö.).

1a) Auch das jüd. Volk kann ἔθνος *[ethnos]* heißen (an 14Stellen, zB Lk 7,5; 23,2; Apg 10,22 u. ö.); es hat also im NT nicht mehr selbstverständlich die im AT weit überwiegende Bezeichnung → λαός *[laos]*. Der Zusammenhang oder Zusätze machen an solchen Stellen jeweils klar, daß Juden gemeint sind. Deutlich ist aber zB in Apg 26,23 unterschieden zwischen → λαός *[laos]* als dem Volke → Israel und den ἔθνη *[ethnæ]* als den Heiden. Israel wird vor allem auch im JohEv. ἔθνος *[ethnos]* genannt, da es sich dem Glauben an Jesus Christus widersetzt (Joh 11,48.50ff; 18,35).

b) Heiden sind mit ἔθνη *[ethnæ]* sicher gemeint in Mt 4,15 (vgl. Jes 8,23); 20,25; Lk 21,24; Apg 4,25 (vgl. Ps 2,1f); 7,7; 13,19; Röm 1,5; Gal 3,8 (der Hinweis auf Abraham macht deutlich, daß Heiden gemeint sind); Offb 10,11; 14,8; 15,3f.

2) An ca. 100 Stellen steht ἔθνος *[ethnos]* im Gegensatz zu Juden oder Christen. Die Jünger Jesu sollen anders beten als die ἔθνη *[ethnæ]* (Mt 6,32), sich nicht sorgen wie diese (Lk 12,30). Heiden stehen neben Samaritanern (Mt 10,5). Jesus weiß um die zukünftige Rettung von Heiden, obwohl er sich nur zu den Juden gesandt weiß (Mt 8,10ff; 15,25). Das Gericht über → Jerusalem wird so kommen, daß die Heiden es zertreten werden, bis die Zeiten der Heiden erfüllt sind (Lk 21,24). Zu den Schrecken der Endzeit gehört es, daß sich ἔθνος *[ethnos]* gegen ἔθνος *[ethnos]* erhebt (Mt 24,7 par).

3) Der Unterschied zwischen Juden und Heiden kommt vor allem in Apg und in den Briefen zum Ausdruck, also in den »Missionsdokumenten« des NT. Gott ist nicht nur Gott der Juden, sondern auch der Heiden (Röm 3,29; Offb 15,3), aber die Heiden kennen Gott nicht (1Thess 4,5) und werden zu Götzen fortgerissen (1Kor 12,2). Sie kennen auch das → Gesetz Gottes nicht und halten es nicht (Gal 2,15), wandeln in der Nichtigkeit ihres Sinnes (Apg 14,16; Eph 4,17). Ohne daß das Wort ἔθνος *[ethnos]* vorkommt, sind auch in Röm 1,18–32 die Heiden gemeint, die Gott nicht erkennen, in Abgötterei ver-

fallen sind und darum von Gott an allerlei Laster dahingegeben werden. Trotzdem gibt es ἔθνη *(ethnæ)*, die die Forderung des Gesetzes erfüllen (Röm 2,14f). Die Völker (Heiden) stehen von Haus aus außerhalb der → Berufung Gottes und des Heils des Gottesvolkes (Eph 2,11f). In der Ablehnung des Kreuzes treffen sich Juden und Heiden (1Kor 1,23).

4) Gelegentlich kann Paulus auch die Heidenchristen einfach ἔθνη *(ethnæ)* nennen (Röm 11,23; Gal 2,12; vgl. auch Eph 3,1), obwohl die ἔθνη *(ethnæ)* meist im Gegensatz zu den Christen stehen (1Kor 5,1; 12,2; 1Petr 2,12).

5a) Zwischen Juden und Heiden besteht ein heilsgeschichtlicher Unterschied und Gegensatz: Israel ist das durch Gott zu seinem Eigentum (→ Besitz) und zu seinem Dienst bestellte Volk. Die Heiden stehen außerhalb dieses einzigartigen Verhältnisses. Durch Gottes Walten aber wird der Gegensatz überwunden: der Messias ist in der Person Jesu gekommen, und nun bekommen auch geborene Heiden — universalistischen Tendenzen im damaligen Judentum entsprechend — Anteil an Gottes Bund und Heil. Petrus erfährt, daß auch der gottesfürchtige Heide Gott angenehm ist, so daß der heilige → Geist auf ihn kommen kann und Heiden das Evangelium annehmen (Apg 10,35.45; 11,1.18; vgl. Eph 2,11f.17–22).

b) In besonderer Weise ist Paulus der Apostel für die Heiden — gegen den Widerstand der Juden (1Thess 2,16). Ihm wurde das Geheimnis der gesetzesfreien Berufung der Heiden zu Jesus Christus anvertraut (Gal 1,16; 2,7–9; Röm 1,5; vgl. Eph 3,1–13). Dabei leugnet Paulus in keiner Weise den Vorrang der Juden, betont ihn im Gegenteil kräftig: Israel ist und bleibt Gottes Volk und ist damit im Besitz aller Gaben und Ehrentitel, die es auszeichnen (Röm 9,4f). Das Verhältnis von Juden und Heiden wird von Paulus fundamental in Röm 9–11 erörtert (vgl. auch Eph 2f): Die Heiden, die zum Glauben an Jesus Christus gekommen sind, werden auf den edlen Ölbaum Israel aufgepfropft (Röm 11,17), der sie trägt; von daher kann es keine Trennung von Christen und Heiden geben. So bestehen die paulinischen Gemeinden sowohl aus geborenen Juden wie auch aus geborenen Heiden, und beide gehören im Glauben an Jesus Christus zum Volke Gottes. Sie sind Kinder Abrahams kraft des Glaubens (Röm 4,17, vgl. Gen 17,5; Gal 3,7, vgl. Gen 12,3; Gal 3,13f.26–29). Heiden, die der Gerechtigkeit nicht nachgejagt sind, sind Empfänger der Glaubensgerechtigkeit geworden (Röm 9,30); durch den Fall und Unglauben Israels ist das Heil zu ihnen gekommen (Röm 11,11), wurde der Mangel der Juden zum Reichtum für die Heiden (Röm 11,13). Als »Heidenapostel« sucht Paulus möglichst viele Heiden zu retten, um dadurch letztlich die Juden für das Evangelium zu gewinnen (Röm 11,13; vgl. 10,19, nach Dtn 32, 21). Wenn die Fülle der Heiden eingegangen sein wird, wird sich auch Israel zu Christus bekehren (Röm 11,11f.25). Die Heiden sind nun nicht mehr Fremdlinge (→ Fremd, Art. ξένος) und Beisassen (→ Fremd, Art. παρεπίδημος), sondern Bürger (πολίτης *(politæs)*) und Hausgenossen Gottes (Eph 2,19).

c) Etwas vom heilsgeschichtlichen Vorrang der Juden kommt in der Darstellung der Apostelgeschichte dadurch zum Ausdruck, daß Paulus erst dann den Heiden predigt, wenn die Juden das Evangelium ablehnen (Apg 13,46; 18,6; 19,9). Die Frage der Heidenmission im Sinne des Paulus wird auf dem sog. »Apostelkonzil« erörtert und entschieden (Apg 15). Die Juden werfen dem Paulus vor, er lehre die Juden in der Diaspora — die, die unter den ἔθνη *(ethnæ)* leben — den Abfall von Mose (Apg 21,21).

6) Nach dem Zeugnis der Offenbarung hat Christus sich aus allen Völkern eine Gemeinde erkauft und sie zu seinem Reich und zu Priestern gemacht (Offb 5,9 nach Ex 19,6). Neben den Auserwählten aus Israel steht die unzählbare Schar aus den Heiden (Offb 7,9). Der erhöhte Christus wird die Völker mit eisernem Stabe weiden (Offb 12,5) und gibt solche Vollmacht auch dem »Sieger« (Offb 2,26); er schlägt sie mit dem Schwert aus seinem Munde (Offb 19,15). Zur Zeit der beiden Zeugen wird der Tempelvorhof den Heiden übergeben (Offb 11,2). Alle Völker sehen die Leichen der beiden Zeugen (Offb 11,9). Das Tier hat Vollmacht über alle Völker und Nationen, deren Namen nicht im Buche des

Lebens stehen (Offb 13,7). Das ewige Evangelium wird allen Völkern gepredigt (Offb 14,6). Alle Völker haben getrunken »vom Wein des Zornes der Unzucht« und der Giftmischerei der Dirne Babylon (Offb 14,8; 18,3.23). In den Gerichten Gottes werden die Städte der Heiden fallen (Offb 16,19). Während des tausendjährigen Reiches kann der Satan die Völker nicht verführen (Offb 20,3), tut es aber wieder, sobald er freikommt (Offb 20,8). In der neuen Welt Gottes wandeln die ἔθνη *[ethnæ]* im Lichte des neuen Jerusalem und bringen ihre Kostbarkeiten in die neue Stadt (Offb 21,24.26).

7) ἐθνικός *[ethnikos]* / ἐθνικῶς *[ethnikōs]* heißt *volkhaft, ausländisch, heidnisch;* als Subst. der *Heide.* Das Wort fehlt in LXX, kommt im NT 5mal vor. Der Heide grüßt nur seine Brüder; wer als Jünger Jesu ebenso handelt, stellt sich dem ἐθνικός *[ethnikos]* gleich (Mt 5,47). Wer auf die Vermahnung durch die Gemeinde nicht hört, sondert sich damit ab zu den Heiden und unbußfertigen Zöllnern (Mt 18,17). In Antiochia hatte Petrus mit den Heidenchristen Tischgemeinschaft aufgenommen und damit die jüd. rituellen Vorschriften übertreten, also ἐθνικῶς *[ethnikōs]* gelebt; er kann darum, so lautet der paulinische Einspruch, die Heidenchristen nicht mehr zwingen, das Gesetz zu halten (Gal 2,14); denn über der durch das Gesetz bestimmten Zugehörigkeit zum jüd. Volk steht nun die Glaubensgemeinschaft in Christus, die Judenchristen und Heidenchristen vereint.

H. Bietenhard

λαός

λαός *[laos]* Volk

I λαός *[laos]* (Etymologie ungeklärt; Fremdwort?) ist eine dorisch-äolische Wortbildung (jonisch ληός *[læos]*; attisch λεώς *[leōs]*). Die Vokabel ist belegt seit dem mykenischen Griech. (Linear B), und zwar in dem Kompos. *law-agetas, Heerführer, Herzog.* λαός *[laos]* wird also urspr. die *kriegerische Mannschaft,* den *Heerbann* bezeichnet haben; in dieser Bedeutung erscheint es noch in der homerischen Ilias (2,577f; 5,473 u. ö.): *Kriegsvolk, Heeresgefolge, Mannschaft.* Diese Bedeutung verschwindet in der Folgezeit, und das Wort bezeichnet die *Masse,* das *Volk,* die *Bevölkerung,* die *Einwohnerschaft;* im Plur. die Vielzahl der einzelnen, aus denen sich das Volk zusammensetzt (vgl. → Kirche, Art. ἐκκλησία; *qāhāl* im AT!). Außer in den Epen (zB Od. 3,214; 13,155f) begegnet das Wort bei Hdt. (zB VIII,136), Pindar (zB Pyth. 9,54f), den Tragikern (zB Aischyl. Pers. 92. 593.770.789) und Aristoph. (zB Ranae 676), fehlt aber fast ganz in der attischen Prosa. Es hat einen archaischen und poetisch-feierlichen Klang behalten (so noch bei Jos. Ant. 4,114).

II 1) In der LXX kommt das Wort, neugeprägt und zu neuem Leben erweckt, etwa 2000mal vor. Der Plur. (nicht ganz 140mal) bedeutet immer *Völkerschaften,* ist also synonym mit → ἔθνη *[ethnæ]* (vgl. Ez 23,24 → ὄχλος λαῶν *[ochlos laōn], ein Haufe von Völkern,* mit Ez 31,12; 2Esr 9,11 λαοὶ τῶν ἐθνῶν *[laoi tōn ethnōn],* die *einzelnen Völker der Heidenwelt*). In diesem Ausdruck könnte man λαός *[laos]* als formierte, ἔθνος *[ethnos]* dagegen als gewachsene, sippen- bzw. abstammungsmäßig verbundene Gruppe von Menschen verstehen.

λαός *[laos]* bezeichnet oft das *Volk* im Unterschied zum Herrscher oder zur führenden Schicht (Gen 41,40; 47,21; Ex 1,22; Jer 23,34 u. ö.), zB die Bewohner einer Stadt (Gen 19,4), die Angehörigen eines Stammes (Gen 49,16), die Leute, die Esau begleiten, und das Gesinde Jakobs (Gen 33,15; 32,8; 35,6), auch die Verstorbenen gehören dazu (Gen 25,8; 49,33). Aber diese Stellen sind für den Sprachgebrauch der LXX nicht typisch.

2) Vielmehr schien den Übersetzern der LXX das aus der gehobenen feierlichen Sprache stammende λαός *[laos],* das zudem im zeitgenössischen Griech. wenig gebräuchlich war, vorzüglich geeignet, das besondere Verhältnis → Israels zu Jahwe zum Ausdruck zu bringen. λαός *[laos]* dient an der überwiegenden Zahl der Stellen zur Wiedergabe des hebr. *'am* und bezeichnet I s r a e l als das auserwählte Gottesvolk, sowie andererseits hebr. *goj* vor allem für die Heiden (ἔθνη *[ethnæ]*) gebraucht wird.

Ca. 10mal wird Israel »Volk Jahwes« genannt. An weiteren ca. 300 Stellen begegnen Formen mit Suffix: »mein Volk« usw., wobei sich das Suffix auf Jahwe bezieht. Ca. 200mal wird Jahwe »Gott Israels« genannt; dazu kommen noch mehr als 600 Suffixformen, bei denen das Suffix Israel bezeichnet. An der ältesten bekannten Stelle im AT, an der der Ausdruck *'am JHWH, Volk Jahwes,* vorkommt, bezeichnet er den *Heerbann,* das *Heervolk,* das zum Kampf herabsteigt (Ri 5,11.13). Diese Bedeutung hat das Wort noch in späterer Zeit (2Sam 1,12). Ihm entspricht – schon vor dem

Deboralied – der Ausdruck »Jahwe, der Gott Israels« (Gen 33,20; Jos 8,30; 24,23; vgl. Ri 5,3.5; entsprechend im Munde des Volkes: »Jahwe, unser Gott« oder im Munde Jahwes: »Ich bin Jahwe, dein Gott«).

3a) Die aus Ägypten nach Palästina einwandernden Stämme brachten nicht nur die Verehrung des Gottes Jahwe nach Sichem, wo die sog. »Lea-Stämme« schon ansässig waren, sondern auch den Ausdruck »Volk Jahwes«. Durch den Zusammenschluß der beiden Stämmegruppen entstand die »Bundesformel«: »Jahwe der Gott Israels – Israel sein Volk«. Allerdings fehlt Jos 24,17f in der Aussage: »Jahwe ist unser Gott« (vgl. Ex 24,9f) (noch) die ausdrückliche Deklamation, daß Israel Jahwes Volk sei. Zwar sagt in der Berufungsrede an Mose Jahwe von Israel: »mein Volk« (Ex 3,7), »mein Volk Israel« (Ex 3,10; vgl. das Wort an Pharao Ex 5,1; 7,16), und Mose redet entsprechend zu Jahwe und sagt von Israel: »Dein Volk« (Ex 5,33). Aber erst mit der Staatenbildung wird die Gleichsetzung Israels mit dem Volk Jahwes deutlich vollzogen (1Sam 9,16f; 10,1): Jahwes Volk ist nun nicht mehr nur die durch das Aufgebot bestellte Kampftruppe, sondern ganz und dauernd Israel. »Fürst« oder »König« über »Jahwes Volk« zu sein, ist der Ehrentitel der Könige (1Sam 13,14; 15,1; 2Sam 5,2; 1Kön 14,7 u. ö.).

Der Ausdruck »Jahwe, Gott Israels« spielt eine große Rolle und wird vor allem in feierlicher Rede verwendet: beim Schwur (Jos 9,18f), im Gebet (Ri 21,3; 1Sam 23,10f; Ps 69,7), im Lobpreis (1Kön 1,48), zur Einleitung göttlicher Worte (Jos 2,13; 1Sam 2,30; 1Kön 11,31 u. ö.).

b) In der prophetischen Krise, als das Verhältnis zwischen Jahwe und dem Volk zerstört ist (Jes 1,3; 5,25), wendet sich Jahwe in Gerichts- und Drohworten »gegen mein Volk Israel« (Am 7,8.15; 8,2). Der Abfall zum Baal ist um so schlimmer im Blick auf Jahwe, weil für ihn ja »Israel mein Volk« ist (Hos 4,7.11); es ergeht darum die Mahnung: »Kehre zurück zu deinem Gott« (Hos 12,7). Das dritte Kind Hoseas heißt *lo-'ammi, nicht mein Volk*, was Jahwe begründet: »Ihr seid nicht mein Volk, und ich bin nicht euer Gott« (Hos 1,9). Denn Israel hat sich so verhalten, wie wenn es nicht Jahwes Volk wäre. Dem gegenüber stehen die eschatologischen Verheißungen: »Mein Volk bist du« (Hos 2,25), dh wenn Jahwe sich Israel wieder zuwendet, wird es wieder »mein Volk«.

c) Die wichtige gegenseitige Erklärung zwischen Jahwe und Israel in Dtn 26,16–19, vielleicht beim Bundesschluß (→ Bund) unter König Josia gesprochen (vgl. 2Kön 23,1–3) und später Mose in den Mund gelegt, wurde als Bundesformel zur Eingangspforte in die Geschichte Israels: sie bekam dadurch dauernde Aktualität und Autorität. Im Stil der Adoptionsformeln sagt dabei Jahwe beides, daß Israel sein Volk sein soll, und daß er Israels Gott sein will. Auf diese Weise entsteht die in die Mosezeit zurückgetragene Formel: »Ich will ihr Gott sein, und sie sollen mein Volk sein« (Jer 7,23; 11,4). Eine ähnliche Formel findet sich in nachexilischen Schriften als Verheißung für die Zukunft: »Ich will euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein« (Jer 24,7; 30,22; Ez 11,20; 14,11; Sach 8,8 u. ö.). Auch die priesterschriftliche Lit. kennt die Aussage, daß Jahwe Israels Gott sein wird (Gen 17,7f; Ex 29,45; Lev 11,45 u. ö.). »Sitz im Leben« der »Bundesformel« dürfte die priesterliche Unterweisung oder die prophetische Verkündigung gewesen sein.

d) Es gilt nun im Volk als feststehende Tatsache, daß Jahwe Israels Gott ist. Darum steht oft beim Gottesnamen der Zusatz »dein (euer) Gott«. Entsprechend wird *'am, Volk*, näher bestimmt: »Volk zum Eigentum« (Dtn 4,20; 7,6 u. ö.), »heiliges Volk« (Dtn 7,6; 14,2 u. ö.). Das Thema des Deuteronomiums ist das »Gottesvolk«: die Bundesformel wird eingebettet in Unterweisungen zum Halten des Gesetzes (vgl. Dtn 26,16–19). Dabei aber steht Gottes gnädige Zuwendung zum Volk am Anfang (vgl. Jer 11,3ff). In die Zukunft projiziert erscheint sie in der Verheißung des »neuen Bundes« (Jer 31,31–33; vgl. 24,7; 32,38–40; Ez 36,26ff). Die Verheißung der Propheten kann auch über die Grenzen Israels hinausgehen und die Heidenwelt umfassen (Sach 2,11f; 14,16).

4) Was Israel zum λαός *[laos]* macht, ist Jahwes Wahl (→ Erwählung) und Gnade, nicht das nur Volkhafte, Natürliche und Geschichtliche. Diese Gnade muß in Treue und Gehorsam immer neu bewährt werden. Untreue des Volkes läßt es alles verlieren, was es – gemessen an irdischmenschlichen Maßstäben – zum Volke macht; es wird dann ein Volk wie alle anderen, ja, weniger als diese (vgl. Dtn 28,58–64). Aber indem Jahwe seinem Volk über allen Abfall und alle Untreue hinweg die Treue hält, wird es als Volk Gottes bewahrt; als solches lebt es nicht aus Eigenem, sondern aus der Treue Jahwes zu sich selbst. So ist Israel nicht durch sich selbst, durch seine Herkunft und Geschichte in seinem Wesen bestimmt, sondern allein dadurch, daß Jahwe ihm die Treue hält.

5) Judentum

a) Philo braucht – vor allem in seinen Schriften zum Pentateuch – λαός *[laos]* und λεώς *[leōs]*, wobei ihm allerdings die spezifische geschichtliche Bedeutung des Wortes über seinen Spekulationen verlorengegangen ist (vgl. Sacr. AC 6f). Das »auserwählte Volk« (Dtn 7,7) deutet er auf den einzelnen Weisen als das Haupt der Menschheit (Praem. poen. 123.125). Bei Josephus ist in den Ant. der Einfluß der LXX-Sprache spürbar, und so braucht er für Israel das Wort λαός *[laos]*,

gelegentlich aber auch für andere Völker, zB für Ägypten (Ant. 2,301); in Bell. und Ap. benutzt er unterschiedslos auch → ἔθνος *[ethnos]* und → δῆμος *[dæmos]*.

b) Im rabbinischen und pseudepigraphischen Schrifttum gehört es zur Grundlage allen Glaubens, daß Israel Gottes auserwähltes Volk ist: Israel ist Gottes Eigentum, sein Teil, sein Los.

Sein besonderes Verhältnis zu seinem Gott wird mit Bildern aus dem Familienleben ausgedrückt: Israel ist der erstgeborene Sohn Jahwes (4Esr 6,58), die Israeliten Gottes Brüder und Verwandte (St.-B. III,263f.682), Königskinder (MSchab 14,4); auch die Ärmsten unter ihnen sind Abrahams Kinder (St.-B. IV,714). Als besonderer Erweis von Jahwes Liebe wurde ihnen kundgetan, daß sie Kinder Gottes sind (Ab 3,14), und nur sie werden Gottes Kinder genannt (TrGerim 1,5). Israel wird auch Braut, Verlobte und Vermählte Gottes genannt (St.-B. III,822f u. ö.). In alledem drückt sich ein naturhaftes, kein ethisches Verständnis aus.

Neben diesen Gedanken findet sich derjenige der Freundschaft zwischen Jahwe und Israel (Tanch 20). Wie im AT ist Israel »heiliges Volk«, denn es hat die Thora und dient keinen Götzen (SLv 20,7). — Um Israels willen ist die Welt geschaffen worden, und ohne Israel kann sie nicht bestehen (4Esr 6,55ff; St.-B. I,833; III,140.248). Israel ist der »Gerechte«, dem die übrige Welt das Leben verdankt — wäre es nicht, hätte Gott die Welt längst vernichtet. Die Jetztzeit mit ihren Gaben bedeutet nur wenig im Vergleich mit der kommenden messianischen Zeit: dann bekommt das Volk alle Gottesgaben in der Fülle, wird ihm die Weltherrschaft zufallen, und die Weltvölker — soweit sie dann überhaupt noch existieren — werden ihm dienstbar sein. Es wird der Satz aufgestellt: »Ganz Israel hat Anteil an der zukünftigen Welt« (MSanh 11,1), — davon sind nur schwere Sünder oder böse, in der Schrift genannte Generationen ausgenommen (St.-B. III,293 u. ö.).

c) In den Schriften der Qumrangemeinde bezeichnet *'am* oft Israel. Es ist das Volk, das aus allen Völkern erwählt ist (1QM 10,9), mit dem Gott einen ewigen Bund geschlossen hat (1QM 13,7) und das er zum ewigen Volk erkauft hat (1QM 13,9); es ist das Volk von Gottes Erlösung (1QM 14,5), das er nicht vernichten lassen wird durch andere Völker (1QpHab 5,3). Die Frevler in Gottes Volk wird er vernichten (1QpHab 5,5). — Im Volke aber gibt es einen »Rest« (1QH 6,8) bzw. die »Heiligen seines Volkes« (1QM 6,6).

So bezeichnet sich die Qumrangemeinde selbst als *'am, Volk* Gottes (1QM 1,12), als »Volk der Heiligen des Bundes« (1QM 10,10), als die »Erwählten des heiligen Volkes« (1QM 12,1). Sie nennt sich »Versammlung des Volkes« (CD 19,35). »Volk« ist das Heer im letzten Kampf (1QM 9,1; 10,2) oder eine besondere Schar in diesem Heer (1QM 8,9; 16,7). — In der Hierarchie der Qumrangemeinde kommt das »Volk« an dritter Stelle nach den Priestern und Leviten (1QS 2,21; 6,9).

An zahlreichen anderen Stellen bezeichnet *'am* bzw. *'ammim* die *Völker*, die *Heiden*. Gott wird als Schöpfer gepriesen, der die Teilung der Völker gewirkt hat (1QM 10,14). Ein Schwert kommt über alle Völker (1QM 16,1), so daß sie zerschmettert werden (1QH 4,26), ihre Helden durch Gott erniedrigt (1QM 11,13) und ihre Fürsten niedergestoßen werden (1QSb 3,28; 5,27).

III 1) λαός *[laos]* begegnet im NT 141mal, wobei allein 84 Stellen auf Lukas (Ev. und Apg) entfallen (Mt 14mal, Paulus 12mal, Hebr 13mal, Offb 9mal). Vermutlich machen sich hier Sprache und Vorstellungsweise der LXX geltend; allerdings führt λαός *[laos]* oft ein vorhergehendes → ὄχλος *[ochlos]* weiter und ist mit diesem gleichbedeutend (Lk 7,24; 8,42 u. ö.; vgl. auch Mt 27,24f; Mk 14,2), oder es entspricht einem ὄχλος *[ochlos]* in der Vorlage (Lk 19,48/Mk 11,18; Lk 20,45/Mt 23,1 u. ö.). Auch für sich allein stehend kann λαός *[laos]* den *Volkshaufen*, die *Leute* bezeichnen (Lk 1,12; 7,1; 20,1.9; Apg 2,47 u. ö.). Viele dieser Stellen handeln allerdings von einer Wirksamkeit Johannes des Täufers, Jesu oder der Apostel, deren Tätigkeit sich praktisch auf Israel beschränkte (vgl. Mt 4,23; 26,5; 27,64), — und Israel ist eben λαός *[laos]* und nicht → ἔθνος *[ethnos]* (Ausnahme Joh 11,50, wo beide Vokabeln gebraucht werden).

Parallel zu ἔθνη *[ethnæ]* steht λαοί *[laoi]* in Lk 2,30f (vgl. Jes 40,5f; 42,6), Röm 15,11 (vgl. Ps 117,1), Offb 10,11 (vgl. Dan 3,4). Die große Menge (→ ὄχλος *[ochlos]*), die vor dem Lamm steht, kommt aus jedem → ἔθνος *[ethnos]* und λαός *[laos]* (Offb 7,9; 11,9; 17,15): damit soll die ganze Menschheit bezeichnet werden.

In pleophorischer Redeweise steht oft πᾶς *[pas]*, *ganz*, vor λαός *[laos]* (Lk 3,21; 7,29; Apg 3,9; 5,34 u. ö.), oder es wird vom πλῆθος τοῦ λαοῦ *[plæthos tou laou]*, der *Fülle des Volkes* gesprochen (Lk 1,10; 6,17; Apg 21,36). — Entsprechend dem Gebrauch der LXX kann λαός *[laos]* das *Volk* im Unterschied zu den führenden Kreisen bezeichnen (Lk 22,2; 23,5; Apg 6,12), kann kultisch die Unterscheidung der breiten Menge vom Priester (Hebr

5,3; 7,27) oder auch von den wenigen Zeugen des Auferstandenen ausdrücken (Apg 10,41; 13,31).

2) Im Anschluß an LXX wird → Israel als λαός *[laos]* bezeichnet (λαὸς Ἰσραήλ *[laos Israæl]* ausdrücklich zB Apg 4,10; 13,17; οὗτος λαὸς *[houtos laos]*, *dieses Volk*, in at. Zitaten Mt 13,15; 15,8; Apg 28,26f). Dieser Gedanke klingt an, wenn von den Hohenpriestern, Schriftgelehrten und Ältesten oder Vorstehern des λαός *[laos]* gesprochen wird (zB Mt 2,4; 21,23; Lk 19,47; Apg 4,9 u. ö.), wenn es heißt, Jesus werde sein Volk von den Sünden erlösen (Mt 1,21; vgl. Lk 1,68.77; 2,10.32), oder Gott habe sich seines λαός *[laos]* angenommen, indem er seinen Propheten Jesus gesandt habe (Lk 7,16; 24,19), oder er werde seinen λαός *[laos]* (Israel!) nicht verstoßen (Röm 11,1f; vgl. Ps 94,14). Auch die einzelne Synagogengemeinde kann λαός *[laos]* genannt werden (Apg 13,15): sie ist Gottes Volk an dem betreffenden Ort. Es liegt in dieser Linie, wenn Israel als λαός *[laos]* den Heiden als ἔθνη *[ethnæ]* gegenübergestellt wird (Apg 4,25–27; vgl. auch 26,23; Röm 15,10; vgl. LXX Dtn 32,43; nach Ps 2,1 wird Pilatus mit den hier erwähnten ἔθνη *[ethnæ]*, Herodes und Israel aber mit den λαοί *[laoi]* gleichgesetzt). Oft zeigen Zusätze oder der Zusammenhang, daß mit λαός *[laos]* Israel gemeint ist, zB in der Parallelisierung mit den »Juden« in Apg 12,4, in der Aufzählung neben »Gesetz« und »Tempel« in Apg 21,28, den »väterlichen Sitten« in Apg 28,17, in der Bemerkung, der gottesfürchtige Heide Cornelius habe dem λαός *[laos]* viel Gutes getan (Apg 10,12).

3) Schließlich wird der Ehrentitel Israels, Gottes λαός *[laos]* zu sein, auf die christl. → Kirche übertragen. Gott hat sich aus den ἔθνη *[ethnæ]* einen λαός *[laos]* für seinen Namen ersehen (Apg 15,14), eine Gemeinde aus Juden und Heiden berufen (Röm 9,24; vgl. Hos 2,1). Diese Gemeinde (auch die Ortsgemeinde, vgl. Apg 18,10) ist Tempel und λαός *[laos]* Gottes (2Kor 6,14ff; die Zitate aus Lev 26,12; Ez 37,27 beziehen sich im Grundtext auf Israel, werden aber auf die christl. Gemeinde angewendet). Auch die Bezeichnung Israels als λαὸς περιούσιος *[laos periousios]*, *Volk des Eigentums* (Ex 19,5f; 23,22; Dtn 7,6; 7,6; 14,2; → Besitz) wird für die christl. Gemeinde beansprucht (Tit 2,14; vgl. 1Petr 2,9).

Vor allem der Hebr überträgt die Aussagen des at. Kultes – dort auf Christus bezogen – auf die Gemeinde: Der Sohn Gottes wurde Mensch zur Sühnung der Sünden des λαός *[laos]* (Hebr 2,17), den er sich durch sein Blut heiligte (Hebr 13,12); die Kirche ist der λαός *[laos]*, für den es eine Sabbatruhe gibt (Hebr 4,9), und auf die Gemeinde wird die Mahnung von Ps 135,14 bezogen (Hebr 10,30). Ebenso werden in Offb 18,4 (vgl. Jer 51,45) und 21,3 (vgl. Sach 2,14; Ez 37,27) at. Stellen auf die Kirche als das neue Gottesvolk übertragen. Das will sagen, daß im Glauben an Jesus Christus als den κύριος *[kyrios]*, den → *Herrn* die Kirche zum λαὸς θεοῦ *[laos theou]*, *Volk Gottes*, wird, in dem die Bedingungen der natürlichen Herkunft nicht mehr konstitutiv sind (Gal 3,26ff; 1Kor 12,13; Kol 3,11). Freilich ist damit im NT die Kirche nicht einfach an die Stelle Israels als Gottesvolk getreten, so daß Israel seinen ihm von Gott verliehenen Vorrang verloren hätte; Israel ist und bleibt Gottes Volk, und es ist nicht von Gott verstoßen (vgl. Röm 9–11, vor allem Röm 9,4f; 11,1f!).

H. Bietenhard

ὄχλος *[ochlos]* Volk(smenge), Haufe

ὄχλος

ὄχλος *[ochlos]* (Etymologie unklar; belegt seit Pindar) heißt die *Volksmenge*, das *Gedränge*; die *Öffentlichkeit* im Gegensatz zum einzelnen Menschen, spez. zum Adligen oder Vornehmen: »die führungs- und richtungslose *Masse*, der politisch und geistig bedeutungslose *Haufe*« (Meyer, ThWb V,582f); der *Pöbel*. Das Wort hat im Militär die Bedeutung *Schar*, *Trupp*, *Heer*. – Dann bedeutet es auch *Volk*, *Leute*; als Begriff des Maßes eine *große Menge*. I

II In der LXX begegnet ὄχλος *[ochlos]* ca. 6omal, hauptsächlich als Übers. von *hāmōn, Menge; ḥajil, Heer; ʿam, Volk; qāhāl, Aufgebot; rabbim, viele.* In der Bedeutung *Volksmenge* begegnet es in Dan 3,4, als *lärmende Schar* in Dan 10,60, als *Volksversammlung* in Jer 31,8. Das *Aufgebot* des Volkes (*qāhāl*), das in Lev 24,16 die Ehebrecherin steinigen soll, wird zum ὄχλος *[ochlos].* An anderen Stellen bedeutet es den *Troß* der Marschunfähigen oder das *Heer,* die *Söldner.* Als Maßbegriff wird es in Ez 23,24 gebraucht: ὄχλος λαῶν *[ochlos laōn], Völkerschar;* vgl. die ὄχλοι ἐθνῶν *[ochloi ethnōn], Völkerscharen* in Weish 6,2. In Bel 30 bezeichnet ὄχλος *[ochlos]* die *Bevölkerung des Landes* im Gegensatz zu den Juden.

Die Vokabel ist als Lehnwort ins Mittelhebr. des Rabbinismus eingegangen. Sie kann da sowohl eine *Volksmenge* von Juden wie auch von Heiden bezeichnen, ebenso auch militärische Truppenkörper (in der Bedeutung *Trupp, Gefolge, Scharen*).

III Im NT begegnet ὄχλος *[ochlos]* 174mal. Von diesen Stellen entfallen 4 auf Offb, alle anderen auf die Evgg. und Apg. Das Wort bezeichnet in Mk 14,43 den bewaffneten *Haufen* bei der Verhaftung Jesu, meist aber eine unorganisierte Menge von Leuten, die nicht durch besonderes Herkommen oder Sitte geprägt und gekennzeichnet ist. Es sind Leute, die kommen, um Johannes den Täufer (Lk 3,7.10) oder Jesus zu hören bzw. von ihm Heilung erwarten (Mt 4,25; 5,1 u. ö.). Gerade diesen Menschen, die über keine besonderen Qualitäten verfügen, wendet Jesus sein Wort und sein Erbarmen zu (Mt 9,33), gibt ihnen zu essen (Mt 14,19). Den Gegensatz dazu bilden die führenden Kreise, die Pharisäer und Schriftgelehrten, die den ὄχλος *[ochlos]* als die Masse der Ungebildeten verachten, da sie das Gesetz nicht halten; die Massen verfallen dem Fluch (Joh 7,31.48ff; vgl. → ἔθνος *[ethnos], ʿam hāʾāreṣ*). Jesus — und später Paulus — wird vorgeworfen, sie verführten den ὄχλος *[ochlos]* (Joh 7,12; Apg 19,26). Allerdings ist der ὄχλος *[ochlos]* geteilter Meinung über Jesus (Joh 7,43).

Herodes Antipas zögert, Johannes den Täufer zu töten, weil er den ὄχλος *[ochlos]* fürchtet (Mt 14,5), dh er fürchtet sich vor der öffentlichen Meinung. Ebenso fürchten ihn die führenden Kreise und wagen nicht, Hand an Jesus zu legen (Mt 21,26.46), sie wiegeln aber den ὄχλος *[ochlos]* gegen Jesus auf (Mt 27,30). Pilatus handelt unter dem Druck des *Pöbels* (Mk 15,15). Jesus redet seine Gleichnisse zum ὄχλος *[ochlos]* (Mt 13,34), er hat einen ganzen ὄχλος *[ochlos]* von Jüngern (Lk 6,17; vgl. Apg 1,15). Ein großer ὄχλος *[ochlos]* geht nach Bethanien, um Jesus und Lazarus zu sehen (Joh 12,9). Vor dem Throne Gottes und dem Lamm steht ein unzählbarer ὄχλος *[ochlos]* (Offb 7,9), und *Völkerscharen* sind gemeint in Offb 17,15.

H. Bietenhard

πόλις

πόλις *[polis]* Stadt, Staat · πολίτης *[politæs]* Bürger · πολιτεύομαι *[politeuomai]* Bürger sein, Staatsgeschäfte betreiben · πολιτεία *[politeia]* Bürgerrecht, Gemeinwesen · πολίτευμα *[politeuma]* politisches Gemeinwesen (auch dazugehörige Handlungen); Bürgerrecht

I 1) Das Wort πόλις *[polis],* wahrscheinlich belegt seit dem myken. Griech., geht vielleicht auf eine idg. Wurzel zurück, die *füllen* bedeutet. πόλις *[polis]* ist dann der aufgeschüttete Wall, der als *Fluchtburg* diente. Schon bei Hom. bezeichnet aber πτόλις *[ptolis],* πτολίεθρον *[ptoliethron]* die *Stadt,* den *Staat,* πολίτης *[politæs]* den *Stadt-* oder *Staatsbürger;* πολιτεύομαι *[politeuomai]* heißt *Bürger sein, als Bürger leben; den Staat verwalten, Staatsgeschäfte betreiben.* Mit dem Abstraktum, dem Subst. πολιτεία *[politeia],* werden bezeichnet das *Bürgerrecht,* das *Leben des Bürgers,* seine *Mitarbeit am Leben des Staates;* der *bürgerliche Lebenswandel,* die *Lebensführung;* aber auch die *staatliche Ordnung,* die *Staatsverfassung,* der *Staat.* Das damit eng verbundene Subst. πολίτευμα *[politeuma]* hat urspr. dieselbe Bedeutung, dann wird es für einzelne *politische Handlungen* bzw. *Geschäfte* oder *Machenschaften* gebraucht; bei Aristot. auch für die *Staatsregierung, -verfassung* sowie für Akte und Zweige der *Staatsverwaltung;* noch später steht das Wort für das *politische Gemeinwesen,* den *Staat* überhaupt, seltener für *Bürgerrecht.* In hell. Zeit werden auch *Fremdenkolonien* mit festgelegten politischen Rechten so bezeichnet.

2) Die Entstehung der **Polis in Griechenland** ist ein geschichtlich folgerichtiges und dennoch typisch griech. Phänomen. Da die aus der Wanderungszeit beibehaltene Heerkönigsverfassung nur eine sehr lockere Bindung darstellte, zumal sie nur in Kriegszeiten wirksam wurde,

erwachte zunehmend das Bedürfnis nach Konzentrierung des politischen Willens; allerdings nicht in der Gesamtheit der Griechen, sondern jeweils in überschaubaren Einzelgebieten, den Gauen. Im 8.–7. Jh. vChr entstand eine Fülle von Siedlungen, meist in Anlehnung an schon vorhandene. Die Intensivierung des politischen Lebens und die Vermehrung der Aufgaben innerhalb des neuen Rahmens ermöglichten dem Adel als Gehilfen des Königs, seine Macht zu stärken und schließlich das Königtum zu verdrängen. In der Folgezeit wurde die Polis der am meisten typische Ausdruck der griech. Kultur und wurde als Höchstwert des Lebens erfahren, dem sich der freie Bürger ganz zuwandte, und an dessen Verwaltung und Regierung er Anteil hatte. Der Bürger verkörperte den Staat, Bürgerschaft war mit dem Staat identisch. Die staatliche, von Gesetzen bestimmte Ordnung war von religiöser Weihe getragen: die Religion gehörte wesentlich zur Polis. Die Polisbildung als eigengesetzliche, niemandem unterworfene Ausprägung politischen Willens hat zwar die Einigung größerer Gebiete des griech. Mutterlandes verhindert; aber selbst in der Pervertierung durch die Auslieferung der Herrschaft an die Masse im Athen des Peloponnesischen Krieges zeigt sich noch, wie fruchtbar der Gedanke der Vereinigung einer übersehbaren Anzahl freier Bürger gewesen war. Mit dem Aufsteigen der Makedonen und der Ausbreitung ihres polis-losen Flächen- und Großstaates (später des röm. Imperiums) kam das Ende der antiken Polis.

II 1) In LXX ist πόλις *[polis]* ca. 160omal meist Übers. von *'ir, Stadt,* im Dtn auch von *schearim, Tore,* gelegentlich von *qirjah,* Stadt. In Israel hat die Stadt eine andere Funktion als die Polis in Griechenland. Israel hat grundlegend eine Stämmeverfassung. Dies unterscheidet es auch von den kanaanäischen Stadtstaaten mit ihrem Königtum. So kann im AT jede befestigte Höhe »Stadt« genannt werden. Eine Erinnerung an den Eindruck, den die befestigten kanaanäischen Städte auf die einwandernden Israeliten machte, ist wohl in Num 13,29 erhalten. Auch dürfte es noch längere Zeit gedauert haben, bis nach der Landnahme die festen Städte erobert und besetzt werden konnten (vgl. Ri 1,27ff; 3,1–5; Jerusalem wurde erst durch David erobert, 2Sam 5,6ff). Die Stadt gewährt den Einwohnern Schutz vor Feinden und befähigt sie zum Widerstand gegen Angreifer. Sehr oft wird die Stadt genannt, wenn ihre Bewohner gemeint sind, dh die Stadt ist wesentlich – wie in Griechenland – eine Personengemeinschaft (1Sam 4,13; 2Sam 15,14; Est 3,15; Jes 40,9 u. ö.).

2) Von besonderer Bedeutung ist → Jerusalem als Stadt. Es ist die Stadt schlechthin (Ez 7,23); Jahwe hat es auserwählt (2Chr 6,38), um seinen → Namen dort wohnen zu lassen (Dtn 12,5; 14,23 u. ö.), daß man dort anbete und opfere. Jerusalem ist die »Stadt Gottes« (Ps 45[46],5; 47[48],2.9; 86[87],3 u. ö.), die »Stadt des großen Königs« (Ps 47[48],3; vgl. Mt 5,35), die »heilige Stadt« (Jes 48,2; 52,1 u. ö.). Wenn ihre Bewohner diesem ihr von Gott verliehenen Charakter nicht entsprechen, ruft der Prophet sie zur Buße (Ez 22,2–4). In späterer Zeit wird ein neues, der urspr. Bestimmung besser entsprechendes Jerusalem erwartet (Jes 1,26; 32,18; 60,14; Jer 38[31],38; Jo 3[4],17).

Solche Hoffnung auf die Erneuerung Jerusalems wird auch im Judentum aufrechterhalten (Sir 36,12f; 14. Bitte des 18-Bitten-Gebetes). Man erwartet das zukünftige Jerusalem vom Himmel herab, wo es von Anbeginn an aufbewahrt ist (4Esr 7,26; 8,52 u. ö.).

3) Die abgeleiteten Subst.e finden sich fast ausschließlich erst in den Makk-Büchern.

a) πολίτης *[politæs]* begegnet 10mal in 2 und 3Makk, 7mal im übrigen AT, wo es hebr. *rē'a,* den *Nächsten* aus dem eigenen Volk, wiedergibt (→ Bruder, Nächster). In der Bedeutung *Bürger* kommt das Wort nur 2Makk 9,19 und 3Makk 1,22 vor.

b) πολιτεία *[politeia]* (9 Belege in 2–4Makk) bezeichnet meist die *fromme Lebensordnung* (2Makk 8,17; 4Makk 17,19), 3Makk 3,21.23 das *Bürgerrecht.*

c) πολιτεύομαι *[politeuomai]* bedeutet immer *wandeln* (2Makk 6,1; 3Makk 3,4 u. ö.). πολίτευμα *[politeuma]* kommt nur 2Makk 12,7 vor im Sinne von *Gemeinwesen.*

III Im NT findet sich πόλις *[polis]* (161mal) bes. häufig bei Lukas (Ev. 39mal, Apg 42mal), Mt (26mal) und Offb (27mal), bei Paulus nur selten (4mal; auch Mk und Joh nur je 8mal). Es bedeutet nirgends *Staat,* sondern immer *Stadt* im Sinne der geschlossenen Siedlung bzw. ihrer Bewohner (Mt 8,34; 21,10; Mk 1,33). Der Unterschied zu κώμη *[kōmæ], Dorf,* ist oft verwischt (vgl. Mt 11,20 mit Mk 8,23; Lk 2,4 mit Joh 7,42).

At. und jüd. Redeweise entspricht es, wenn Jerusalem die »heilige Stadt« heißt (Mt 4,5; 27,53; Offb 11,2). Diese Stadt tötet die Propheten (Mt 23,37), sie tötet auch Jesus (Offb 11,8; vgl. Lk 13,33), und ihr Untergang ist gewiß (Mk 13,2ff par).

1) Dem gegenwärtigen Jerusalem steht das obere gegenüber, das freie, die Mutter der Christen (Gal 4,25f). Vor allem der Hebr stellt das gegenwärtige dem zukünftigen Jerusalem gegenüber: schon die Patriarchen wußten um diese neue Stadt und erwarteten sie; ihr gegenüber sind alle irdischen Städte nur vorläufige Zeltlager. Um dieser kommenden

Stadt willen bezeichneten sich die Erzväter als Fremdlinge (→ Fremd, Art. ξένος) und Beisassen (→ Fremd, Art. παρεπίδημος); sie ist der Berg Zion und »die Stadt des lebendigen Gottes« (Hebr 11,10.16; 12,22ff). Diese zukünftige Stadt erwarten die Christen, die hier keine bleibende Stadt haben (Hebr 13,14; vgl. Offb 3,12; 22,4). Von dieser zukünftigen, aber schon jetzt im Himmel gegenwärtigen Stadt ist das irdische Jerusalem nur ein Abbild und ein Schatten (Hebr 8,5; 10,1), ein Gleichnis (Hebr 9,9). In ihr haben die Sieger aus den Verfolgungen Bürgerrecht (Offb 3,12). Das neue Jerusalem wird auf die erneuerte Erde herabkommen (Offb 21,2.10ff).

2) πολίτης *[polítæs]* kommt im NT 4mal vor, hat aber keine »politische« Betonung, außer in Apg 21,39, wo Paulus sagt, er sei Bürger von Tarsus.

3) συμπολίτης *[sympolítæs]* begegnet Eph 2,19 und gibt an, daß die Heidenchristen durch Christus an der Berufung Israels, des Gottesvolkes, als *Mitbürger* Anteil haben.

4) πολιτεία *[politeía]* bezeichnet Apg 22,28 das röm. *Bürgerrecht* des Paulus. In Eph 2,12 meint es die heilsgeschichtlich bevorrechtete Stellung Israels, zu der nun die Heidenchristen Zugang haben im Glauben an Jesus Christus.

5) πολίτευμα *[politeuma]* kommt nur Phil 3,20 vor: die Christen gehören zu einem *Gemeinwesen* im Himmel, sie sind »staatsrechtlich« Bürger des Reiches Christi und der himmlischen Stadt. Daraus ergibt sich die Mahnung, sich durch das Irdische nicht verlocken zu lassen.

6) πολιτεύομαι *[politeuomai]* ist nur Apg 23,1 und Phil 1,27 belegt, wo — im Anschluß an hell.-jüd. Sprachgebrauch — vom glaubensmäßig ausgerichteten *Wandeln* die Rede ist. *H. Bietenhard*

V ZUR VERKÜNDIGUNG

Die alte dt. Bedeutung von *Volk* = *Kriegshaufe, Kriegerschar,* dann *Menge* war weitgehend wertneutral. Im 18. Jh. wurde der Begriff aufgewertet mit der Entdeckung des »einfachen Volkes«, in dem man den Mutterboden aller Kultur sah. Herder personalisiert, wenn er von »Volksseele«, »Volkscharakter« spricht. Die franz. Revolution endlich verkündigt die Souveränität des Volkes, ein Begriff, der sich bis heute erhalten hat, wobei der Gedanke der sozialen Befreiung mit hineinspielt: Viele Staatsverfassungen reden davon, daß alle Macht auf dem Volk beruhe und von ihm ausgehe.

»Volk« bekommt damit eine mehr soziologische (a) und eine mehr politische (b) Bedeutung:

a) Aus der Feudalzeit stammt die Unterscheidung »Volk« — »Herren (Regierung)«. Wie überholt sie ist, belegen folgende Fragen: Gehört ein Arbeiter, der in der Regierung sitzt, noch zum Volk? Was unterscheidet den Gebildeten und Besitzenden vom Volk? (Auch sie besuchten die Volksschule!). Was bedeutet »arbeitendes Volk«? Die Zahl derjenigen, die nicht zu arbeiten brauchen, ist verschwindend klein. Die meisten dieser Verwendungsformen von *Volk* sind heute absurd geworden und dienen nur noch als Klischees der politischen Agitation; oft so sehr, daß ihr Sinn sich ins Gegenteil verkehrt, wenn zB eine Minderheit für sich in Anspruch nimmt, sie repräsentiere das Volk und vollstrecke in ihrem Programm den Willen des Volkes. Daraus kann die Diktatur der Minderheit »im Namen des Volkes« resultieren. Das Proletariat der marxistischen Lehre scheint in dieser Weise »Volk« zu sein, das sich als Vollstrecker des Willens der Geschichte betrachtet. Als säkularisierte Gestalt des »auserwählten Geschlechtes« hat es Heilandsfunktion und wird »Erlöser der Welt«, ein moderner Götze.

b) Ebenso schwer faßbar, weil affektgeladen, ist der politische Begriff »Volk«, etwa im Giuramento della giovine Italia von Giuseppe Mazzini (1847): »In der Überzeugung, daß dort, wo Gott eine Nation gewollt hat, auch die nötigen Kräfte sind, diese zu schaffen, daß das Volk Treuhänder dieser Kräfte ist, und daß in der Lenkung dieser Kräfte für das Volk das Geheimnis des Sieges beschlossen ist, schwöre ich . . .«

Was macht eine Gruppe von Menschen zum »Volk«? Gemeinsame Abstammung und Blutsverwandtschaft? Gemeinsame Sprache? Gemeinsame Sitten und Bräuche? Gemeinsames Wohngebiet? Gemeinsame Kultur? Gemeinsame Gesetze in Verfassung und Staatlichkeit? Gemeinsame Religion und Kulte? Gemeinsame Geschichte und Überlieferungen? Das

Bewußtsein schicksalsmäßiger Zusammengehörigkeit, die Schicksalsgemeinschaft? In alledem ist Richtiges enthalten. Man kann dieser Aufzählung aber auch so gewichtige Einwände gegenüberstellen, daß kaum etwas davon übrig bleibt.

Man könnte daher versucht sein, vereinfachend zu definieren: Unter »Volk« ist die Einwohnerschaft eines Staates zu verstehen. Aber auch dagegen erheben sich Einwände, denn innerhalb vieler Staaten heben sich »Völker« und »Völkerschaften« deutlich voneinander ab: So sind zB Katalanen und Basken je ein Volk innerhalb des spanischen Staates, ebenso die Schotten und Waliser in Großbritannien. Es gibt ausgesprochene Vielvölkerstaaten wie etwa Indien und die UdSSR. Andererseits: Ist nicht das deutsche Volk noch ein Volk, obwohl es in zwei Staaten getrennt ist? Volk und Staat sind also nicht dasselbe, obwohl sie vielfältig aufeinander bezogen sind. Dasselbe gilt von den Begriffen »Nation«, »Stamm« etc.

Renan umschrieb den Begriff der Nation so: »Eine Nation ist eine Seele, ein geistiges Prinzip. Zwei Dinge, die sozusagen nur eines sind, bilden diese Seele, dieses geistige Prinzip. Das eine befindet sich in der Vergangenheit, das andere in der Gegenwart. Das eine ist der gemeinsame Besitz eines reichen Erbes von Erinnerungen; das andere ist die gegenwärtige Übereinstimmung, der Wunsch zusammen zu leben, der Wille, das Erbe weiterhin gelten zu lassen, das man gemeinschaftlich empfangen hat« (zit. bei vGreyerz, 9). Mit Renan berührt sich Thieß: »Erst wenn ein völkerverbindender, nationaler Wille in betonter Abgrenzung gegen eine ihm fremde Welt bewußt an die politische Gestaltung seines Lebensraumes geht, setzt die Geschichte eines Volkes ein« (aaO, 584).

So wird bei Renan und Thieß darauf hingewiesen, daß ein Volk gebildet wird und besteht vor allem durch den Willen und durch das Bewußtsein des sich entscheidenden Menschen. Das Naturhaft-Biologische wird durchbrochen und überhöht. So versteht sich zB der Schweizer – ohne Pathos und Romantik! – als »Eidgenosse«: über alles Trennende hinweg weiß er sich mit den anderen verbunden und an sie gebunden durch einen willentlichen und bewußten Akt, den »Eid«.

Aus allem Vorangehenden wird eines klar: Eine rational unanfechtbare Definition des Begriffes »Volk« können wir nicht geben. Es muß genügen, hier auf seine Problematik hinzuweisen:

Spätestens seit der Romantik trägt das Wort deutlich die Züge eines säkularisierten biblischen Begriffs (was auch seine Affektgeladenheit erklärt): Im AT nämlich ist Israel »Volk«, und zwar verstanden als Gottes auserwähltes Volk. Zu diesem Volk wird im NT die Kirche hinzugefügt – nicht als Ersatz für Israel, sondern mit diesem zusammen als Gottes Volk. Was im AT aber nur allein für Israel als das Zeichen für Gottes Handeln an der ganzen Menschheit gilt, ist – im Zuge eines immer religiös mitbestimmten oder sich verkleidenden Nationalismus – auch für andere Völker in Anspruch genommen worden, und zwar in der Weise, daß jedem Volk gleichsam eine letzte, absolute Erwählung durch Gott zuerkannt wurde: jedes Volk ist Gottes auserwähltes Volk, und es hat von da aus einen letzten, absoluten geschichtlichen Wert und eine dieser Wahl entsprechende Sendung. Indem das Volk in der Welt existiert, verdankt es sein Dasein einem Schöpfungsakt Gottes. Oder: Gottes schöpferischer Akt kann abgelesen und festgestellt werden am Dasein des jeweiligen Volkes: das Volk ist unmittelbar zu Gott und hat darum letzte und höchste Autorität, über welcher und jenseits derer es nichts mehr gibt. Daraus werden dann auch imperiale Ansprüche abgeleitet, nationaler Hochmut, Egoismus und Unduldsamkeit machen sich breit, und Kriege und Katastrophen aller Art waren und sind die Folgen solcher Verabsolutierungen. Der verschwommene Begriff »Volk« bekommt auf diese Weise numinosen Charakter, er wird religiös aufgeladen, geradezu göttlich: das »Volk« tritt an die Stelle Gottes und wird zum Götzen, dh es wird dämonisiert. Von daher erhellt wohl eine der Ursachen des modernen Antisemitismus: das sich selbst für erwählt haltende, sich selbst absolut setzende Volk streitet gegen das alte Gottesvolk Israel und seinen Erwählungsanspruch: Wer selbst und allein auserwählt ist oder sein möchte, kann keinen anderen Anspruch auf Auserwählung anerkennen.

Man wird deshalb bei der Betrachtung des Begriffes »Volk« absehen von allen bloß biologischen Gesichtspunkten wie Rasse, Blutsverband, Abstammung usw. und das Gewicht eher auf die geschichtlichen Komponenten legen. »Das eigene Volk eines Menschen

sind die, die mit ihm bestimmte geschichtliche Begründungen und Tatsachen, Ereignisse und Gestaltungen hinter sich haben« (KBarth, KD III/4, 331). Sicher ist jeder Mensch zunächst durch seine Abstammung aus einer bestimmten Familie und damit durch weitere Blutsverwandtschaft mit einem größeren Ganzen verbunden. Dieses größere Ganze wird aber nur erfaßt durch die Geschichte, die es hatte und hat in einem mehr oder weniger deutlich umschriebenen Wohnraum. Man wird im Glauben an Gott, den Schöpfer, diese Gegebenheiten bejahen und dankbar als Lebensmöglichkeit annehmen. Der Glaube wird aber auch die Vorläufigkeit gerade dieser irdischen Bedingungen einsehen und sich davor bewahrt wissen, sie zu verabsolutieren, dh zu vergötzen. Das Volk ist zwar eine Gemeinschaft, in der der Mensch Gottes Gebot zu erfüllen hat, aber es ist — wie man es immer umschreiben mag — kein höchster und letzter Wert. Deshalb hört auch die Bereitschaft des Christen zum Dienst nicht auf an den Grenzen des eigenen Volkes, sondern sie muß offen sein für alle Völker und Menschen. Vor aller Verabsolutierung des Volkes wird den Christen schon die Tatsache warnen, daß die Vielfalt der Völker, ihre Vereinzelung und ihr Gegeneinander in der Schrift (vgl. Gen 10 und 11) als Folge von göttlicher Strafe und Fluch gelten, also gerade nicht als Positivum, das zu verherrlichen wäre! Aber auch in dieser negativen Bestimmtheit sind die Völker nicht einfach von Gott verlassen und preisgegeben (Dtn 32,8): die Spannung zwischen Gen 11 und Dtn 32,8 weist über sich hinaus: Apg 2 (Pfingsten!; → Kirche) zeigt, daß die ursprüngliche Einheit der Menschheit in der Gemeinschaft in Christus wiedergewonnen werden kann und soll.

Hier hat die Kirche als »Volk Gottes« eine erste und dringende Aufgabe: indem Gott seinen Bund in Jesus Christus erneuert hat, wird Gottes Volk in alle Völker hinein geweitet. Die Kirche hat zu einem neuen Verstehen unter den Völkern beizutragen und darauf hinzuweisen, daß in Christus »alle eins« sind, und daß so die babyl. Verwirrung überwunden werden kann. So wird aus der Abgrenzung, Verwirrung und Selbstbehauptung die neue Menschheit entstehen. In Christus können alle Menschen und Völker am Adel und am Segen Israels teilbekommen. Die Kirche wird das aber nur so tun können, daß sie ernst macht mit ihrem Wesen: daß sie zwar in der Welt, aber nicht von der Welt ist.

Dabei hat die Kirche bzw. die Kirchen (!) zu allererst bei sich selber anzufangen; denn die christl. Kirche ist in sich selbst zerrissen in verschiedene Konfessionen, Gruppen, Gemeinschaften und Sekten, die sich voneinander abschließen, sich feindlich gegenüberstehen und sich verabsolutieren. Im Laufe der Geschichte — mit dem Aufkommen des Nationalismus und der Nationalstaaten wurden die Kirchen der jeweiligen Länder selbst »national« — entstanden »Nationalkirchen«, die sich nur allzu leicht mit ihren Staaten, deren Bestrebungen und auch Kriegen (!) identifizierten. Die Einsicht, daß die Kirche als der Leib Christi und als Volk Gottes nicht an die Grenzen einzelner Völker gebunden ist, muß in ihr selber weithin erst wiedergewonnen werden, damit sie sich durchsetzen kann. Das Volk Gottes ist eine ökumenische Größe und zu weltweitem Dienst berufen. *H. Bietenhard*

Lit.: WGrundmann, Art. δῆμος, ThWb II, 1935, 62ff — GBertram/KLSchmidt, Art. ἔθνος, ThWb II, 1935, 362ff — KLSchmidt, Die Polis in Kirche und Welt, 1940 — NADahl, Das Volk Gottes, Skrifter utgitt av Det Norske Videnskap-Akademi i Oslo II, Hist.-Filos. Kl. 1941, 2 — HStrathmann/RMeyer, Art. λαός, ThWb IV, 1942, 29ff — MNoth, Gott, König, Volk im Alten Testament, ZThK 47, 1950, 157ff (= Ges. Stud. z. AT, ThB 6, 1966³, 188ff) — AOepke, Das neue Gottesvolk in Schrifttum, Schauspiel, bildender Kunst und Weltgestaltung, 1950 — KBarth, KD III,4, 1951 — HvGreyerz, Nation und Geschichte im bernischen Denken. Vom Beitrag Berns z. schweizerischen Nationalbewußtsein, 1953 — RMeyer/PKatz, Art. ὄχλος, ThWb V, 1954, 582ff — JJeremias, Jesu Verheißung für die Völker, 1956 — GEichholz, Der Begriff »Volk« im Neuen Testament, 1957 (= Tradition und Interpretation, ThB 29, 1965, 78ff) — HStrathmann, Art. πόλις, ThWb VI, 1959, 516ff — HDWendland/JBlauw, Art. Volk, EKL III, 1959 (1962²), 1672ff — FThiess, Das Reich der Dämonen, 1960 — FMußner, »Volk Gottes« im NT, TThZ 72, 1963, 169ff — ChrDietzfelbinger, Heilsgeschichte bei Paulus?, ThExh NF 126, 1965 — RKlöbert, *qhl* (pal.-aram.) — λαός — ἐκκλησία, Bibl 46, 1965, 464ff — FMußner, Das Volk Gottes nach Eph 1,3—14, Concilium 1, 1965, 842ff — GRau, Das Volk in der lukanischen Passionsgeschichte. Eine Konjektur zu Lk 23,13, ZNW 56, 1965, 41ff — RWalker, Studie zu Röm 13,1—7, ThExh NF 132, 1966 — HHEßer, Volk und Nation in der evangelischen Ethik, Das Gespräch H. 72, 1968 — WSchweitzer, Der entmythologisierte Staat. Studie z. Revision der ev. Ethik des Politischen, 1968 — ChrMüller, Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Eine Unters.

z. Röm 9–11, 1969 (= FRLANT, 86) – NLohfink, Beobachtungen zur Geschichte des Ausdrucks *'am jhwh*, in: Probleme biblischer Theologie, Festschr. GvRad, hrsg. v. HWWolff, 1971, 275ff.

Vollkommen → **Richtig**

Vollmacht → **Macht**

Vorbild

τύπος

τύπος *[typos]* Form, Abbild, Vorbild · τυπικός *[typikos]* vorbildlich, typisch · ἀντίτυπος *[antitypos]* zurückstoßend, zurückprallend, gegenbildlich · ἀντίτυπον *[antitypon]* Abbild, Gegenbild · ὑποτύπωσις *[hypotypōsis]* Muster, Vorbild

Die etymologische Herleitung von τύπος *[typos]* ist umstritten. Von τύπτω *[typtō]* hergeleitet, wäre die Grundbedeutung *Schlag* (das Verbum findet sich auch im NT, namentlich bei Lk und Apg in dieser Bedeutung). Während diese für ἀντίτυπος *[antitypos]* häufig nachzuweisen ist, und zwar in aktiver wie in passiver Verwendung dieses Adj. (also im Sinne von *zurückschlagend* und *zurückgestoßen*), wäre sie für τύπος *[typos]* allenfalls an einer Stelle (Hdt. 1,67,4) erhalten. Sonst findet sich dieser Begriff mit seinen Denominativa τυπόω *[typoō]*, τύπωσις *[typōsis]*, τύπωμα *[typōma]* usw. in der urspr. Bedeutung *Form*, spez. *Hohlform*. I

1) In diesem Sinne bezeichnet τύπος *[typos]* zunächst einen konkreten Gegenstand wie Brotform, Relief, Münze usw., dann aber – weiter konkret – auch den *Abdruck einer Form*, also das, was ein Gegenstand durch Eindruck auf einen anderen dort hinterläßt wie *Spur*, *Narbe*, *Siegelabdruck*, *Buchstabe* usw., und noch allg. *Abbild*, → *Bild* (Art. εἰκών).

2) In großem Umfang findet sich eine Abstrahierung im Sinne von *allgemeiner Form*, *Typus* (etwa *Form* des Stils, der Lehre). Die weitere Abstrahierung läßt sich dann bei beiden Ausrichtungen des Begriffs (bei den Bedeutungen *Hohlform*, *prägende Form* wie bei *Abdruck*, *geprägte Form*) verfolgen. So bezeichnet τύπος *[typos]*

a) das *Urbild*, das *Muster*, und zwar technisch im Sinne von *Vorlage*, *Modell*, ethisch im Sinne von *Vorbild* (so auch ὑποτύπωσις *[hypotypōsis]*), und

b) das *Abbild* (so auch ἀντίτυπον *[antitypon]*).

1) In LXX begegnet τύπος *[typos]* nur an vier Stellen und gibt zwei hebr. Begriffe wieder, nämlich *tabnit* (Ex 25,40), *Urbild*, *Modell*, und *tsælæm* (Am 5,26), *Abbild* (*Götzenbild*). Beide hebr. Wörter werden sonst durch andere Begriffe übers., so *tabnit* vor allem durch παράδειγμα *[paradeigma]*, *Beispiel*, *Muster*, und ὁμοίωμα *[homoiōma]*, *Gleichheit*, *Abbild* (→ Gleich, Art. ὅμοιος), *tsælæm* gewöhnlich durch εἰκών *[eikōn]*, *Bild*. In 3Makk 3,30 bezeichnet τύπος *[typos]* die *Form*, die *Fassung* (eines Schreibens), in 4Makk 6,19 das (religiös-ethische) *Vorbild*. II

2) Philo verwendet den Begriff sehr gern und folgt dabei ganz dem allg. griech. Sprachgebrauch. Platonischer Einfluß bestimmt vor allem folgende doppelte Ausrichtung: τύπος *[typos]* kann ausdrücklich sowohl das *Urbild*, *Musterbild*, *Vorbild* als auch das *Nachbild*, das *Abbild* bezeichnen, ist also nicht Spezialbegriff für *Vorbild* o d e r *Abbild* (dafür kennt Philo andere Termini in genügender Zahl), sondern kann vielmehr beides zugleich bedeuten, es ist die *allgemeine Form*, die Urbilder (Vorbilder) und Abbilder kennzeichnet, die durch diese Bestimmung zugleich in ihrer Funktion als Vor- bzw. Abbild charakterisiert sind.

3) Im Rabbinentum wird τύπος *[typos]* dann als Fremdwort gebraucht (*depūs* und *tūpos* und vielfach variierende Vokalisationen), bedeutet wie im Griech. *Form*, *Modell* und hat dann die allg. Bedeutung, die wie im Lat. seit Cicero heute in zahlreichen Sprachen geläufig ist. Vgl. dazu auch die Übernahme von σημεῖον *[sæmeion]*, *Zeichen*, als Fremdwort (*sēmān*), das eine Entsprechung geschichtlicher Situationen, sozusagen eine »typologische« Beziehung ausdrücken kann und damit in die Nähe einer bestimmten nt. Verwendung von τύπος *[typos]* rückt.

Im NT findet sich τύπος *[typos]* 14mal, ohne daß sich ein Schwergewicht bei einzelnen Schriften feststellen ließe; das Wort fehlt ganz in den Synopt., den Kirchenbriefen (außer 1Petr) und der Offb, jedoch auch in mehreren Briefen des Corpus Paulinum. III

1) Die konkrete Bedeutung *Abdruck einer Form* liegt in Joh 20,25a vor (das *Mal* der Nägel an den Händen des Auferstandenen).

2) In Apg 23,25 meint τύπος *[typos]* abstrahierend die *Fassung*, den *Inhalt* eines Briefes, in Röm 6,17 den *Inhalt*, die *Aussage* der Lehre. Doch ist an letzterer Stelle noch stark die urspr. Bedeutung *prägende Form* mitzuhören. Wie vorher die Sünde, so ist jetzt die neue Lehre, also die Botschaft von Christus die das Leben des Christen prägende und bestimmende Kraft.

3) Diese Grundbedeutung *prägende Form* begegnet am häufigsten.

a) Die doppelte Ausrichtung von τύπος *[typos]* als *Form* des *Vor-* und des *Abbildes* liegt an zwei Stellen der Apg vor. Apg 7,43 übernimmt mit dem LXX-Zitat von Am 5,26 die Bedeutung *Bilder* von Götzen. Apg 7,44 und Hebr 8,5 zitieren Ex 25,40 und bezeichnen so mit τύπος *[typos]* das himmlische *Urbild*, nach dem Mose das heilige Zelt zu errichten hatte. Während in der Apg an dieser Stelle einfach der göttliche Auftrag für Moses Werk, die göttliche Stiftung des irdischen Heiligtums ausgesagt werden soll, ist im Hebr das AT-Zitat im Zusammenhang eines umfassenderen Deutungsbezuges von at. Aussagen auf das Heilswerk Christi zu sehen. Eine gewisse Nähe zur platonisch geprägten Urbild-Abbild-Spekulation bei Philo darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch diese Stelle der eschatologisch-zeitlichen Geschichtstheol. des Hebr eingeordnet ist. Die Beziehung von himmlischem *Urbild* (τύπος *[typos]* Hebr 8,5 und εἰκών *[eikōn]* Hebr 10,1) zu irdischem *Abbild* (ἀντίτυπον *[antitypon]* Hebr 9,24 bzw. ὑπόδειγμα *[hypodeigma]* und σκιά *[skia]*, → *Schatten*, Hebr 8,5 u. ö.) wird eingefügt in die andere von vergangenen und zukünftigen Heilsgütern. Durch Christus treten die himmlischen Urbilder in die Geschichte ein und machen die Abbilder und Schatten hinfällig (Kap. 10; s. Michel, 286).

b) In der Bedeutung *Vorbild* stehen neben τύπος *[typos]* und ὑποτύπωσις *[hypotypōsis]* noch andere Begriffe wie ὑπόδειγμα *[hypodeigma]* oder ὑπογραμμός *[hypogrammos]*. Letztere stellen Christi dienende Hingabe (Joh 13,15) und sein Leiden (1Petr 2,21) dar, allerdings nicht als ethisches Vorbild, sondern als prägendes, wirksames Heilswerk, in das sich die Gemeinde hineinstellen und auf dessen Grund sie Christus nachfolgen darf (vgl. 1Petr 2,21b). ὑπόδειγμα *[hypodeigma]* begegnet dann außer in Jak 5,10 (Leidensvorbild der Propheten) nur noch im Sinne von *abschreckendes Beispiel* (Hebr 4,11 und 2Petr 2,6). τύπος *[typos]* als *Vorbild* ist einheitlich auf Paulus (Phil 3,17; 2Thess 3,9), die Amtsträger der Gemeinde (1Tim 4,12; Tit 2,7; 1Petr 5,3) oder die Gemeinde selbst (1Thess 1,7) bezogen. Es geht an diesen Stellen nicht einfach um Ermahnungen zu einem moralisch beispielhaften Leben, sondern um den Aufruf zum Gehorsam gegenüber der Botschaft (2Thess 3,6). Diese prägt und bevollmächtigt ihre Verkünder, und die prägende Kraft eines Lebens unter dem Wort wirkt wiederum auf die Gemeinde ein (1Thess 1,6) und läßt sie selbst zum prägenden *Vorbild* werden.

4) Über diesen gängigen griech. Sprachgebrauch hinaus erscheint τύπος *[typos]* im NT erstmalig auch bei der Kennzeichnung geschichtlicher Beziehungen, wird also hermeneutischer Begriff für die Ausrichtung der at. Tradition, namentlich bestimmter geschichtlicher Erfahrungen Israels auf das gegenwärtige eschatologische Heilsgeschehen:

a) In 1Kor 10,6.11 richtet Paulus durch diesen Begriff die Erfahrungen Israels in der Wüste auf die gegenwärtige Wirklichkeit der christl. Gemeinde in Korinth aus. Der Zusammenhang von Sakramentsteilnahme und der auf unwürdigen Gebrauch folgenden Bestrafung des alten Gottesvolkes ist »Vor-ab-bildung« für die Gegenwart, und zwar mit dem Zweck der Warnung an die die Sakramente im magischen Sinne mißverstehenden »Starken« in Korinth. Die hier von Paulus entwickelte »typologische« Methode besteht also in der analogen Aufeinanderbeziehung von konkreten Geschichtszusammenhängen im Sinne der »Vor-ab-bildung« gegenwärtigen oder zukünftigen eschatologischen Geschehens durch analoge at. Ereignisse. Darin kommt zugleich ein wesentliches theol. Anliegen des Paulus zur Sprache. Denn Gottes Handeln in der Geschichte wird hier in seiner Ordnung, in der Bindung an seine Zusagen sichtbar gemacht. So ist es Gott selbst, der die Typosbeziehung setzt, insofern sein Offenbarungswort (die »Schrift«) diese vollzieht (vgl. Röm 4,23f; 1Kor 10,11). Mit der »Vor-ab-bildung« eschatologischen Heilsgeschehens in der at. Geschichte

wird die Teilhabe der Gemeinde am Heilswerk Christi bezeugt und damit das Heilsgeschehen gegenüber einer etwaigen »metaphysischen« Mißdeutung als das in konkreter menschlicher Geschichte sich vollziehende Handeln Gottes gedeutet.

b) In diesem Sinne typologisch wird auch in Röm 4; Gal 3 u. ö. argumentiert, ohne daß der Typos-Begriff begegnen muß. Dieselbe typologische Beweisführung liegt in 1Petr 3,21 vor: Die Rettung Noahs durch das Wasser der Sintflut hindurch wird als »Vorab-bildung« auf das rettende Geschehen der → Taufe bezogen, die damit zum ἀντίτυπον *[antitypon]*, zum *Gegenbild* (im Sinne von *Abbild*) wird.

c) In Röm 5,14 gerät der Typos-Begriff in eine Spannung hinein, die im Grunde jene »typologische Methode« durchbricht. Verglichen bzw. gegenübergestellt werden die Gestalten → Adams und Christi in ihrer Bedeutung und Wirkungsmacht für »alle«. Adam wird als »τύπος *[typos]* des Zukünftigen« bezeichnet, so daß man hier allg. (mit nur wenigen Ausnahmen) von einer »Adam-Christus-Typologie« spricht. Aber da einerseits Adam gerade nicht als getreue »Vorabbildung« Christi gelten kann, andererseits eine Bedeutung von τύπος *[typos]* im Sinne von *Gegenbild* sonst nicht bekannt ist, weist Paulus unter polemischer Aufnahme dieses Begriffs hier wohl gerade eine traditionelle Adam-Messias-Typologie ab. Es geht um die radikale Aufhebung des Alten durch das Neue. Das Neue wird aber immer nur in Überwindung des Alten aktuell. So zeigt Paulus diese paradoxe Beziehung von radikaler Gegensätzlichkeit und tiefster Verbundenheit des Alten und des Neuen als die Realität, in der die Gemeinde bereits gegenwärtig lebt.

Die Typologie ist bei Paulus offenbar noch nicht zu einer jeweils technisch anwendbaren Methode erstarrt. Ihre Verwilderung in der Folgezeit (über Barn die ganze Auslegungsgeschichte hindurch) hat sie heute suspekt gemacht. Demgegenüber stehen Bemühungen in der gegenwärtigen, vor allem at. Forschung, die urspr. Relevanz der Typologie wieder für die Auslegung des AT und so auch für die praktische Verkündigung fruchtbar zu machen.

Heinrich Müller

Lit.: AvBlumenthal, ΤΥΠΟΣ und ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ, Hermes 63, 1928, 391ff – LGoppelt, Typos, 1939 (1966 Nachdruck) – RBultmann, Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode, ThLZ 75, 1950, 205ff (= Exegetica, 1967, 369ff) – EFuchs, Hermeneutik, 1954 (1958²), 192ff – Probleme alttestamentlicher Hermeneutik, hg. v. CWestermann, ThB 11, 1960 (1968³), bes. 11ff; 205ff – NHRidderbos, Typology, Vox Theologica 31, 1961, 149ff – ELarsson, Christus als Vorbild, ASNU XXIII, 1962, III,9ff – ASchulz, Nachfolgen und Nachahmen, Stud. z. AT u. NT 6, 1962, 308ff – OMichel, Der Brief an die Hebräer, KEK XIII, 1966¹² – LGoppelt, Art. τύπος, ThWb VIII, 1969, 246ff.

Vorsehung

In dieser Artikelgruppe sind Vokabeln zusammengefaßt, die menschliche oder göttliche Vorkenntnis, Vorbestimmung oder Vorbereitung zukünftigen Geschehens bezeichnen. Kennzeichnend für alle ist die gemeinsame Vorsilbe προ- *[pro-]*, *vor*, in räumlicher und zeitlicher Bedeutung. Die zeitliche Komponente ist am stärksten bei dem Verb προγινώσκω *[proginōskō]*, *vorher wissen*, und beim Subst. πρόγνωσις *[prognōsis]*, *Vorauswissen*, vorhanden. Zunächst lokalen Sinn hat hingegen das Verb προτίθημι *[protithæmi]*, *aufstellen*, *versetzen*, dann *sich vornehmen*, *sich vorsetzen*, und das Subst. πρόθεσις *[prothesis]*, *Darbringung*, *Aufstellung*, dann *Vorsatz*, *Absicht;* jedoch haben auch sie in der Bedeutung (*vorher gefaßter*) *Beschluß* temporalen Sinn hinzugewonnen. Eine gewisse Nähe dazu hat das Verb προορίζω *[prohorizō]*, *vorherbestimmen*, das ebenfalls eine bestimmte Planung und Vorsorge ausdrückt. προνοέω *[pronoeō]*, *vorher bedenken*, *vorsorgen*, und das Subst.

πρόνοια *[pronoia]*, *Voraussicht, Vorsehung, Fürsorge*, sind im NT – im Unterschied zur griech.-hell. Umwelt – verschwindend selten belegt.

Insges. sind alle diese Vokabeln im NT nur so vereinzelt gebraucht worden, daß sie schwerlich dort Träger einer betonten Lehraussage gewesen sein dürften. Erst in der späteren theol. Reflexion haben die – vornehmlich im hell. Denken – mit ihnen verbundenen Vorstellungen und Erwägungen einen breiteren Raum eingenommen und ein bestimmtes Gewicht erhalten.

προγινώσκω

προγινώσκω *[proginōskō]* voraus wissen, vorher erkennen · πρόγνωσις *[prognōsis]* das Vorauswissen

I Das Kompos. προγινώσκω *[proginōskō]* (aus dem Präfix προ *[pro]*, *vor*, und dem Verb γινώσκω *[ginōskō]*, *erkennen, kennen, verstehen, wissen*) ist seit Eur. (Hipp. 1072) belegt und bedeutet *voraus*, also *vorher wissen* bzw. *erkennen* als eine menschliche Fähigkeit bzw. Möglichkeit, etwas Zukünftiges mit dem Verstand zu erfassen (→ Erkenntnis, Art. γινώσκω). Dementsprechend bezeichnet das Subst. πρόγνωσις *[prognōsis]* (belegt als medizinischer term. techn. seit Hippokrates) das *Vorauswissen*, das es ermöglicht, eine Aussage über etwas Zukünftiges zu machen. Das frühe Griechentum versteht das zunächst als ein wortloses Vorherwissen traumhafter Art, das aber durch menschliche Klugheit erfaßt und ausgesagt werden kann. Es gehört dem Bereich des Schicksalhaften an, ist dem Menschen immer wieder verborgen und offen zugleich, launischer Natur, wie die Götter selbst. Ihm sind die Götter wie die Menschen unterworfen. Seiner Macht unterliegt das Entstehen wie Vergehen von Götter- und Menschengeschlechtern. Der Hellenismus, spez. die Stoa, wandelt den Begriff im pantheistischen Sinn als Aussage über die zweckvoll schaffende Ordnung göttlicher Weltmacht, die Natur und Menschen einbezieht. Hier ist auch das Schicksal dieser Ordnung unterworfen, ja selbst zur Ordnungsgröße geworden. Gottheit, Schicksal, Ordnung und Notwendigkeit werden identisch. Alles ist vernünftig und harmonisch bzw. auf eine Entwicklung zur harmonischen Vollendung hin angelegt.

II Das Verb προγινώσκω *[proginōskō]*, *vorher wissen*, findet sich in LXX nur 8mal, immer ohne hebr. Äquivalent, davon 2mal von der personhaft vorgestellten σοφία *[sophia]*, → *Weisheit* (Weish 6,13: die Weisheit läßt sich *vorher erkennen* von denen, die nach ihr verlangen; 8,8: die Weisheit *kennt* Zeichen und Wunder *vorher*) und 1mal von dem *Vorherwissen*, das den Israeliten in Ägypten von der Tötung der ägypt. Erstgeburt zuteil geworden war. Das Subst. πρόγνωσις *[prognōsis]*, *Vorherwissen*, begegnet nur 2mal in LXX (Jdt 9,6 von Gottes den Untergang der Ägypter setzendem Vorauswissen; Jdt 11,19 bezeichnet es prophetisches Vorherwissen).

III 1) Im NT findet sich das Verb προγινώσκω *[proginōskō]*, *vorherwissen, vorher erkennen, im voraus ausersehen*, 5mal, davon 2mal bei Paulus (Röm 8,29; 11,2), Apg 26,5 von menschlichem »von früher her kennen« sowie 1Petr 1,20; 2Petr 3,17. Das Subst. πρόγνωσις *[prognōsis]*, das *Vorauswissen*, ist im NT nur Apg 2,23; 1Petr 1,2 belegt.

2) Bei Paulus dient das Verb προγινώσκω *[proginōskō]*, *vorher erkennen, im voraus ausersehen* dazu, Gottes Handeln an den Menschen zu bezeichnen, nimmt also ganz den Charakter einer von Gott ausgehenden personalen Beziehung zu einer Gruppe von Menschen an.

In Röm 8,29 sind es die Menschen, für die festgesetzt ist, »daß sie gleich sein sollten dem Ebenbild seines (Gottes) Sohnes« (L); in Röm 11,2 steht das Verb für Gottes auswählendes und liebendes Handeln an Israel, das dem Gedanken einer endgültigen Verstoßung Israels entgegensteht.

3) Auch in 1Petr 1,20 ist von dem vorher ersehenden Handeln Gottes die Rede, hier als von einem Handeln Gottes an Christus vor Grundlegung der Welt. Das Subst. πρόγνωσις *[prognōsis]* bezeichnet 1Petr 1,2 die erwählende *Vorsehung* Gottes, die den Christen in der Diaspora als Grund ihrer → Erwählung genannt wird. Die Zugehörigkeit zur Gemeinde in einer völlig anders orientierten und zT. feindseligen Umgebung ist hiernach begründet in der Beziehung, die Gott als → Vater zu Menschen aufnimmt.

Vom *Vorauswissen* bzw. *Vorherwissen* der Glaubenden ist 2Petr 3,17 die Rede; sie haben Kenntnis davon, daß die Parusie trotz der Verzögerung kommt (es geht hier um die Mißverständnisse und Differenzen über Äußerungen des Paulus), was sie zur Aufmerksamkeit anleitet und der Gefahr des Abfallens (→ Fall) entgegenwirkt. Menschliches προγινώσκειν *(proginōskein)* erhält hier also auch theol. Gewicht in der Paränese.

4) In Apg 2,23 charakterisiert πρόγνωσις *(prognōsis)*, *Vorbestimmung*, (ähnlich wie in 1Petr 1,20) das Geschehen um Jesus aus Nazareth vor und bis zu seiner Hinrichtung als von Gott gewollte, jedenfalls aber von ihm vorausgewußte Ereignisse.

5) Verb und Subst. reden somit an den wenigen Belegstellen vornehmlich von Gottes Tun an Christus oder an Menschen, bezeugen also sein Handeln als planvoll und gezielt. Eine Interpretation im Sinne eines unpersönlichen Zwanges (Schicksal, Fügung, Los, Verhängnis) oder einer aus dem Ablauf des Weltgeschehens zu erhebenden Eigengesetzlichkeit würde dem nt. Gebrauch der Wortgruppe widersprechen. *P. Jacobs † / H. Krienke*

προνοέω

προνοέω *(pronoeō)* vorher bedenken, vorsorgen, sorgen für, Vorsorge treffen · πρόνοια *(pronoia)* Voraussicht, Vorsehung, Fürsorge

I 1) Das Verb προνοέω *(pronoeō)* (aus προ *(pro)*, *vor*, und νοέω *(noeō)*, *wahrnehmen, bemerken;* → Vernunft, Art. νοῦς) bedeutet zunächst *im voraus wahrnehmen, vorherbemerken, voraussehen* (zB Hom. Il. 18,526: einen Betrug), hat aber in den meisten Fällen die Bedeutung *sorgen, Sorge tragen für, Vorsorge treffen für, bedacht sein auf* (zB Xenoph. Cyrop. 8,1,1: sorgen für die Kinder). – Auch beim Subst. πρόνοια *(pronoia)*, belegt seit Aischyl. (Ag. 648), ist ähnlich wie beim Verb die temporale Bedeutung *Voraussicht, Vorherwissen* selten, und es überwiegt die Bedeutung *Vorsorge, Vorbedacht, Absicht, Überlegung, Fürsorge.*

2) Seit Hdt. (III,108,2) dient das Subst. zur Bezeichnung der göttlichen *Vorsehung* und ist eine Generation später bei Xenoph. (zB Mem. 1,4,6) und Plato (zB Tim. 30b) philosophischer term. techn.; bes. in der stoischen Philosophie (zB Zeno Frg 174.176, in: vArnim, SVF I, 44) – also wiederum einige Generationen später – wird es zu einem wichtigen Begriff, mit dem man die Emanation des sinnvollen Wirkens einer Weltmacht bezeichnet, die göttlichen Rang hat und zum Nutzen des Menschen wie der Vollendung der Natur wirkt. So erhält πρόνοια *(pronoia)*, *Vorsehung*, religiöse Bedeutung und wird Ausdruck einer teleologischen Frömmigkeit, in der Stoa geradezu zum unbezweifelbaren Dogma erhoben. Zufall ist ausgeschlossen, weil alles nach einem eingegebenen göttlichen Entwicklungsgesetz verläuft, das selbst Gottheit ist.

Das Charakteristische dieses Vorsehungsgedankens besteht in einem Doppelten: Einmal ist die Vorsehung als Gottheit der Natur, Menschheit und Geschichte als Gesetz eingegeben. Der Imperativ wird als Indikativ verstanden. Zum anderen entwickelt sich nach dieser Vorsehungsmacht alles von selbst harmonisch, während alles Widerwärtige ausgeschlossen wird. Die Erbschaft dieses Vorsehungsgedankens ist dann seit der Wiederentdeckung durch die Renaissance in der geistesgeschichtlichen Entwicklung vom Rationalismus bis zum spekulativen Idealismus und der Romantik übernommen und zT. in christl. und biblischen Begriffen ausgedrückt worden, wobei die Verschiedenheit der Kategorien zwischen griech. und biblischen Vorsehungsaussagen übersehen wurde.

II 1) In LXX ist das Verb προνοέω *(pronoeō)*, *vorher sehen, sorgen für*, auch *sehen*, nur 1omal belegt; 1mal für das hebr. *bîn, bemerken, verstehen* (Dan 11,37; L übers. »achten«), 2mal für hebr. *schûr, blicken, erblicken* (Num 23,9; Hi 24,15), während sich die übrigen Belege alle in der apokryphen Lit. finden (Weish 6,7; 13,16; 1Esr 2,28; 2Makk 14,9; 3Makk 3,24; 4Makk 7,18). Nur Weish 6,7 ist das Verb von Gott gebraucht: »Er sorgt für alle [die kleinen und die großen] gleich«.

2) Das Subst. πρόνοια *(pronoia)*, *Fürsorge, Vorsehung*, findet sich sogar 9mal ausschließlich in der apokryphen Lit. 2Makk 4,6 ist von der erhofften menschlichen Fürsorge des Königs Seleukos IV. die Rede. Alle anderen Stellen sprechen entweder von Gottes Fürsorge (Weish 14,3: Gottes Fürsorge regiert das Schiff; Dan 6,19 LXX: durch Gottes Fürsorge bleiben die Rachen der Löwen verschlossen; vgl. 3Makk 5,30; 4Makk 9,24) oder von der ewigen (Weish 17,2) und allwissenden (4Makk 13,19) bzw. göttlichen Vorsehung (4Makk 17,22). Von theol. Gewicht ist an dem letztgenannten Beleg der Gedanke, daß die göttliche Vorsehung durch das Blut der Märtyrer (die 7 Brüder) als durch ein Sühnemittel (→ Versöhnung, Art. ἱλάσκομαι) das Volk erlöst.

3) Der Begriff der Vorsehung hat also im Hebr. des AT kein entsprechendes Äquivalent, wie auch der Vorsehungsgedanke im AT keine lehrhafte Ausprägung gefunden hat. Vielmehr stammt

der Gedanke wie seine lehrhafte Füllung aus dem griech.-hell. Denken und hat dann auch hier und in der vom Hellenismus bestimmten lat. Sprache seine Begrifflichkeit gefunden (*providentia*).

4) Die Aufnahme des hell. Vorsehungsgedankens in das jüd. Denken zeigt sich bes. bei Philo und Jos. Die Belege für προνοέω *[pronoeō]*, *sorgen für*, und πρόνοια *[pronoia]*, *Fürsorge, Vorsehung*, sind zahlreich. Gottes Vorsehung und Fürsorge werden deutlich am Untergang eines Judenverfolgers (Jos. Bell. 7,453) oder am Beispiel Abrahams (Jos. Ant. 11,169). Gott sorgt für die Welt (Philo, Op. Mund. 171), für das Geschaffene im ganzen und im einzelnen (Philo, Spec. Leg. 3,189). Wie die frühe Stoa (Chrysipp) schreibt Philo eine Schrift »Über die Vorsehung« (περὶ προνοίας *[peri pronoias]*).

III Im NT findet sich das Verb προνοέω *[pronoeō]*, *bedacht sein auf, sorgen für*, nur Röm 12,17 und 2Kor 8,21, aber bezeichnenderweise beide Male als menschliches Bemühtsein um Gutes (L: *Ehrbarkeit*) bzw. *Redlichkeit* (wohl in Anlehnung an den LXX-Wortlaut von Spr 3,4). Auch das Subst. πρόνοια *[pronoia]* meint Röm 13,14 die *Sorge* bzw. *Fürsorge* für den Leib (→ Fleisch). Apg 24,3 lobt der Anwalt Tertullus die Fürsorge des Felix. Für Gottes fürsorgliches Handeln werden Verb und Subst. nicht verwendet. Daß im NT der Begriff πρόνοια *[pronoia]* im Sinne einer göttlichen Weltweisheit nicht vorhanden ist, obwohl er in der Umwelt des NT einen der zentralen Begriffe schlechthin darstellt, ist nicht »zufälliger« Natur, sondern ein Zeichen dafür, daß das NT in der Vermeidung von hell. Begriffen eine ebenso beredte Sprache spricht, wie durch Übernahme und Umprägung anderer hell. Begriffe (zB ἀγάπη *[agapæ]*, → Liebe). *P. Jacobs † / H. Krienke*

προοράω

προοράω *[prohoraō]* vorher sehen, (Künftiges) voraussehen, vorher wissen, Vorsorge tragen

I Das Verb προοράω *[prohoraō]* (aus προ *[pro]*, *vor, vorher*, und ὁράω *[horaō]*, → *sehen, erblicken*) ist im räumlichen Sinn als *vor sich sehen* seit Hom. (Od. 5,393) belegt, in der Bedeutung (*Künftiges*) *voraussehen, vorher wissen* erst seit Pindar (Nem. 1,27).

II 1) In LXX findet sich προοράω *[prohoraō]* samt den von προϊδεῖν *[proidein]* gebildeten Formen nur Ps 138[139],3 (»du siehst alle meine Wege [vorher]«) von Gottes vorausgreifendem Sehen und Kennen, Ps 15[16],8 vom Vor-Augen-haben des Herrn durch einen Menschen, Gen 37,18 vom Von-weitem-Erblicken Josephs durch seine Brüder (ähnlich noch 1Esr 5,63).

2) Philo gebraucht das Verb überwiegend im zeitlichen Sinn zB vom Voraussehen von Gefahren (Praem. poen. 72) und im Zusammenhang mit der → πρόνοια *[pronoia]*, der *Vorsehung* Gottes (Deus Imm. 29), durch die er – im Unterschied zum Menschen – Kommendes voraussieht. Bei Jos. findet sich darüber hinaus auch die Bedeutung *Vorsorge tragen* (zB Ant. 16,378).

III Im NT ist προοράω *[prohoraō]*, *vorher sehen*, 4mal belegt: Gal 3,8 spricht Paulus unter Bezugnahme auf Gen 12,3 davon, daß die → Schrift – hier personalisiert – es vorausgesehen habe, »daß Gott die Heiden durch den Glauben gerecht macht« (L). Die drei übrigen Belege finden sich in Apg, und zwar in den Bedeutungen *vor Augen haben* (2,25 im Zitat von Ps 16,8), *schon früher gesehen haben* (21,29) und – ähnlich wie bei Paulus – *voraussehen* bzw. *-wissen* (2,31 in Bezug auf Ps 16,10: David habe vorausschauend bzw. vorauswissend von der Auferstehung gesprochen).

Für ein Verhalten Gottes wird also das Verb im NT (ebenso wie → προνοέω *[pronoeō]* und πρόνοια *[pronoia]*) nicht gebraucht. *P. Jacobs † / H. Krienke*

προορίζω

προορίζω *[prohorizō]* vorherbestimmen

I/II Das Kompos. προορίζω *[prohorizō]* (aus προ *[pro]*, *vor, vorher*, und ὁρίζω *[horizō]*, → *bestimmen, einsetzen*) ist erst seit dem 4. Jh. vChr belegt (Demosth. 31,4) und bedeutet *vorherbestimmen*. – In LXX findet es sich nicht.

Das NT verwendet προορίζω *[prohorizō], vorherbestimmen*, 6mal und zwar ausschließlich, um Gottes Ratschlüsse zu bezeichnen. III

1) Paulus benutzt das Verb in Röm 8,29 zusammen mit → προγινώσκω *[proginōskō], vorher ersehen*, und → πρόθεσις *[prothesis], Vorsatz, Entschluß*, um die von Gott ausgehende → Berufung in dessen voraufgehendem Ratschluß zu begründen. In V. 30 wird das Verb wieder aufgenommen, um das Ziel dieses Handelns Gottes am Menschen zu nennen, nämlich die Berufenen zu rechtfertigen und ihnen Anteil an seiner Herrlichkeit (→ Ehre, Art. δόξα III A 1f; B 4e) zu geben. 1Kor 2,7 ist die Rede von der → Weisheit (Art. σοφία) Gottes, die er selbst *vorherbestimmt, verordnet* (L) hat »zu unserer Herrlichkeit« (L). Gottes Vorherbestimmen wird also beschrieben als ein auf die Gemeinschaft mit ihm zielendes Handeln am Menschen.

2) Sachlich auf der gleichen Linie liegt die Aussage Eph 1,5, die die in Christus zuteil gewordene Gotteskindschaft als in der vorausbestimmenden Liebe Gottes begründet beschreibt. Eph 1,11 ist das Verb wieder zusammen mit → πρόθεσις *[prothesis], Vorsatz, Ratschluß*, gebraucht, hier um das in Christus ermöglichte Erbe-Sein der Christen (→ Erbe, Art. κλῆρος) als aus Gottes Willen kommend und dadurch veranlaßt zu kennzeichnen.

3) In Apg 4,27f wird die Überzeugung ausgesprochen, daß Herodes, Pontius Pilatus, die Heiden und Völker an Jesus nur das tun können, was Gott vorher festgesetzt bzw. beschlossen hat. Hier soll also προορίζω *[prohorizō]* unterstreichen, daß sogar das sündhafte Handeln der Menschen in die Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes mit einbezogen ist.

P. Jacobs † / H. Krienke

προτίθημι

προτίθημι *[protithæmi]* Med.: sich vornehmen, Akt.: zur Pflicht machen, sich vorsetzen, beschließen; öffentlich aufstellen · πρόθεσις *[prothesis]* Aufstellung, Ausstellung, Vorsatz, Absicht, Entschluß, Wille

Das Verb προτίθημι *[protithæmi]* (Kompos. aus προ *[pro], vor, vorher*, und τίθημι *[tithæmi], setzen, stellen, legen, einsetzen, machen zu*), schon früh belegt, hat zunächst die lokale Bedeutung *vorsetzen* (Hes. Theog. 537: Essen vorsetzen), dann *sich vornehmen* (zB Plato, Phaedr. 259e), *sich vorsetzen, beschließen, öffentlich aufstellen.* I

Das Subst. πρόθεσις *[prothesis]* kann die öffentliche *Aufbahrung* Verstorbener (Plato Leg. 12,947b), die öffentliche *Bekanntmachung* (Aristot. Pol. VI 8 p 1322a 9) und später die *Absicht* (Polyb. 5,35,2) bezeichnen (vgl. zum Ganzen ChMaurer, Art. τίθημι, ThWb VIII, bes. 165ff).

In LXX ist das Verb προτίθημι *[protithæmi]* (19 Belege, davon 11mal Wiedergabe von insges. 6 hebr. Äquivalenten, 6mal in den apokryphen Schriften, 2mal ohne Entsprechung im MT) 5mal in der Bedeutung *vorlegen, auflegen* gebraucht (zB Ex 40,4 von den Schaubroten). In Ps 54[53],5 und 86[85],14 gibt es das hebr. *sîm* (eigentlich *setzen, stellen, legen*) im Sinne von *sich (Gott) vor Augen halten* wieder, beschreibt also eine bewußte Hinwendung zu Gott bzw. deren Verweigerung. Die Bedeutung *sich etwas vornehmen* findet sich Ps 101[100],3 und 3Makk 2,27. Das Subst. πρόθεσις *[prothesis]* (17 Belege, davon 7 in 1/2/3Makk) ist 13mal term. techn. für die Schaubrote (zB Ex 39,36), also mit *Aufstellung, Darstellung* zu übers. In der Bedeutung *Absicht, Vorhaben, Anschlag* findet es sich 4mal, und zwar nur in 2/3Makk (zB 2Makk 3,8: für die *Absicht*, den *Befehl* des Königs). Eigenes theol. Gewicht haben die Vokabeln dieser Wortgruppe im AT also nicht. II

1) Im NT findet sich das Verb προτίθημι *[protithæmi]* 3mal, und zwar einmal von Menschen in der Bedeutung *sich vornehmen* (Röm 1,13), dann im Sinne von *öffentlich aufstellen* (Röm 3,25: Gott hat Christus öffentlich als Sühnemittel aufgestellt; → Versöhnung, Art. ἱλάσκομαι III,4) und *festlegen* (Eph 1,9: Gott hat seine Entscheidung in Christus voraus festgelegt). III

Das Subst. πρόθεσις *[prothesis], Aufstellung, Ausstellung, Vorsatz, Absicht*, (vorher gefaßter) *Beschluß*, ist 12mal belegt; davon beziehen sich 4 Belege auf die Schaubrote. Vom

menschlichen Vorsatz ist Apg 11,23; 27,13; 2Tim 3,10 (hier in der Bedeutung *Gesinnung*) die Rede.

2) Paulus benutzt das Subst. im Unterschied zu dem nicht theol. Gebrauch in der LXX 2mal, um den »uranfänglichen Entscheid Gottes« (ChMaurer, aaO, 167) zu bezeichnen. In Röm 8,28 wird Gottes πρόθεσις *[prothesis]*, *Beschluß*, *Entscheid*, als die Grundlage der → Berufung der Christen genannt, dh die → Hoffnung und die Gewißheit der Christen haben ihren tragenden Grund in Gottes vorausgehendem Handeln, nicht in menschlicher Entscheidungs- und Entschlußfähigkeit. Ähnlich verwendet Paulus die Vokabel in Röm 9,11: Die Erwählung Jakobs ist in Gottes *Beschluß* bereits vor der Geburt der Zwillinge festgelegt. Auch hier dient der Begriff πρόθεσις *[prothesis]* dazu, Gottes freies, allein in seinem → Willen begründetes, also von menschlichen Vorrechten unabhängiges Handeln an Menschen zu kennzeichnen. Die Durchsetzung der Verheißung ist jeweils Gottes freie Tat (→ Werk), wie an Israel so auch an der christl. Gemeinde.

3) In Eph 1,11 wird ebenfalls die Existenz der christl. Gemeinde als Ergebnis eines von Gott gefaßten Beschlusses beschrieben. Diese Entscheidung Gottes ist zeitlich und sachlich in allem voraufgehender *Beschluß*. Hier häufen sich die Vokabeln, die das προ *[pro]*, *vor*, also die Uranfänglichkeit des → Willens Gottes beschreiben (vgl. die gleiche Häufung in Röm 8,28ff). Um die Verwirklichung des Heilsplans Gottes (→ Haus, Art. οἰκονομία III,2) in Christus geht es Eph 3,8ff. In V. 11 dient der Begriff πρόθεσις *[prothesis]*, *Vorsatz*, dazu, das Handeln Gottes in Christus als Ausführung eines ewigen, dh weder zeitlich noch sachlich von Menschen mitbestimmbaren Vorhabens zu kennzeichnen. In 2Tim 1,9 geht es um das errettende (→ Erlösung, Art. σῴζω) und berufende (→ Berufung) Handeln Gottes an Menschen. Es hat seine Voraussetzung nicht in menschlicher, voraufgehender Leistung, sondern in Gottes eigener Entscheidung. *P. Jacobs † / H. Krienke*

V ZUR VERKÜNDIGUNG

Blickt man auf den (im Vergleich mit der hell. Umwelt auffallend sparsamen) Umgang der biblischen Schriften mit den hier behandelten Wortgruppen zurück, so läßt sich sagen: Der Unterschied zwischen den griech.-hell. und den nt. Begriffen vertieft sich geradezu in den Gegensatz hinein und zeigt sich an vier Momenten: der Begriff der Schicksalsmacht wird abgelöst durch das Zeugnis von Gottes Vorsatz und Tat, das Vorherwissen wird zum Zuvorbestimmen, die Vorherbestimmtheit und Traumhaftigkeit des Schicksals wird zum Gnadenerweis, das Vorherwissen gelangt über das Erkennen zum Gemeinschaftsbezug.

Entsprechend dieser völlig anderen, im biblischen Denken entscheidend von dem Gedanken der → Erwählung her bestimmten Intention bekennt christl. Reden von Gottes Vorsatz und Vorsehung die Natur als → Schöpfung, die Gesetze als Gottes → Wille, die Geschichte als Gottes Heilsplan. Es betont den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf und zugleich die Gemeinschaft zwischen dem Herrn und seiner Menschheit, mit einem Wort: die Treue Gottes zu seiner Schöpfung.

Christl. Reden von der Vorsehung hat sich demnach zu erweisen als Erwählungsglauben, für den etwa folgende fünf Elemente von ebenso grundlegender wie charakteristischer Bedeutung sind: 1. Schicksal ist Gottes Vorsehung. Gott ist als Schöpfer der Herr von → Welt und Geschichte, Gott ist als Richter der Herr über → Sünde und → Tod, Gott ist als Versöhner und Erlöser der Herr, der für das Heil seines Volkes und durch sein Volk für das Heil der Menschheit Fürsorge trägt. In diesem Sinne ist Gottes Vorsehung Gottes Lenkung. 2. Gottes Vorsehung ist kein pass. Vorherwissen (*providentia*), sondern ein Vorherwollen und -bestimmen. In diesem Sinn ist Gottes Vorsehung Gottes Fürsorge. 3. Gottes Vorherbestimmen ist ein Vorhererkennen, in dem Gott sich mit dem Erkannten in Gemeinschaft verbindet und in dem der Erkannte Gott erkennt. In diesem Sinn ereignet sich Gottes Vorhererkennen in der Gemeinschaft der Liebe zwischen Gott und Mensch. 4. Gottes Vorhererkennen ist ein Erkennen seines Volkes, seiner Gemeinde, → Kirche als des → Leibes Christi einerseits, wie des einzelnen andererseits, das eine nie ohne das andere. In diesem

Sinn ist Gottes Vorsehung Gemeinschaftsgeschehen der Menschen untereinander. 5. Gottes Vorhererkennen als konkrete, leibhafte → Gemeinschaft hat sein Herz in Christus: Gott erkennt Christus und den Menschen in Christus, und der Mensch erkennt Christus und in Christus Gott. In diesem Sinne hat Gottes Vorsehung ihre Mitte, ihren Herzschlag in der Christusgemeinschaft.

Die Erwählung wird als Erwählung in Christus bezeugt, jedoch ohne dabei die gültig bleibende Erwählung Israels zu überspringen. Dementsprechend werden die nt. Vorsehungsaussagen auf dem at. Hintergrund und also in ihrem Bezug zum Erwählungsglauben zu untersuchen sein, um das jeweilige nt. Selbstverständnis recht zu fassen und dessen Bedeutung im Gegenüber zum hell. Vorsehungsgedanken würdigen zu können.

Entscheidend für das biblische Reden von Gottes Vorhersehen, -bestimmen, Vor-satz und Fürsorge (→ Vater) ist, daß hier nicht eine Idee entwickelt, ein Wunsch geäußert, sondern die göttliche Tat verkündet wird, nämlich der Plan und → Wille des Gottes, der sich als Ich offenbart und dies in bezug auf sein Volk und darüber hinaus auf die Völkerwelt, indem er alles als Werkzeug zur Verwirklichung seines → Zieles bestimmt. *P. Jacobs †*

Lit.: RBultmann, Art. προγινώσκω, ThWb I, 1933, 715f – JBehm, Art. προνοέω, ThWb IV, 1942, 1004ff – KBarth, KD III,3, 1950, § 48 – KLSchmidt, Art. προορίζω, ThWb V, 1954, 457ff – JJeremias, Jesu Verheißung für die Völker, 1956 – WWiesner, Art. Vorsehung, EKL III, 1959 (1962²), 1705ff – JKonrad, Art. Vorsehung, RGG VI, 1962³, 1496ff – SSchulz, Gottes Vorsehung bei Lukas, ZNW 54, 1963, 104ff – ChrMaurer, Art. προτίθημι, ThWb VIII, 1969, 165ff

Wachsen

Die Wortgruppen αὐξάνω *[auxanō]* und πλεονάζω *[pleonazō]* bezeichnen beide ein qualitatives bzw. quantitatives Zunehmen, wobei das Interesse vor allem auf dem Prozeß der Entwicklung bzw. Steigerung liegt. Während αὐξάνω *[auxanō]* – ein Begriff aus dem Bereich der Pflanzenwelt – *wachsen* urspr. als einen Naturvorgang beschrieb, in dem das Fruchtbarsein zum Ausdruck gelangt (deshalb im NT nur positiv verwendet), ist πλεονάζω *[pleonazō]* ein Mengenbegriff, der urspr. den Vorgang wiedergab, in dem ein Maß überfloß, dh ein *Zuviel-werden*. Im übertragenen nt. Sprachgebrauch sind die Unterschiede noch deutlich erkennbar.

αὐξάνω

αὔξω/αὐξάνω *[auxō/auxanō]* wachsen (lassen), vermehren, zunehmen · αὔξησις *[auxæsis]* Wachstum · ὑπεραυξάνω *[hyperauxanō]* üppig (übermäßig) wachsen

Das Verbum ist in der kurzen Form αὔξω *[auxō]* wie auch in der verstärkten Form αὐξάνω *[auxanō]* I
seit Pindar belegt und heißt *vermehren, zunehmen lassen, wachsen lassen.* Trans. wird es sowohl für naturhaftes Wachstum gebraucht, etwa von Früchten, wie auch für das Mehren und Erhöhen von Geltung und Macht. Schließlich kann das Mediopass. auch bedeuten *erhoben, verherrlicht, gepriesen werden.* Das Subst. αὔξησις *[auxæsis]* ist seit den Vorsokratikern und Hdt. belegt und bedeutet *Wachstum;* in der Verbindung αὔξησιν ποιεῖσθαι *[auxæsin poieisthai], Wachstum vollziehen, wachsen;* ὑπεραυξάνω *[hyperauxanō]* seit Andokides: *üppig, übermäßig wachsen.*

Verwandt ist das lat. *augere, augustus.* Wahrscheinlich aus derselben Wurzel kommt lat. *auxilium,* so daß *stärken, sich mehren* im Stamm liegen.

Unser Begriff wird bes. für das naturhafte Wachsen verwendet. Auf dieser Linie liegt auch der Gebrauch für das Zunehmen des Mondes und der Sonne (Kalendarium des Antiochus vom 25. Dezember. ENorden, Die Geburt des Kindes, 1924, 99ff).

Eine bes. philosophische oder religiöse Bedeutung tritt in der griech. Umwelt nicht hervor im Gegensatz zu προκόπτω *(prokoptō)* und προκοπή *(prokopæ)*, die in der stoischen Philosophie und bei Philo den ethischen Fortschritt bezeichnen.

II In LXX steht αὐξάνω *(auxanō)* 11mal für *pārāh* im Kal in der Bedeutung *fruchtbar, zahlreich werden*, 8mal im Akt. hif. *fruchtbar, zahlreich machen*. Meist ist Gott Subj. des Wachstumsprozesses. So Gen 17,20 von Ismael, Gen 35,11 im Segen an Jakob, der zum großen Volk werden soll (vgl. Jer 3,16; 23,3). Häufig ist die Verbindung mit πληθύνω *(plæthynō)*, *füllen, mehren*, und die Beziehung zur Urverheißung an die Menschheit und das Volk, daß sie wachsen und sich mehren sollen (Gen 1,22.28; 9,1.7 Noah; 17,6 Abraham u. a.). In dem bildhaften Vergleich Jes 61,11 wird der Wachstumsprozeß nicht als biologische Automatik, als Entwicklung ins Auge gefaßt, vielmehr werden Anfang und Ende gesehen. Das Überraschende ist, daß Anfangs- und Endstadium zwei völlig verschiedene Zustände sind. Wo bisher nichts war, wird Gottes Schöpfungswille wirksam: Er schafft Gerechtigkeit und Ruhm. – Sir 43,8 ist vom Zunehmen des Neumondes die Rede; auch hier gilt Gott als der Urheber der Wachstumskraft.

III 1) Im NT findet sich αὐξάνω *(auxanō)* 22mal, davon 4mal in 1/2Kor, 2mal bei Eph und 3mal in Kol, 7mal bei Lukas. Das Subst. kommt nur Eph 4,16 und Kol 2,19 im Zusammenhang mit dem Verb vor.

2) Das natürliche Wachstum ist direkt nur bei Lk 1,80 und 2,40 angesprochen, wo von der Zunahme des Kindes Jesu an Alter und Geist die Rede ist.

3a) Bedeutsam für das Verständnis des Begriffs ist die Gleichnisrede Jesu von Saat und Ernte (Mk 4,3–9; vgl. V. 26ff; Mt 13,32; auch 6,28). Das Bild vom pflanzlichen Wachstum bezeichnet in der Verkündigung Jesu nach den Synopt. das Kommen des Reiches Gottes durch das Wort gegen allen Widerstand, der sich erhebt. Gott ist es, der das wachsen läßt, was er selbst in Jesus sät bzw. durch seine Boten eingräbt (vgl. auch 2Kor 9,10; 1Kor 3,6f).

b) Bei Paulus ist bezeichnend, daß αὐξάνω *(auxanō)* in Röm und Gal fehlt. Es gehört nicht in die Rechtfertigungslehre, sondern in die Paränese. Nur Gott kann die Gemeinde wachsen lassen (1Kor 3,5–11); dh nur in der Erinnerung an den Ursprung, der in Jesus Christus gegeben ist (1Kor 3,11), kann echtes Wachstum der Gemeinde geschehen (→ Fest, Art. θεμέλιος III,1). Dabei ist nicht nur an eine zahlenmäßige Zunahme, sondern auch an qualitatives Wachsen, die Festigung der Gemeinde in Christus gedacht, die gute Werke zur Folge hat (2Kor 9,6–11).

c) Dem Bild von 1Kor 3,11 widerspricht der Verfasser des Eph nicht, wenn er 2,20ff nicht Christus, sondern die Apostel als Grund nennt, von dem her der Bau wächst (→ Haus, Art. οἶκος; οἰκοδομέω). Die Kirche in ihrer 3. Generation ist in bes. Weise auf das Zeugnis der Apostel und Propheten angewiesen, in dem ihr die Predigt Christi begegnet. Die Gemeinde wächst also auch nach dem Eph allein von Jesus Christus her, der gleichzeitig den Bau zusammenhält (→ Stein, Art. γωνία). »Wachsen« bedeutet, daß das Evangelium den Menschen nicht in eine geschichtslose Existenz ruft, sondern daß Christen gerade in der Gemeinschaft des Gottesvolkes in einen Geschichtsprozeß gestellt werden, der von der Verheißung des weltweiten Reiches Christi bestimmt ist. Indem Juden und Heiden sich gemeinsam vor dem Herrn der Kirche in diesem Wachstumsprozeß als Kinder finden, wird der Gemeinde in dem Wachsen zu dem einen Bau eine neue Dimension erschlossen. »Das Wachstum der Kirche zur eigenen Heiligkeit in Christus ist ein beständiger Vorgang. Das zeigt das Präs. von αὔξειν *(auxein)*. αὔξειν *(auxein)* ist die Weise des Seins der Kirche. Die Kirche ist, indem sie wächst. Sie ist immer nur so heilig, daß sie, die heilig ist, heilig wird, und beides ›in Christus‹« (HSchlier, aaO, 144).

d) Der Vorstellung vom Bau entspricht die vom wachsenden → Leib (Eph 4,15f; Kol 2,19). Beide sind der Gnosis entnommen. Eph 4,15f wird deutlich, auf welche Weise sich das Wachsen vollziehen soll: Indem die Wahrheit in die Liebe verlegt wird und die Liebe wirksam wird, wächst die Gemeinde zu einem Haupt, Christus, hin. Alles aber ist begründet in der Kraft des Evangeliums, die im Wachsen der Gemeinde erfahren wird (Kol 1,6). Wer sich in die Bewegung durch das Evangelium stellen läßt, wächst auch in der Erkenntnis Gottes (Kol 1,10f) und in der Gnade (2Petr 3,18).

4) Im NT kann auch vom Wachsen des Glaubens gesprochen werden (2Kor 10,15f; 2Thess 1,3; 2Petr 3,18 v. l.). Der → Glaube ist sowohl biographisch als heilsgeschichtlich bedingt. Er wird durch das Wort, durch den lebendigen Christus selbst gestiftet und erneuert, erfährt aber im Christenleben Umformungen. Der Glaubende hat jeweils seine eigene Geschichte in Relation zu seinem Herrn. Er lebt zwischen dem »Schon« und dem »Noch-nicht« (vgl. Phil 3,12–15; vgl. auch RBultmann, Theol. des NT, 1953, 318ff). Die zur → Taufe führende Entscheidung ist zwar einmalig, aber das ständig neue Ergreifen des Glaubens ist notwendig (vgl. Röm 14,1; 1Thess 3,10). Der Glaube wächst aus dem Gehorsam des Glaubenden in der Gemeinschaft der Gemeinde (2Thess 1,3; vgl. Phil 1,25f) zu besserem Zeugnis in der Welt (2Kor 10,15f). Quantitatives und qualitatives Wachstum hängen eng zusammen. Letztes Ziel des Wachstums im Glauben ist der Tag Christi (vgl. Phil 1,6). Immer wirkt der wachsende Glaube nach außen, er bringt Frucht und gibt Zeugnis (2Thess 1,3; 2Kor 10,15). Zum Wachstum im Glauben kann sogar imperativisch aufgefordert werden (2Petr 3,18 v. l.).

5) In der Apg ist Wachsen ein wichtiger Begriff für das missionarische Wachstum der Gemeinde (6,7; 12,24; 19,20). Apg 7,17 ist am ehesten der Anklang deutlich an die at. Heilsgeschichte. Die Gemeinde breitet sich aus. Die Verheißung an Israel (Ex 1,7) wird eschatologisch auf die Christengemeinde übertragen (Apg 12,24. Vgl. auch Did. 16,3; 1Clem 33,6).

6) Umstritten ist die Herkunft der Redewendung Joh 3,30: »Er muß wachsen, ich aber muß abnehmen.« Handelt es sich um ein astrales Bild (so Bultmann, Johannes, zSt.), oder wird der antike Sprachgebrauch aufgegriffen »an Ansehen, Geltung zu- bzw. abnehmen« (so Delling, ThWb VIII,521)? Der Schwerpunkt liegt hier sicher auf dem Zunehmen an Einfluß und Geltung. Der Prophet weist hin auf seinen Herrn und stellt sein Licht zurück, damit der gesehen wird, auf den er hinweist.

Von προκοπή *[prokopæ]* und προκόπτω *[prokoptō]* unterscheidet sich αὐξάνω *[auxanō]* u. a. dadurch, daß es im NT ausschließlich im positiven Sinn vorkommt und daher wohl der theol. gefülltere Begriff ist. Nicht jeder »Fortschritt« ist auch »Wachstum«.

W. Günther

πλεονάζω

πλεονάζω *[pleonazō]* viel sein (werden), groß sein (werden), wachsen · ὑπερπλεονάζω *[hyperpleonazō]* in reichem Maße vorhanden sein

πλεονάζω *[pleonazō]* (seit Thuk.) ist gebildet aus πλέον *[pleon]* (Komparativ zu πολύς *[polys]*, *viel*) mit dem Ausgang -άζειν *[-azein]* und bedeutet (*zu*) *viel sein* oder *werden*. Die Steigerung ὑπερπλεονάζω *[hyperpleonazō]*, *in überreichem Maß vorhanden sein*, ist selten. In Entfaltung der Grundbedeutung erscheint πλεονάζω *[pleonazō]* intrans. als (*zu*) *groß sein* oder *werden* (*über das rechte Maß hinausgehen*), von daher *sich überheben*, *übermütig werden*; ferner *überfließen* (vom Meer oder Fluß), *sich mehren*, (*zu*) *zahlreich werden* (zB die Juden in Rom), *in reicher Fülle vorhanden sein* (zB Freuden), *reich sein an etwas*, *mehr haben als nötig ist*, *Überfluß haben*, als geschäftliche Wendung *überschüssig sein* (vom Geld). Trans. kommt πλεονάζω *[pleonazō]* vor als *reich machen*, (*ver*)*mehren*, *wachsen lassen*. In ethischen Zusammenhängen (so bei Thuk., Demosth., Aristot., in der Stoa) zeichnet πλεονάζω *[pleonazō]* tadelnd das, was gegen das Ideal des Maßhaltens, die Vernunft, das Natürlich-Gesunde verstößt. I

Die LXX hat πλεονάζω *[pleonazō]* 28mal; 18mal für hebr. Äquivalente, meist als Übers. von *'ādaph*, *überschüssig sein*, und *rābāh*, *viel sein* oder *werden*, zB von Speisen (Ex 16,18.23), Personen (1Chr 4,27; 5,23; Jer 30,19), Geld o. ä. (2Chr 24,11; 31,5; Sir 35,1), Sünden (Sir 23,3). II

Im NT kommt πλεονάζω *[pleonazō]* 9mal vor (intrans. 7mal bei Paulus und 2Petr 1,8; trans. 2Thess 1,3; ὑπερπλεονάζω *[hyperpleonazō]* nur 1Tim 1,14). Es drückt im NT immer einen Prozeß des Wachsens, des Vermehrens, der Steigerung aus. Im Unterschied zu περισ- III

σεύω *[perisseuō]*, das im eschatologischen Sinn »das Moment des alle Maße weit übertreffenden Übermaßes und der alle vorgegebenen Grenzen überschwemmenden Fülle« ausdrückt (→ Fülle, Art. περισσεύω III), gibt πλεονάζω *[pleonazō]* mehr die Entwicklung, den Wachstumsprozeß einer Sache wieder: »Damit die Gnade zunehme« (Röm 6,1), »euer Glaube wächst« (2Thess 1,3); »wenn solches (Gottesfurcht, Liebe etc.) zunimmt« (2Petr 1,8). περισσεύω *[perisseuō]* übertrifft πλεονάζω *[pleonazō]* gleichsam durch eine quantitative Steigerung.

Das wird bei einer Reihe von Stellen bes. deutlich, in denen beide Begriffe im gleichen Sinnzusammenhang stehen:

1) Röm 5,20 geht Paulus in einem kurzen Lehrsatz auf das Verhältnis von Gesetz und Heilsgeschichte ein. Indem durch das → Gesetz (Art. νόμος) die Sünde zu ihrem vollen Maß *sich mehrt* (πλεονάζω *[pleonazō]*) und darin die menschliche Aussichtslosigkeit im Tode zutage tritt, wird die *überströmende* (ὑπερεπερίσσευσεν *[hypereperisseusen]*) Gnade der neuen Weltzeit wirksam. Je hoffnungsloser sich also der Mensch in die wachsende Sünde verstrickt, um so größer ist die befreiende Tat Gottes in der Begnadigung. Diese Sicht des Verhältnisses von Sünde und Gnade führte offenbar im Judentum zu einem Mißverständnis, auf das Paulus Röm 6,1ff eingeht.

Interessant ist, daß Paulus 6,1 nun im Blick auf die Gnade πλεονάζω *[pleonazō]* und nicht, wie man vermuten könnte, περισσεύω *[perisseuō]* gebraucht. Aber es geht in diesem Zusammenhang Paulus gerade um den Prozeß des Größer-werdens der Gnade, der nicht durch ein bewußtes Verharren in der Sünde provoziert werden kann.

2) Auch 2Kor 4,15 wird die χάρις *[charis]*, die *Gnade*, durch πλεονάζω *[pleonazō]* charakterisiert. Indem durch den Dank möglichst vieler die Gnade wächst (πλεονάσασα *[pleonasasa]*), strömt sie über (περισσεύσῃ *[perisseusæ]*) zur Verherrlichung Gottes, »setzt sich die Gnade irdisch durch« (GKlein).

3) Phil 4,17 verwendet Paulus πλεονάζω *[pleonazō]* in Verbindung mit anderen Begriffen der Kaufmannssprache (V. 15: εἰς λόγον δόσεως καὶ λήμψεως *[eis logon doseōs kai læmpseōs]*, *in Abrechnung des Gebens und des Empfangens; in gegenseitiger Abrechnung*, so WBauer, 946; V. 17: εἰς λόγον ὑμῶν *[eis logon hymōn]*, *zu euren Gunsten verrechnet*, so WBauer, ebd.). Aus diesem Zusammenhang wird auch πλεονάζω *[pleonazō]* zu verstehen sein. Im Blick auf eine Spende der Philipper sagt Paulus (V. 17): »Nicht, daß ich nach der Gabe trachte, sondern ich trachte nach der Frucht, die euer Konto anwachsen (πλεονάζοντα *[pleonazonta]*) läßt!« (Übers. nach GFriedrich). Die Verwendung von περισσεύω *[perisseuō]* in V. 18 (*ich habe überflüssig*) zeigt wieder die bes. Akzentsetzung von πλεονάζω *[pleonazō]*.

4) Für die Thessalonicher kann Paulus (1Thess 3,12) erbitten, daß sie der Herr in der → Liebe untereinander zunehmen, wachsen (πλεονάσαι *[pleonasai]*) und überströmen (περισσεύσαι *[perisseusai]*) lasse. Das πλεονάζειν *[pleonazein]* drängt also auf das περισσεύειν *[perisseuein]* hin.

5) Im Sinne von περισσεύω *[perisseuō]* kommt πλεονάζω *[pleonazō]* offensichtlich in dem at. Zitat (Ex 16,18) 2Kor 8,15 vor: »Der viel sammelte, hatte nicht Überfluß«, dh nicht mehr als nötig ist.

W. Bauder / D. Müller

Lit.: GDelling, Art. πλεονάζω etc., ThWb VI, 1959, 263ff – GStählin, Art. προκοπή etc., ThWb VI, 1959, 703ff.

Wahrheit

ἀλήθεια

ἀλήθεια *[alætheia]* Wahrheit · ἀληθεύω *[alæthęuō]* wahrhaftig sein, die Wahrheit sagen · ἀληθής *[alæthæs]* wahr, wirklich, wahrhaftig · ἀληθινός *[alæthinos]* wahr, wahrhaftig, wirklich · ἀληθῶς *[alæthōs]* wahrhaftig, wirklich, tatsächlich

Das von dem Verbum λανθάνω *[lanthanō], verborgen sein* (mit α-Privativum?) gebildete Subst. I
ἀ-λήθεια *[a-lætheia]* (seit Hom. belegt, bei dem es in ionischer Abwandlung ἀληθείη *[alætheiæ]* lautet) bedeutet in urspr. Sinn und wörtlicher Übertragung die *Un-verborgenheit*, positiv gewendet die *Wahrheit*. Davon abgeleitet ist das seit den Vorsokratikern gebräuchliche Verbum ἀληθεύω *[alæthęuō]*, das von Personen ein *Wahrhaftig-sein* bzw. *Die-Wahrheit-reden* aussagt. Die Adj.e ἀληθής *[alæthæs]* (seit Hom.) und ἀληθινός *[alæthinos]* (seit Heracl.) bedeuten beide *wahr*, wobei ἀληθής *[alæthæs]* in erster Linie die Richtigkeit einer Aussage, ἀληθινός *[alæthinos]* hauptsächlich die Wirklichkeit der in einer Aussage gemeinten Sache bezeichnet. Auch die dritte Bedeutung als Wahrhaftigkeit einer Person ist schon bei Hom. belegt (Il. 12,433). Ähnlich bringt das Adv. ἀληθῶς *[alæthōs]* (seit Aischyl., Hdt.) die Wirklichkeit, Tatsächlichkeit und Wahrhaftigkeit von Sachverhalten und Personen zum Ausdruck: *wirklich, tatsächlich, wahrhaftig*.

1) Für das griech. Denken stellt sich die Wahrheitsfrage als Frage nach dem *wahrhaft Seienden* (ὄντως ὄν *[ǫntōs on]*).

a) Die frühen griech. Denker verstehen unter Wahrheit – entsprechend der urspr. Bedeutung von ἀλήθεια *[alætheia]* – zunächst einen *wirklichen Tatbestand* bzw. einen *wahren Sachverhalt* (zB Parm. 8,17f; Thuk. II,35). Wahrheit kennzeichnet in erster Linie den Charakter von Dingen und Sachverhalten, sofern sie sich in ihrem unverstellten So-sein zu erkennen geben (ἀλήθεια πραγμάτων *[alætheia pragmatōn]*). Aristoteles (Metaph. 984a 18f; 984b 10) identifiziert Wahrheit mit den aufweisbaren Dingen (πράγματα *[pragmata]*, φαινόμενα *[phainomena]*) und der *Sache selbst* (αὐτὸ τὸ πρᾶγμα *[auto to pragma]*). – Der Gegensatz zu der so verstandenen Wahrheit ist der die wahre Natur der Dinge verhüllende *Schein* (δόξα *[doxa]*; Xenophanes Frg. 34/35). Bereits Parm. unterscheidet in seinem Lehrgedicht (Frg. 1,28ff) zwischen ἀλήθεια *[alætheia]* und δόξα *[doxa]* der Wirklichkeit, zwischen Sein und Schein des Daseins. Durch den verhüllenden Schein zum wahren Sein der Dinge vorzudringen, ist nach Aristot. die Aufgabe der Philosophie (Metaph. 1003 a 21). Das Verhältnis von Sein und Erkennen bildet daher das Grundproblem der griech. Wahrheitsfrage (vgl. zB Anaxagoras, Frg. 21,21a; s. u. 2).

b) Im Unterschied zum at. Wahrheitsverständnis (s. u. II,3) begreift der griech. Mensch die Wahrheit nicht als zeitlich-geschichtliche Größe, sondern als zeit- und geschichtsloses Dasein und Sosein. Das kommt darin zum Ausdruck, daß ἀλήθεια *[alætheia]* mit Verben der Wahrnehmung – sehen, hören, erfahren etc. – verbunden wird, nicht aber – wie im AT – mit *tun* (ποιεῖν *[poiein]*; vgl. vSoden, 12). Dementsprechend kann man die Wahrheit *zeigen* (δεῖξαι *[deixai]*, δηλοῦν *[dælǫun]*), *lehren* (διδάξαι *[didaxai]*) oder *sagen* (λέγειν *[legein]* bzw. ἀληθεύειν *[alætheuein]*). Der wahre Sachverhalt (ἀλήθεια *[alætheia]*) wird durch den Logos (→ Wort) erschlossen, der die ἀλήθεια *[alætheia]* der Dinge aufweist, dh sehen läßt (vgl. Parm. Frg. 2,3f; Platon Crat. 385b; Xenoph. An. IV, 4,15; Aristot. Metaph. 1011b 26ff). Von daher kann auch einer Aussage Wahrheit beigemessen werden, sofern sie mit dem Logos übereinstimmt und einen Sachverhalt aufdeckt. In diesem Sinn bezeichnet ἀλήθεια *[alætheia]* die Richtigkeit, dh Sachgemäßheit einer Aussage; ihr Gegenteil ist der Trug bzw. die → Lüge (ψεῦδος *[pseudos]*), eine unsachgemäße Aussage, die den wahren Charakter der Dinge verdeckt.

c) Indem der menschliche λόγος *[logos]* in Übereinstimmung mit dem Gesamtlogos die Wahrheit der Dinge aufdeckt und sehen läßt, setzt er die vorhandene Wirklichkeit in Beziehung zu dem erkennenden Menschen. Sofern sich nun der Mensch der erkannten Wahrheit gemäß verhält, erhält er selbst das Attribut *wahr* (ἀληθής *[alæthæs]* bzw. ἀληθινός *[alæthinos]* zB Heracl. Frg. 133; Aristot. De Interpret. 1,16 a 6ff). Ein Urteil oder Verhalten kann nur dann Anspruch auf Teilhabe an der Wahrheit erheben, wenn es mit der unverstellten Wirklichkeit übereinstimmt (Aristot. Metaph. 993b 30f; diese Vorstellung liegt auch der Wahrheitsdefinition des Thomas von Aquin zugrunde: *veritas est adaequatio rei et intellectus*, »Wahrheit ist Übereinstimmung von Ding und Verstand«, Summa theologica I qu. 16 a 1; vgl. auch qu. 21 a 2). Auf diese Weise erhält ἀλήθεια *[alætheia]* die dritte Bedeutung *Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit*, die in der Tugendlehre eine besondere Rolle spielt: »Wer die Tugend ehrt, soll als erste die Wahrhaftigkeit ehren« (Democr., Unechtes Frg. 198; vgl. auch Eurip. Frg. 289; Aristot. Eth. Nic. II,7,1108a; IV,13, 1127a.b).

2) Wird die Wahrheit als Un-verborgenheit des Seins der Dinge verstanden, dann lassen sich so viele Wahrheiten denken, wie es Dinge und Sachverhalte gibt (vgl. Pindar, Nem. V,17f; Epict. I,28,29 τὸ κατὰ τὸν τόπον ἀληθής *[to kata ton topon alæthæs]*, *das jeweilig Wahre*). Sobald aber das unbefangene Zutrauen zum Vorhandenen schwindet, muß die Frage nach der einen Wahr-

heit, die den zahllosen Teilwahrheiten zugrunde liegt, erwachen. Die damit aufgegebene Problemstellung wird vor allem von Platon aufgegriffen und weitergeführt. Jetzt entsteht der »große Eifer, das Feld der Wahrheit zu sehen, wo es ist« (Phaedr. 248b). In seinem Höhlengleichnis (Resp. VII, 514aff) überführt Platon den parmenideischen Gegensatz von Sein und Schein (s. o. 1a; Frg. 1,28ff) in das Bild von Sonne (ἥλιος *[hælios]*) und Schatten (σκιά *[skia]*). Der Höhlenbewohner hält die Schatten, die er als einziges sehen kann, für das Wahre (515c). Wird er aber aus der Höhle befreit und ans Licht geführt, erkennt er die Sonne als wahre, dh wirkliche Ursache der Schatten (516b). In seiner Interpretation des Gleichnisses (517bff) setzt Platon die Welt der sichtbaren Dinge (φαινομένη ἕδρα *[phainomenæ hedra]*) mit den Höhlenschatten gleich und behauptet als Akt der Befreiung von dem trügerischen Schein des Sichtbaren den Aufstieg der Seele zur Betrachtung der »oberen Dinge« (τὰ ἄνω *[ta anō]*). Platon vertritt die Auffassung von verschiedenen Stufen der Wahrheit, die die Seele von unten nach oben durchlaufen muß, um »zuletzt unter allem Erkennbaren und nur mit Mühe die Idee des Guten« (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα *[hæ tou agathou idea]*) als Ursache alles Richtigen und Schönen, von Wahrheit und Vernunft zu erblicken (517b/c). Im Unterschied zum aristotelischen Wahrheitsverständnis wird bei Platon ähnlich wie bei Parmenides primär nicht den sichtbaren Dingen oder dem Urteil Wahrheit beigemessen, sondern den unsichtbaren Ideen, die nur dem vernünftigen Vernehmen der Seele sich erschließen. Die eigentliche Wirklichkeit liegt nicht in, sondern hinter und über den Dingen; sie ist das *An-und-für-und-in-sich-selbst-ewig-überall-dasselbe-Seiende* (αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν *[autō kath hautō meth hautou monoeides aei on]*, Symp. 211b). Damit gewinnt ἀλήθεια *[alætheia]* die Bedeutung von Immer-Seiendem, das mit dem Göttlichen gleichgesetzt werden kann (Resp. II,382e; vgl. dazu auch Resp. X, 596a–605c).

3) Sofern der Mensch das rechte Wissen um die Wahrheit besitzt, gewinnt er nach griech. Verständnis Anteil an dem einen und wahren Sein. Vor allem die Stoa legt den Akzent auf die Übereinstimmung des individuellen Lebens mit der Wahrheit (vgl. RBultmann, Exegetica, 150ff). Mensch und Welt sind durch den beiden innewohnenden Logos miteinander verbunden, und insofern zielt der delphische Imperativ: »*Erkenne dich selbst*« (γνῶθι σαυτόν *[gnōthi sauton]*) ebenso wie die Parole »*die Natur kennen lernen*« (καταμαθεῖν τὴν φύσιν *[katamathein tæn physin]*, Epict. Ench. 49) auf die Forderung, der Wahrheit zu folgen. Epict. macht sich die sokratische Auffassung zu eigen, nach der das wahre Wissen zum rechten Tun führt: »Wenn du die Wahrheit gelernt hast, besteht für dich bereits die Notwendigkeit, sie ins Werk zu setzen« (Diss. I,17,14). Hier gewinnt ἀλήθεια *[alætheia]* den Charakter einer Norm bzw. einer Lehre, die der Mensch kennen muß, um zur wahren Selbstverwirklichung zu gelangen (vgl. Epict. Diss. I,4,32).

4) Während das stoische Wahrheitsverständnis hauptsächlich auf dem Boden der vorsokratisch-aristotelischen Tradition ausgebildet worden ist, gewinnt im spätantiken Hellenismus der parmenideisch-platonische Wahrheitsbegriff neue Bedeutung. Die platonische Unterscheidung zwischen ursächlich-wahrer und abgeleitet-schattenhafter Wirklichkeit wird im Hellenismus zu einem kosmisch-metaphysischen Dualismus verschärft (vgl. RBultmann, Exegetica, 159ff). Die Wahrheit rückt nun ganz auf die Seite des überweltlichen Ewigen und Göttlichen, und die bisherige Voraussetzung, die logoshafte ἀλήθεια *[alætheia]* sei dem menschlichen Verstand (νοῦς *[nous]*) zugänglich, wird aufgegeben. »Die ἀλήθεια *[alætheia]* ist dem Menschen als solchem verschlossen, und er bekommt nur teil an ihr, wenn die Grenzen des Menschlichen gesprengt werden, sei es in der Ekstase, sei es durch Offenbarung aus der göttlichen Sphäre« (RBultmann, ThWb I, 241).

Dieses dualistische Wahrheitsverständnis ist vor allem von Philo, der Gnosis und dem Neuplatonismus entwickelt worden, die zT. auch iranische Einflüsse aufgenommen haben. Schon in den Oden Salomos, die noch deutlich at.-orientalische Tradition erkennen lassen, werden Wahrheit und Licht der göttlichen Sphäre der Finsternis und Lüge des irdischen Bereiches gegenübergestellt (18,6; 18,8–10; 25,7; 31,1f; bes. 38. Ode). Philo versteht unter dem wahren Leben (ἀληθινὴ ζωή *[alæthinæ zōæ]*) das göttliche, unvergängliche Leben (Leg. All. I,32.35; III,52). Bes. aufschlußreich ist der hermetische Traktat »Über die Wahrheit« (περὶ ἀληθείας *[peri alætheias]*). Hier wird Wahrheit definiert als »das unvermischte Gute selbst, das weder vom Stoff getrübt noch vom Körper umgeben wird, die unverhüllte Leuchte, das unveränderliche Unwandelbare« (§ 9; vgl. auch § 15). Alles Veränderliche auf der Erde verfällt der Lüge, auch der Mensch, der als Mensch nicht wahr, sondern eine traumhafte Erscheinung (φαντασία *[phantasia]* § 17) ist. Plotin schließlich (Enn. VI,9) redet von dem wahren Licht, das den erleuchtet, der sich zur Schau der Gottheit emporschwingt.

Damit ist der Boden des urspr. griech. Wahrheitsverständnisses, das Wirklichkeit und Wahrheit zusammendachte, verlassen und durch die Antithese zwischen göttlicher Wahrheit und menschlicher Wirklichkeit ersetzt. Der schillernde hell. Wahrheitsbegriff kann die göttliche Substanz (οὐσία *[ousia]*) oder Macht (δύναμις *[dynamis]*), aber auch die offenbarende Erkenntnis (γνῶσις *[gnōsis]*), das unvergängliche Leben (ζωή *[zōæ]*) oder das unveränderliche Licht (φῶς *[phōs]*) bezeichnen; es entsteht eine eigentümliche Synonymität zwischen den Begriffen Wahrheit, → Erkenntnis, → Leben und → Licht.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Der griech. Wahrheitsbegriff bezieht sich auf die unverborgene Wirklichkeit von zeitlos Vorhandenem und Gültigem, seien es Dinge, Sachverhalte, menschliche Tugenden oder göttliche Wesenheiten. Die erkenntniskritische Fragestellung: Was ist Wahrheit? zielt auf die Erkenntnis des wahrhaft Seienden (ὄντως ὄν *ontōs on*) in absolutem Sinn (μονοειδὲς ἀεὶ ὄν *monoeidès aei on*). »Dieser ›Wahrheits‹-Begriff erhebt sich also auf Grund einer Auffassung vom Menschen, wonach der Mensch seine Eigentlichkeit nicht im geschichtlichen Miteinander hat, . . ., — sondern wonach er seine Eigentlichkeit in den zeitlosen unwandelbaren λόγοι *logoi* hat, die sein Sein wie alles Sein konstituieren« (RBultmann, Exegetica, 153). Die im Verlauf der griech. Geistesgeschichte gegebenen Antworten entfernen sich zunehmend von der Wirklichkeit der sichtbaren Dinge und münden in die Aporie eines Dualismus zwischen unveränderlicher, überirdischer Wahrheit und veränderlicher, irdischer Wirklichkeit.

II Das at. Wahrheitsverständnis erhält dadurch seine besondere Prägung, daß das hebr. Wort für *Wahrheit*, *'æmæt*, von demselben Stamm *'āman* abgeleitet ist wie das hebr. Äquivalent für → *Glauben*, *'æmunah*.

1) Die allen Wortbildungen zugrunde liegende Wurzel *'mn* hat die Grundbedeutung *fest, zuverlässig, tragfähig sein.*

a) Das Kal von *'āman*, nur als Partizip gebräuchlich, meint ein aktives, meist physisches Halten und Tragen (2Kön 10,1.5; 2Sam 4,4; Klgl 4,5).

b) Das Verbaladjektiv *'āmēn* (→ Amen I/II) bestätigt bei feierlichen Anlässen den Anspruch eines Wortes als jetzt und in Zukunft trag-fähig, dh gültig (zB 1Kön 1,36; LXX übers. bezeichnenderweise meistens γένοιτο *genoito*, *es soll geschehen*). Das Wort setzt ebenso wie das Adv. *'omnām* (*gewiß, wirklich*; zB Jes 37,18, LXX meist: ἐπ' ἀληθείας *ep alētheias*, *in Wahrheit*) eine Beziehung zwischen der ausgesprochenen Wirklichkeit, der ansprechenden und angesprochenen Person, die am besten mit dem Begriff *Gültigkeit* umschrieben wird (vgl. Weiser, ThWb VI, 186).

c) Das Niphal *næ'æmān* bringt selten ein passives Gehaltenwerden (zB Jes 60,4), meistens ein mediales Sich-als-zuverlässig-erweisen von Dingen und Personen zum Ausdruck (zB Jes 22,23 fester Ort; Jes 8,2 glaubwürdiger Zeuge). Dabei handelt es sich weniger um eine Eigenschafts- als um eine Verhältnisbestimmung: »Wenn die Dinge und Personen die auf sie gerichteten Erwartungen erfüllen, sind sie *næ'æmān*« (Schlatter, 552; LXX meist πιστὸς εἶναι *pistos einai*, *treu, zuverlässig sein*).

d) Das kausative Hiphil *hæ'æmīn* (LXX: πιστεύειν *pisteuein*) schließlich bezeichnet das Als-zuverlässig-anerkennen, dh das vertrauensvolle Sich-einlassen des Menschen auf eine Sache, einen Bericht oder einen Anspruch (zB Jes 7,9, → Glaube II). »Sein Beziehungspunkt wird ihm mit *b*e (*in, an, auf*) gegeben, da die feste, gewisse Sicherheit an ihrem Objekt haftet und in ihm ihren Grund hat« (Schlatter, 557).

2) In diesen sprachlichen und sachlichen Zusammenhang gehören auch die beiden Subst.e *'æmunah* und *'æmæt*, die die LXX im allgemeinen mit πίστις *pistis* und ἀλήθεια *alætheia* wiedergibt. Beide Wörter begegnen im AT sehr viel seltener (*'æmunah* 53mal, *'æmæt* 128mal), als man das auf Grund der griech. und deutschen Worttradition erwartet. Das liegt in dem weniger stark begrifflich faßbaren hebr. Denken begründet, das den mit »Wahrheit« gemeinten Sachverhalt anders und vielfältiger zum Ausdruck bringt, als das bei einem einzelnen abstrakten Begriff der Fall ist.

a) *'æmunah* meint urspr. das *Durchhaltende*, die *Festigkeit* (zB die erhobenen Arme des Mose Ex 17,12).

b) Meist aber bezeichnet *'æmunah* nicht einen Sach-verhalt, sondern ein menschliches oder göttliches durchhaltendes Sich-verhalten gegenüber anderen Personen. Im Bereich zwischenmenschlicher Verhaltensweisen meint *'æmunah* die *Zuverlässigkeit*, die *Treue* bzw. das *Vertrauen* (2Kön 22,7; 1Chr 9,22). Wo *'æmunah* mit »Gerechtigkeit« zusammen genannt wird, bezeichnet sie das dem Recht entsprechende Verhalten, die *Rechtlichkeit* oder aufrichtige *Wahrhaftigkeit* (1Sam 26,23; Jes 11,5; 26,2 LXX: ἀλήθεια *alætheia*; 2Chr 19,9 LXX: ἀλήθεια *alætheia*). Die Propheten klagen Israel an, Rechtlichkeit und Wahrhaftigkeit verlassen zu haben (Jes 59,4 LXX: ἀληθινός *alæthinos*; Jer 5,1.3; 7,28; 9,2; Ps 12,2). Stattdessen sucht Jahwe in seinem Volk aufrichtige Treue (Hab 2,4). Der Mensch »ist aufgerufen, verantwortlich mitzutun, sich in Gottes Weg einzugliedern, hebr. gesagt ›in Gottes Weg zu wandeln‹ und damit die göttliche Wahrheit als eigene zu übernehmen und zu tun« (Koch, 55).

c) Wenn von Jahwes *'æmunah* die Rede ist, ist damit seine verläßliche Bundestreue gemeint, die sich in seinem rettenden unnd richtenden Geschichtshandeln äußert (zB Hos 2,19f Z). Bes. in den Psalmen werden häufig Jahwes Treue, seine Güte (*chæsæd*) und Gerechtigkeit (*ts*daqah*) nebeneinander genannt (Ps 36,6; 89,34; 96,13; 100,5; 119,75.90.137f u. ö.; LXX übers. in allen Fällen *'æmunah* mit ἀλήθεια *alætheia*). Diese Bundestreue steht zu ihrem Wort: »Denn Jahwes Wort ist wahrhaftig, und all sein Tun besteht in Treue« (Ps 33,4). »Die *'æmunah* ist demnach die Entschlossenheit und Zuverlässigkeit, mit der der Gott Israels zu einem einmal gesprochenen Wort steht und die Ausführung des Angekündigten im geschichtlichen Leben zum Ziele gelangen läßt«

(Kraus, 36). Jene Verläßlichkeit gehört so unabdingbar zu Jahwe, daß er im Moselied (Dtn 32,4) zusammenfassend »Gott der Treue« (*'ēl 'æmunah*) genannt werden kann.

3) Ähnlich verhält es sich mit *'æmaet*, einem fem. Segolatum, bei dem die Femininendung *t* das urspr. *n* von *'aman* verdrängt hat (vgl. Grether, Hebr. Grammatik, §§ 52 e.h; 60d). Das Wort begegnet bes. häufig in den Geschichtswerken, bei den frühen Propheten und in den Psalmen.

a) Zunächst bringt *'æmæt* wie *'æmunah* ganz allg. und formal das Element des Festen und Beständigen zum Ausdruck. So kann sachlich von einem »sicheren Weg« (Gen 24,48) gesprochen werden oder von einem »zuverlässigen Zeichen«, das sich Rahab von den Kundschaftern erbittet (Jos 2,12). Die umfassende Bedeutung von *'æmæt* als »Bezeichnung eines Normalzustandes« (Quell, ThWb I, 233) tritt bes. deutlich zutage, wenn das Wort in Verbindung mit Heil (*schālōm*) begegnet: Heil und Sicherheit werden Israel als Jahwes Gaben verheißen (Jer 33,6; vgl. Jes 39,8).

b) Auch Menschen, auf die man sich verlassen kann, werden durch *'æmæt* charakterisiert: ein zuverlässiger und gottesfürchtiger Mann wird Neh 7,2 mit dem Oberbefehl über Jerusalem betraut; Mose sucht zuverlässige Leute, »die sich nicht bestechen lassen«, als Richter für das Volk (Ex 18,21f). »Als Zuverlässigkeit enthält *'æmæt* das Moment der Treue wie das der Aufrichtigkeit, beides ist nicht scharf geschieden« (Bultmann, Exegetica, 125). Das gilt auch für das Gottesverhältnis: Israel wird aufgerufen, sich Jahwe in Treue und Aufrichtigkeit zuzuwenden (Jos 24,14; 1Sam 12,24; 1Kön 2,4; Jes 10,20). Im Unterschied zum griech. Denken wird die verläßliche Aufrichtigkeit bzw. Treue der Menschen jedoch nicht als an sich vorhandene Qualität oder Tugend verstanden, sondern als ein Verhalten, das sich im geschichtlichen Miteinanderleben vollzieht und von anderen Menschen erfahren wird. Deshalb wird *'æmæt* im AT nicht mit Verben des Sehens (s. o. I,1b) verbunden, sondern mit Verben, die ein Handeln oder Erfahren zum Ausdruck bringen. Häufig begegnet die Formulierung »Güte und Treue erweisen« (Gen 24,49; 47,29; Jos 2,14; Spr 20,28; vgl. Hos 4,1). Wahrheit ist nicht, sie geschieht. »Wahrheit ist somit dasjenige Verhalten, welches eine jeweils bestimmte Erwartung, einen bestimmten Anspruch erfüllt, ein gesetztes Vertrauen rechtfertigt« (vSoden, 9).

c) Wie *'æmunah* hat auch *'æmæt* eine besondere Nähe zum Recht. Als Terminus der Rechtssprache kann *'æmæt* einen tatsächlichen Sachverhalt bezeichnen (Dtn 22,20; 13,14 Z; 17,4). Ein bes. eindrucksvolles Beispiel ist Josephs Antwort auf die Beteuerungen seiner Brüder: »Eure Worte sollen geprüft werden, ob bei euch ein wahrer Sachverhalt vorliegt« (Gen 42,16; vgl. auch 1Kön 10,6). Ein wahrhaftiger Zeuge gibt zuverlässige Auskunft über den wahren Tatbestand (Spr 14,25; vgl. Jer 42,5). In rechtlichem Zusammenhang meint *'æmæt* also wie ἀλήθεια *[alætheia]* (s. o. I,1a) den wirklichen Tatbestand.

Die Zusammengehörigkeit von Recht (*mischpāt*) und Wahrheit macht bes. die prophetische Gerichtsrede deutlich: »Recht wird zurückgedrängt, und Gerechtigkeit steht fern; denn Wahrheit ist auf dem freien (Gerichts-)Platz zu Fall gekommen, und Geradheit kann keinen Eingang finden. So kam es, daß die Wahrheit vermißt wird« (Jes 59,14f). Stattdessen soll Israel »Wahrheit reden, jeder mit seinem Nächsten, und Wahrheit und heilsames Recht richten« in seinen Toren (Sach 8,16; vgl. 7,9; Ez 18,8). Hier bezeichnet *'æmæt* die Gültigkeit einer Rechtsnorm, während *'æmunah* deren Anerkennung im rechtlichen Verhalten zum Ausdruck bringt (s. o. 2b). Wenn Jahwe Recht spricht, sollen die Völker sagen: »Es gilt« (*'æmæt*, LXX: ἀληθῆ *[alæthæ]*, Jes 43,9).

d) Für das at. Wahrheitsverständnis ist bezeichnend, daß von *'æmæt* nicht nur im Blick auf die Gegenwart, sondern auch im Blick auf die Zukunft gesprochen wird. Das gilt streng genommen auch schon für die rechtliche Gültigkeit einer Aussage (s. o. c), die erst dann wahr wird, wenn sie durch die Wirklichkeit oder den Zeugenbeweis bestätigt wird (vgl. Gen 42,20). Ebenso verhält es sich mit der Wahrheit des prophetischen Wortes. In der Auseinandersetzung zwischen Jeremia und Chananja, in der Prophetenwort gegen Prophetenwort steht – beide weissagen im Namen Jahwes: Chananja Heil, Jeremia Unheil, und in der geschilderten Situation ist es nicht auszumachen, welcher Prophet die Wahrheit sagt und welcher lügt –, formuliert Jeremia das Kriterium der Wahrheit: »Wenn ein Prophet Heil weissagt, wird am Eintreffen des Prophetenwortes der Prophet erkannt, den Jahwe in Wahrheit gesandt hat« (Jer 28,9). Das gilt bes. von Jahwes bzw. dem in Jahwes Auftrag gesprochenen Wort (Ps 132,11f; 117,2). Hier zeigt sich die Andersartigkeit des zukunftbezogenen hebr. Wahrheitsverständnisses gegenüber dem griech.: »Wahrheit ist nicht etwas, was irgendwie unter oder hinter den Dingen liegt und durch Eindringen in ihre Tiefe, ihr Inneres gefunden würde, sondern Wahrheit ist das, was sich in der Zukunft herausstellen wird« (vSoden, 10).

e) Wenn von Jahwes *'æmæt* die Rede ist, ist damit seine beharrliche Bundestreue gemeint: »Die Werke seiner Hände sind Treue und Recht« (Ps 11,7f; 115,1–3). Auch hier (s. o. b) bezeichnet *'æmæt* keine an sich vorhandene Eigenschaft Jahwes, sondern sein Verhalten, wie es von Menschen erfahren wird. Darauf weist die häufige Verbindung von *'æmæt* mit *chæsæd*, von barmherziger und gütiger Zuwendung Jahwes (→ Barmherzigkeit, Art. ἔλεος II,2a) hin: »Während *chæsæd* die anhebende, mit eigenem Trieb gebende Güte vor *'æmæt* voraus hat, fügt dieses zu *chæsæd* die Beharrlichkeit« (Schlatter, 552). Bes. zahlreich begegnet das teilweise zur liturgischen Formel verdichtete Wortpaar »Güte und Treue« (*chæsæd we 'æmæt*) in den Psalmen, die Jahwes

»beharrliche Güte« preisen (Ps 25,10; 40,12; vgl. 26,3). Auch von Jahwes *'æmæt* wird gesagt, daß er sie tut. So betet Jakob bei seiner Rückkehr nach Kanaan: »Ich bin zu gering aller Güte und aller Treue, die du an deinem Knecht getan hast« (Gen 32,11; vgl. 24,27; 2Sam 2,6; 15,20). Wichtig ist in diesem Zusammenhang, daß sich Jahwes Wahrheit nicht – wie bei der griech. Gottheit – in einer Abstraktion von, über oder unter der geschichtlichen Wirklichkeit erweist, sondern jeweils in der Kontingenz geschichtlicher Ereignisse: Von der Schöpfung über die Errettung Israels aus Ägypten bis zur Güte gegenüber den einzelnen und den Ankündigungen neuer Treueerweise. »Die Gottesgeschichte (vollzieht) sich auf dieser Erde . . ., innerhalb der erfahrbaren Wirklichkeit, nicht in einer mythischen Übergeschichte. Wahrheit sind demnach jene Fakten und Bewegungen, die nicht vergangen, sondern gewesen sind, im Sinne des Wesentlichen und Zukunftsträchtigen« (Koch, 54). In diesem Sinn ist es zu verstehen, wenn Jahwe zusammenfassend »Gott der Wahrheit« (Ps 31,6; Jer 10,10; 2Chr 15,3) genannt wird, nämlich ein »barmherziger und gnädiger Gott, langmütig und reich an Güte und Treue« (Ex 34,6), ein »vertrauenswürdiger Gott« (Dtn 7,9), auf den man sich verlassen kann.

f) In den späten at. Texten macht sich bei der Verwendung des Wortes *'æmæt* eine rationalisierende und objektivierende Tendenz bemerkbar. Der von der Weisheit beeinflußte Ps 119 versteht unter Jahwes Wort der Wahrheit nicht mehr die auf zukünftige Verwirklichung gerichteten Verheißungen (s. o. d), sondern die in der Tora niedergelegten göttlichen Weisungen und Gebote (vgl. V. 41–48, bes. V. 43.160). Neh 9,13 spricht von den »zuverlässigen Weisungen«, die – offenbar als feste Lebensregeln gedacht – Jahwe Israel am Sinai gegeben hat (vgl. Mal 2,6). In dieselbe lehrmäßige Richtung weist die Formulierung »Aufzeichnung der Wahrheit«, mit der apokalyptische Visionen des Danielbuches bezeichnet werden (10,21a). Ganz allgemein und abstrakt wird Dan 8,12 das Wort Wahrheit als Synonym für die jüd. Religion gebraucht. Spr 11,18; 12,19 stellen recht schematisch Wahrheit, jetzt zur subjektiven Wahrhaftigkeit verblaßt, und Lüge einander gegenüber; und Spr 23,23 wird die Wahrheit sogar als eine Ware angepriesen, die man kaufen kann.

Zusammenfassend kann man sagen: Nach at. Verständnis ist Wahrheit kein ontologischer, sondern ein Relationsbegriff. Wahrheit besagt nicht ein An-und-für-sich-sein, sondern ein Zuverlässig-sein von Dingen, Tatbeständen, Menschen oder Jahwe. Wahrheit ist nicht abstrakt, sie geschieht vielmehr kontingent. »Für den hebr. Wahrheitsbegriff ist es daher vor allem charakteristisch, daß die Wahrheit nicht nur wie bei uns gewußt, gesagt, gehört und gegebenenfalls verkannt, verhüllt, verleugnet werden kann, sondern daß sie getan wird, daß sie geschieht« (vSoden, 9). Wahrheit, geschichtliche Wirklichkeit und personales Verhalten gehören untrennbar zusammen. Die griech. explizite erkenntnistheoretische Frage: Was ist Wahrheit? kennt das AT nicht; stattdessen wird implizit nach dem Verläßlichen gefragt, das der Existenz Bestand verleiht. »Hier dominiert die ewig sich gleichbleibende Natur als Physis, dort die kontingent weiterlaufende Geschichte, sobald es um die Wahrheitsfrage geht. Hier die absolut gesetzte Erkenntnis, dort die im Vertrauen gewagte Tat« (Koch, 58). Nur in einigen späten at. Texten erfährt der geschichtliche Wirklichkeitsbezug der Wahrheit eine gewisse Lockerung.

4) Trotz der tiefgreifenden Verschiedenartigkeit des hebr. und griech. Wahrheitsverständnisses gibt es zwischen beiden auch Berührungspunkte, die es den LXX-Übersetzern ermöglicht haben, die Wortbildungen vom Stamm *'aman* großenteils mit Begriffen der Wortgruppe ἀλήθεια *[alætheia]* wiederzugeben. Hier wäre hinzuweisen auf den Bezug zur Wirklichkeit der Dinge (I,1a; II,3c), den Charakter der Dauerhaftigkeit (I,2; II,1c, 2c, 3e), das personale Element der Wahrhaftigkeit (I,1c; II,2b.3b), den Zusammenhang zwischen Erkenntnis und Tat (I,3; II,3b), schließlich auch auf das lehrhafte Verständnis der Wahrheit (I,3; II,3f). Gleichwohl erfährt der hebr. Wahrheitsbegriff durch die LXX-Übers. eine weitgehende Umprägung, wie andererseits dadurch auch das griech. Wahrheitsverständnis verändert wird, so daß sich in der LXX ein neuer Wahrheitsbegriff anbahnt, der zur Grundlage für das nt. Wahrheitsverständnis geworden ist (vgl. zum Folgenden Koch, 58ff).

a) In der LXX macht sich die Tendenz bemerkbar, den für hebr. Denken konstitutiven Zusammenhang zwischen Wahrheit und Geschichte zu lockern, die Wahrheit aus ihren Beziehungsverhältnissen zu lösen und sie zu einer eigenständigen, göttlichen Größe zu verfestigen (vgl. MT und LXX: Ps 25,5; Ex 28,30; Lev 8,8; Dtn 33,8; LXX Ps 118,86.138.142.151). Die Wiedergabe des Begriffspaares *chæsæd w^e 'æmæt* (s. o. 3e) mit ἔλεος καὶ ἀλήθεια *[eleos kai alætheia], barmherzige Gnade und Wahrheit*, verlagert den Akzent von Gottes gütiger Bundestreue auf das gläubig zu empfangende Geschenk göttlicher Wahrheit (vgl. LXX Pss 24,10; 25,3; 39,11f). Wichtig ist vor allem, daß der sprachliche Zusammenhang zwischen Wahrheit und Vertrauen, zwischen *'æmæt* und *'æmunah* bzw. *hæ'æmin* (s. o. 1d, 2b) im griech. Sprachbereich nicht festgehalten werden kann, sondern in ἀλήθεια *[alætheia]* und πίστις *[pistis]* auseinandergelegt wird. Dadurch wird die Wahrheit objektiviert und der Glaube subjektiviert.

b) Andererseits erfährt aber auch das griech. Wahrheitsverständnis durch die LXX eine Umprägung. Der geschichtliche Bezug der Wahrheit wird zwar gelockert, bleibt aber doch erhalten. Der sokratische Optimismus, richtiges Wissen führe zum rechten Tun, wird in der LXX durch die Dia-

stase zwischen Wissen und Wollen ersetzt. Daß die Erkenntnis der Seinsstrukturen noch nicht die Wahrheit der Existenz bedeutet, tritt in der LXX deutlich zutage. Dieses andersartige Wahrheitsverständnis der LXX fällt dadurch bes. auf, daß häufig die in der griech. Tradition ungebräuchliche Wendung »die Wahrheit tun« (ἀλήθειαν ποιεῖν *[alætheian poiein]*) begegnet (zB Gen 32,11; Jos 2,14; Ri 9,16.19 u. ö.).

5a) Das ältere Judentum hat das at. Wahrheitsverständnis weitgehend übernommen (zB Sir 7,20; 1Makk 7,18; Tob 7,10; ZusDan 3f). Die verschiedenen Aspekte kommen am besten im Wettstreit der Leibpagen des Darius über die Frage, was das Mächtigste ist, zum Ausdruck (3Esr 3,1–4,63): »Der Wein ist ungerecht, der König ungerecht und ungerecht die Weiber . . . Nicht in ihnen ist Wahrheit . . . Die Wahrheit aber bleibt, und sie behält auf ewig Macht, lebt und behält in alle Ewigkeit Kraft« (3Esr 4,37f).

b) In späterer Zeit verliert der jüd. Wahrheitsbegriff zT. seine at. Orientierung; juristisches Denken und die Bindung an das Gesetz treten in den Vordergrund (vgl. St.-B. II,522f,572). Ein rabb. Ausspruch lautet: »Auf drei Dingen steht die Welt: auf dem Recht, der Wahrheit und dem Frieden« (Pirke Abot I,18). Fast jeden Zusammenhang mit dem AT läßt dagegen die Erklärung der göttlichen *'æmæt* nach den Anfangsbuchstaben der Wörter *'ælohim mælæch tamid* vermissen: »Gott, der immerwährende König« (St.-B. II,362).

c) Relativ selten wird griech. Einfluß erkennbar, so zB Weish 6,22: »Ich will die Erkenntnis der Wahrheit offen darlegen und an der Wahrheit nicht vorbeigehen«. In griech. Sinn kann bzw. muß es verstanden werden, wenn 1Esr 8,86 Gott ἀληθινός *[alæthinos]* genannt wird. In die gleiche Richtung weist Josephus, der von dem »einen, größten und wahren« Gott spricht (Ant. VIII,343).

6) In den Schriften von Qumran spielt der Begriff der Wahrheit eine ähnliche zentrale Rolle wie der der Gerechtigkeit oder des Lichtes (vgl. dazu Nötscher, 83ff). Er wird in sehr verschiedenen Zusammenhängen gebraucht (bes. häufig in den Lobliedern 1QH, vgl. die AT-Pss!) und kann die verschiedenen, aus dem AT geläufigen Bedeutungen annehmen: Zuverlässigkeit (1QH 12,12), Treue (1QH 6,12), Wahrheit und Gerechtigkeit (1QSb III,24; CD 20,29f), Güte und Treue (1QH 6,9; 11,29–31); Bund und Wahrheit (1QH 10,30f), Wahrheit als Lehre = Tora (1QS 1,12.15), Wahrheit tun = Dienst der Wahrheit (1QpHab 7,10–12), Aufrichtigkeit, Wahrhaftigkeit (1QH 16,7; 17,14). Dabei fällt auf, daß weit mehr von der Wahrheit Gottes als der Menschen gesprochen wird: Wahrheit wird zu einer transzendenten, göttlichen Größe, die sich in erster Linie nicht mehr in der Geschichte, sondern in der Tora manifestiert. Entscheidend ist für das Wahrheitsverständnis der Qumrantexte der Dualismus zwischen Wahrheit und → Lüge (Art. ψεύδομαι II,6), der zu den Antithesen von Licht und Finsternis bzw. Gerechtigkeit und Bosheit in Parallele steht. Das tritt in dem dualistischen Traktat 1QS 3,13–4,26 bes. deutlich zutage. »Ein Greuel für die Wahrheit sind die Taten des Frevels, und ein Greuel für den Frevel sind die Wege der Wahrheit« (4,17). Erst zum festgesetzten Zeitpunkt des Gerichts wird den Greueln der Lüge ein Ende gesetzt und die Wahrheit der Welt für immer hervorkommen (4,18ff).

III Die ges.e Wortgruppe ist im NT mit 183 Belegen vertreten, von denen mehr als die Hälfte (109) auf das Subst. ἀλήθεια *[alætheia]* entfallen. Bis auf Phlm und Jud finden sich in allen nt. Schriften irgendwelche Wortbildungen der Gruppe, allerdings in sehr unterschiedlicher Verteilung. Während der Begriff *Wahrheit* bei den Synopt. fast völlig fehlt, spielt er im JohEv. eine numerisch (insges. 55 Belege) und sachlich zentrale Rolle wie in keiner anderen nt. Schrift. Entsprechend sind vom Briefteil an erster Stelle die johanneischen Briefe zu nennen, aber auch bei Paulus (bes. Röm und 2Kor) hat der Wahrheitsbegriff entscheidende Bedeutung. Schließlich ist noch auf die bes. Verwendung der Wortgruppe im Hebr und den Pastoralbriefen hinzuweisen.

1a) Bis auf Lk 4,25 haben die Synopt. Jesus das Wort Wahrheit nicht in den Mund gelegt. Man wird diesen Tatbestand als Hinweis darauf verstehen dürfen, daß in der Verkündigung Jesu der Wahrheitsbegriff keine, jedenfalls keine nennenswerte Rolle gespielt hat. Daß indessen Jesus die mit dem Wahrheitsbegriff bezeichnete Sache für sich in Anspruch genommen hat, zeigt der häufige und eigenartige, sonst nicht belegte Gebrauch des hebr. *Amen* (s. o. II,1b): »Indem Jesus seine Worte mit Amen einleitete, bezeichnete er sie als sicher und zuverlässig, bekannte er sich zu ihnen und machte sie für sich selbst und die Hörer verbindlich« (Bietenhard, → Amen, Bd. I, 13; vgl. JJeremias, Die Verkündigung Jesu, 43ff).

b) Die Synoptiker verwenden die Wortgruppe – soweit sie bei ihnen überhaupt vorkommt (insges. nur 18 Belege) – im urspr. griech. Verständnis. Mk 5,33 ist mit

πᾶσα ἀλήθεια *(pasa alætheia)* der ganze Sachverhalt gemeint (s. o. I,1a). Die Formel ἐπ' ἀληθείας *(ep alæthẹias)* bezeichnet in Verbindung mit Verben des Sagens bzw. Lehrens eine der Wirklichkeit entsprechende person- bzw. sachgemäße Aussage (s. o. I,1b; Mk 12, 14.32; Lk 4,25; 20,21). Ähnlich ist das Adv. ἀληθῶς *(alæthōs)* zu verstehen: *in Wirklichkeit, wahrhaftig* (Mt 26,73; Mk 14,70; Lk 12,44 u. ö.).

2) Die universale Bedeutung der paulinischen Theol. zeigt sich in unserem Begriffszusammenhang daran, daß Paulus Elemente des griech. wie des at. Wahrheitsverständnisses übernommen und sie zT. zu einem neuen Wahrheitsbegriff verarbeitet hat.

a) Griech. Sprachgebrauch entstammen Wendungen wie »der Wirklichkeit entsprechend« (κατὰ ἀλήθειαν *(kata alætheian)* Röm 2,2), »die Wahrheit sagen« (ἀλήθειαν λέγειν *(alætheian legein)*) im Gegensatz zur Un-wahrheit, der Lüge (Röm 9,1; 2Kor 12,6; vgl. auch Eph 4,25; 1Tim 2,7; Jak 3,14) oder »Gestalt der Wahrheit« (μόρφωσις τῆς ἀληθείας *(morphōsis tæs alætheias)* Röm 2,20). — In diesen Zusammenhang gehört auch das Verständnis der ἀλήθεια *(alætheia)* als *Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit,* das hauptsächlich in paränetisch ausgerichteten Texten begegnet (2Kor 7,14; 1Kor 5,8; Phil 1,18; vgl. Eph 4,15.24; 5,9). Insges. sind die Belege nicht sehr zahlreich, die bei Paulus spezifisch griech. Einfluß erkennen lassen.

b) Häufiger läßt sich bei Paulus die Übernahme des hebr. Wahrheitsverständnisses nachweisen. Im Sinne von *Zuverlässigkeit, Beständigkeit* ist ἀλήθεια *(alætheia)* Röm 15,8 zu verstehen, wo sie mit der Befestigung der an die Väter ergangenen Verheißungen in Verbindung gebracht wird. In ähnlicher Weise spricht Gal 2,5 vom dauernden Bleiben der Wahrheit. Die Aussagen Röm 3,3—7 werden nur auf dem Hintergrund des at. *'æmæt*-Begriffes verständlich. Die Wahrheit Gottes (V. 4.7) meint hier seine *Treue* (V. 3 πίστις *(pistis)*) zu seinen Worten (V. 4) und seinem gerechten Handeln (V. 5). Der Geltungsanspruch der Wahrheit wird betont, wenn vom Ungehorsam gegenüber der Wahrheit die Rede ist (Röm 2,8; Gal 2,14). Damit wird der at. Gedanke aufgenommen, daß Wahrheit getan werden will und folglich Gehorsam beansprucht (1Kor 13,6; 2Kor 13,8; Gal 5,7; vgl. 1Petr 1,22).

c) Die eigene theol. Leistung des Paulus besteht darin, daß er den Wahrheitsbegriff einerseits zur Christusverkündigung, andererseits zur Gottesoffenbarung in Beziehung gesetzt hat. Der Bezug zur Christusverkündigung wird zunächst in Wendungen wie »die Wahrheit Christi« (2Kor 11,10), »Wahrheit in Jesus« (Eph 4,21) oder der »Geruch der Erkenntnis Christi« (2Kor 2,14) erkennbar. Ferner bezeichnet Paulus die Predigt des Evangeliums als »Wort der Wahrheit« bzw. »Evangelium der Wahrheit« (2Kor 6,7; Gal 2,5.14; Kol 1,5; vgl. auch 2Tim 2,15; Jak 1,18; Gal 4,16 ἀληθεύω *(alæthẹuō)*; Eph 1,13) und kann den ges. Inhalt des Evangeliums mit dem absolut gebrauchten Wahrheitsbegriff zusammenfassen (2Kor 13,8; Gal 5,7 u. ö.). Diesen Zusammenhang macht 2Kor 4,2 bes. deutlich: ». . . Wir verfälschen auch nicht das Wort Gottes, sondern empfehlen uns durch die Offenbarung der Wahrheit jedem Gewissen der Menschen vor Gott«.

Damit ist bereits der Begriff der Offenbarung (φανέρωσις *(phanerōsis)* bzw. φανεροῦν *(phanerọun)*) gefallen, zu dem Paulus die Wahrheit andererseits in Beziehung setzt. Thematisiert wird das Verhältnis von Wahrheit und Offenbarung in dem schwierigen Abschnitt Röm 1,18—25. Mit der Wahrheit V. 18 ist, wie die begründende Erläuterung V. 19 »das Erkennbare Gottes ist offenbar« zu verstehen gibt, in erster Linie die schöpfungsmäßig erschlossene Wirklichkeit Gottes gemeint (mit Bultmann, ThWb I, 244). Der weitere Kontext führt jedoch über dieses griech.-hell. Verständnis hinaus, indem die »natürliche« Offenbarung der Wirklichkeit Gottes (V. 18ff) zu der christologischen Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes (V. 17) in Parallele gesetzt und mit der Erkenntnis der Wahrheit Gottes ein Gehorsamsanspruch verbunden wird, der gerade auf die Anklage der Unentschuldbarkeit zielt (V. 20). Dieser Gedanke wird in V. 25 weitergeführt, der formal den hell.-dualistischen Gegensatz von Wahrheit und Lüge aufgreift. Inhaltlich ist hier mit der Wahrheit Gottes in hell. Terminologie die »Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes« (V.

23) gemeint, die indessen nicht griech. als Schau verstanden wird, sondern at. als Anspruch des Schöpfers auf den gehorsamen Lobpreis des Geschöpfes (V. 25; gegen Bultmann, ThWb I, 244). Lüge meint dann die Verkehrung des göttlichen Wahrheitsanspruches, der durch die Christusoffenbarung des göttlichen Rechtes an seiner Schöpfung laut wird, in den Betrug der Selbstvergötterung und des Götzendienstes (→ Lüge, Art. ψεύδομαι III,1b).

3) In den Pastoralbriefen setzt sich ein stärker hell. orientiertes Wahrheitsverständnis durch. Das erhellt bes. aus der festgeprägten, häufig wiederkehrenden Formel »Erkenntnis der Wahrheit« (ἐπίγνωσις ἀληθείας *[epignōsis alætheias]* 1Tim 2,4; 2Tim 2,25; 3,7; Tit 1,1). In dieser, einer späteren nachpaulinischen Zeit zugehörigen Wendung umfaßt ἀλήθεια *[alætheia]* nicht mehr die ganze Offenbarung und Verkündigung der Christuswahrheit, sondern steht in Parallele zur ὑγιαίνουσα διδασκαλία *[hygiainousa didaskalia]* (1Tim 1,10; 2Tim 4,3f; Tit 1,9; 2,1) und meint wie diese die rechte → Lehre des Christentums im Gegensatz zur Irrlehre der Gegner. Zu diesem pädagogischen Akzent im Verständnis der Wahrheit als rechter Lehre tritt durch ἐπίγνωσις *[epignōsis]* noch ein rationales Element hinzu, das die Einsichtigkeit der Wahrheit betont und dem Gegner der Wahrheit diese Einsicht abspricht (1Tim 1,7; 6,5; 2Tim 3,8; → Erkenntnis). Zusammengefaßt »bedeutet ἐπίγνωσις ἀληθείας *[epignōsis alætheias]* die christl. Erkenntnis, die aus der rechten Lehre stammt und sich im Leben auswirkt« (Dibelius, 2). Die Formel kann geradezu das Christsein bzw. das Christwerden umschreiben (zB 1Tim 2,4). — In diesen Zusammenhang gehört auch das »Empfangen der Wahrheitserkenntnis« von Hebr 10,26, das die Belehrung vor der Taufe bzw. diese selbst bezeichnet. 2Petr 1,12 hat ἀλήθεια *[alætheia]* nur noch die abgeblaßte Bedeutung »Christentum«.

4) Abgesehen von der zitierten Stelle Hebr 10,26 und der Paränese Hebr 10,22, die zu einem wahrhaftigen, aufrichtigen Herzen aufruft, kommt das Adj. ἀληθινός *[alæthinos]* im Hebräerbrief an zwei weiteren Stellen in ausgesprochen hell. Prägung vor. Hebr 8,2 wird das »wahre Zelt« in den Himmeln dem irdischen Zelt des Mose (V. 5) gegenübergestellt und 9,24 das irdische, mit Händen gemachte Heiligtum als Nachbildung des wahren, im Himmel befindlichen Heiligtums bezeichnet. In beiden Fällen stehen sich zwei Bereiche gegenüber: der göttliche, überirdisch-himmlische, wahre und der menschliche, irdische, schattenhafte, die sich zueinander wie Urbild und Abbild verhalten. Die Parallele zum platonisch-hell. Denken liegt auf der Hand (s. o. I,2 und 4). Dennoch sollte nicht übersehen werden, daß die Aufnahme hell. Denkkategorien im Hebr der Interpretation der urchristl.-eschatologischen Botschaft dient und nicht umgekehrt.

5) Auch in der Offenbarung spielt das Adj. ἀληθινός *[alæthinos]* (10 Belege) eine nicht unwichtige Rolle. Hier steht nicht das hell., sondern das at. Wahrheitsverständnis im Hintergrund. Das bedarf bei at. Zitaten keiner weiteren Begründung (15,3 = Ps 145,17; 16,7 und 19,2 = Ps 19,10 und 119,137). Aber auch bei den übrigen Belegen läßt meist die Zusammenstellung mit anderen Adj.en den at. Hintergrund erkennen. Geläufig ist vor allem die Verbindung von πιστός *[pistos]* und ἀληθινός *[alæthinos]*: *treu* und *wahrhaftig*, dh *zuverlässig, gültig* im Sinne der at. *'æmæt* (3,14; 19,11; 21,5; 22,6). Ebenso weist die Zusammenstellung von ἅγιος *[hagios]* und ἀληθινός *[alæthinos]*, *heilig* und *wahrhaftig*, auf den in Anspruch nehmenden Charakter des at. Wahrheitsbegriffes zurück (3,7; 6.10). Hell. Einfluß macht sich lediglich darin bemerkbar, daß in der Offb das Attribut ἀληθινός *[alæthinos]* ausschließlich dem göttlichen Bereich, Gott, Christus bzw. den göttlichen Worten, vorbehalten bleibt.

6) Die entscheidende nt. Interpretation hat der Wahrheitsbegriff durch das Ev. (und die Briefe) des Johannes erhalten. Hier ist der im Auftreten Jesu implizit enthaltene Anspruch (s. o. 1a) am tiefsten durchreflektiert und explizit zur Sprache gebracht worden. Traditionsgeschichtlich betrachtet ist der mit Paulus beginnende Prozeß, die Elemente des griech. und at. Wahrheitsbegriffes vom Christusereignis her zu einem neuen Wahrheitsverständnis zu verarbeiten (s. o. 2c), im JohEv. zu seinem Höhepunkt und Abschluß gelangt. Im johanneischen Wahrheitsbegriff ist die griech. ἀλήθεια *[alætheia]* als unverborgene

Seinswirklichkeit ebenso wie die at. *'æmæt* als glaub-würdige Zuverlässigkeit »aufgehoben«, und beide sind zu einer neuen untrennbaren Einheit verschmolzen. Handelt es sich dabei zunächst nur um eine formale Bestimmung, so gewinnt das Wahrheitsverständnis des JohEv. dadurch seine unverwechselbare inhaltliche Prägung, daß Joh den Wahrheitsbegriff nicht nur – wie Paulus – zum Christusereignis in Beziehung setzt, sondern mit ihm identifiziert.

a) Einen Zugang zum johanneischen Wahrheitsverständnis gewinnt man am besten durch den dritten Teil des Prologs 1,14–18 (vgl. Blank, 166f). V. 14 spricht von der Fleischwerdung des Logos in dem einzig geborenen Sohn des Vaters. Diesem Mensch gewordenen Sohn eignet Herrlichkeit, die als Gnade und Wahrheit umschrieben wird. V. 17 erläutert, wie das zu verstehen ist: »Die Gnade und die Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden« (ἐγένετο *[egeneto]*!). Wahrheit meint hier nicht das griech. Ewig-und-immer-für-sich-Seiende, sondern die Erschließung der göttlichen Wirklichkeit durch ein geschichtliches Ereignis. Dieses Ereignis wird mit dem Namen Jesus Christus umschrieben, der Person und Geschichte des Menschgewordenen zusammenfaßt. Die Wahrheit hat also nach johanneischem Verständnis ereignishaften, personalen und geschichtlichen Charakter; sie liegt beschlossen in der Person und dem Geschick Jesu: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben« (14,6; vgl. auch 4,24–26). Man kann von einem im Kern c h r i s t o l o g i s c h e n Wahrheitsbegriff sprechen. Das gilt auch für die weiteren Aspekte des johanneischen Wahrheitsverständnisses.

b) Die Wahrheit, die Jesus verkündigt und verkörpert, stammt nicht von ihm selbst, sondern sie weist zurück auf ihren Ursprung in Gott (8,40). In der Gesprächsszene mit Pilatus bezeichnet sich Jesus als Zeugen der göttlichen Wahrheit: »Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, daß ich für die Wahrheit Zeugnis gebe« (18,37). Nur scheinbar steht hier die absolute Wahrheit als selbständige Größe Jesus gegenüber; in Wirklichkeit ist gemeint, daß die göttliche Wahrheit nur durch das (Selbst-)Zeugnis Jesu zugänglich wird. Die in Jesus beschlossene Wahrheit bedeutet somit Selbsterschließung der letztgültigen göttlichen Wirklichkeit, dh sie hat O f f e n b a r u n g s qualität. Das bringen auch die bei Joh bes. zahlreich und weitgehend synonym gebrauchten Adj.e ἀληθής *[alæthæs]* bzw ἀληθινός *[alæthinos]* und das Adv. ἀληθῶς *[alæthōs]* zum Ausdruck (zB 1,9; 4,42; 8,26). Der unsichtbare Gott hat sich in Jesus »ausgesagt« (1,18); in ihm ist die göttliche Wahrheit gegenwärtig, er ist der geschichtliche Ort der Wahrheit. Damit wird der entgegengesetzte Weg zum platonischen Wahrheitsverständnis beschritten: Während sich dort die Wahrheit von der konkreten Wirklichkeit in die Welt der unsichtbaren Ideen verflüchtigt (s. o. I,2), begibt sich die als Offenbarung verstandene Wahrheit in Jesus aus dem unsichtbaren göttlichen Bereich in die Konkretion geschichtlich-diesseitigen Lebens (vgl. Schlier, 200). »Das bedeutet aber, daß die Menschwerdung und somit die Menschlichkeit des Herrn die entscheidende Offenbarungsaussage Gottes ist« (Blank, 167). Die Pilatusfrage: »Was ist Wahrheit?« (18,38) repräsentiert das auf die Erkenntnis von Tatbeständen gerichtete griech. Wahrheitsverständnis. In der Konfrontation mit Jesus versteht Pilatus die Wahrheit als ein sachliches »Was« und »merkt nicht, daß er vor der Wahrheit in Person steht« (Schlier, 201; vgl. auch Goppelt, 87ff).

c) Als Offenbarer der göttlichen Wahrheit in geschichtlicher Konkretion ist Jesus das fleischgewordene W o r t (1,14). Das kann zunächst so verstanden werden, daß Jesus in seiner Verkündigung die Wahrheit sagt (8,40.45.46; 16,7). Aber nicht nur in den Reden Jesu kommt die Wahrheit Gottes zur Sprache, sondern auch in seinen Taten und seiner Lebenshingabe. Das geht aus dem Abschiedsgebet Jesu 17,17–19 hervor. Das → Wort Gottes, das die Wahrheit ist (V. 17), wird V. 19 durch die Selbstheiligung Jesu erläutert, die an dieser Stelle seine Lebenshingabe meint (vgl. Bultmann, zSt.). »Also ergeht das Wort der Wahrheit, das in die Wahrheit führt, auch in dem Sterben Jesu für die Seinen und für die Welt« (Schlier, 198). Damit erweist sich das ges.e geschichtliche Leben Jesu in Verkündigen, Handeln und Leiden als das beanspruchende Wort der Wahrheit.

d) Der in Jesus ergehenden göttlichen Wahrheit widerspricht die Macht der Lüge. Sie wird 8,44 auf den Teufel zurückgeführt, der ein »Menschenmörder« ist und »nicht in der Wahrheit steht« (vgl. → Lüge, Art. ψεύδομαι III,2a). Hier greift das JohEv. die dualistische Antithese der Qumrantexte auf (s. o. II,6). Wahrheit und Lüge stehen sich als zwei das gesamte Dasein beherrschende Mächte gegenüber. Wahrheit, Licht und Leben gehören auf der einen Seite, Lüge, Finsternis und Tod auf der anderen Seite zusammen. Sie wirken jedoch nicht als anonyme determinierende Schicksalsmächte, sondern als persongebundene, zur Entscheidung herausfordernde Machtbereiche: Wie Jesus die Wahrheit repräsentiert, so vertritt — mythologisch gesprochen — der → Satan die Lüge. Auch ist diese Antithese im JohEv. nicht wie in Qumran statisch von Ewigkeit her, sondern geschichtlich gedacht. Erst mit dem Auftreten Jesu tritt auch die Macht der Lüge in ihrer ganzen Bosheit als Widerspruch gegen Gottes Wahrheit zutage — und wird gerichtet (3,19–21; 16,8ff). In der Begegnung mit Jesus nehmen »die Juden« eine Abwehrhaltung ein, die ihre Gesetzesfrömmigkeit als Gefangenschaft in der Macht der Sünde entlarvt (8,30–36). Demgegenüber wird den Nachfolgern Jesu wahre Freiheit verheißen, die darin besteht, auf Selbstbehauptung zu verzichten und sich auf den Weg Jesu als letzt-gültige Wirklichkeit einzulassen. »Wenn ihr in meinem Wort bleibt, seid ihr in Wahrheit meine Jünger, und ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch befreien« (8,31f; vgl. Goppelt, 89ff).

e) Diese in Jesus verkörperte, die Lüge aufdeckende und überwindende Wahrheit vermittelt sich in die Gegenwart durch den Geist der Wahrheit (4,23f; 14,17; 15,26). Das Wirken des Geistes besteht darin, die Erinnerung an Jesus zu bewahren (14,26) und in künftige Wahrheit einzuweisen (16,13). »Das Kommende ist aber das Zukünftige der in Jesu Person und Weg und Werk gewesenen und nun im Geist wieder und umfassend anwesenden Wahrheit« (Schlier, 199). So »tröstet« der Geist der Wahrheit (παράκλητος *[paraklætos]*) die in der Welt lebende Gemeinde durch die Vergegenwärtigung der in Jesus erschlossenen Wahrheit.

Zugleich erweist sich damit der Geist als die beanspruchende Macht, die das Tun der Wahrheit (s. o. II,3b) in der Nachfolge Jesu zur Wirklichkeit werden läßt (3,21). Darauf legen die Johannesbriefe einen besonderen Akzent (1Joh 1,6; 2Joh 1–3; 3Joh 3). 3Joh 12 ermahnt dazu, »Mitarbeiter für die Wahrheit« zu werden; und 1Joh 2,5 faßt zusammen: »Wer sein Wort hält, in dem ist in Wahrheit die Liebe Gottes zur Vollendung gekommen«.

H.-G. Link

V ZUR VERKÜNDIGUNG

Das abendländische Wahrheitsverständnis ist aus zwei verschiedenen Wurzeln, der griech. und der biblischen Tradition, erwachsen. Eine Rückbesinnung auf diese Elemente des Wahrheitsbegriffes kann dazu beitragen, verschiedenartige Aspekte des herkömmlichen Wahrheitsverständnisses sichtbar werden zu lassen und unverzichtbare Bedingungen für ein heute angemessenes Verständnis von Wahrheit aufzuweisen.

I. Die bis heute geläufige Definition der Wahrheit geht auf Aristoteles und Thomas von Aquin zurück, entstammt also griech. und scholastischem Denken: Wahrheit ist Übereinstimmung von Ding und Verstand (*veritas est adaequatio rei et intellectus*, s. Art. I,1c; vgl. dazu Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit, 7ff). Diese Wahrheitsbestimmung kann doppelseitig verstanden werden. Sie besagt einerseits die Übereinstimmung eines Dinges mit seinem Wesensbegriff, die Sach wahrheit, zB wahres Gold, dh reines, wirkliches, echtes Gold im Gegensatz zum vermischten, gefälschten, unechten. Andererseits kann die Definition als Übereinstimmung einer Aussage mit der durch sie bezeichneten Sache verstanden werden, dh als Satz wahrheit. Dieses zweite Verständnis ist in der abendländischen Tradition zur Grundlage des alltäglichen und wissenschaftlichen Wahrheitsverständnisses geworden. In diesem Sinn definiert Kamlah den modernen Wahrheitsbegriff: »Wir nennen einen Satz ›wahr‹, wenn der Sachverhalt, den er ausdrückt, wirklich ist (oder: besteht)« (Der moderne Wahrheitsbegriff, 115). Ein Gerichtszeuge sagt die Wahrheit, wenn er einen Sachverhalt so

darstellt, wie er sich tatsächlich verhalten hat bzw. verhält. Die Wahrheit seiner Aussage richtet sich nach dem vorhandenen, prinzipiell jedermann zugänglichen Tatbestand; sie wird durch Nachprüfung als wahr, dh richtig, oder unwahr, dh falsch, erwiesen. Auf diesem Verfahren beruhen sämtliche empirischen Wissenschaften der Neuzeit. Die so verstandene beweisbare und nachprüfbare Wahrheit hat also den Charakter der Richtigkeit. Es dient daher der Klärung des Wahrheitsverständnisses, in diesem Fall die Worte »wahr« durch »richtig« und »Wahrheit« durch »Richtigkeit« zu ersetzen.

So »richtig« es ist, daß wir heute im alltäglichen und wissenschaftlichen Leben auf dieses griech. Wurzeln entstammende Wahrheitsverständnis als Richtigkeit von Aussagen nicht mehr verzichten können, so »wahr« ist es andererseits, daß es nur den nachprüfbaren Teil der Wirklichkeit zu erfassen vermag. Mit Recht bemerkt Ludwig Marcuse: »Die gerichtlich zu beweisende Wahrheit ist nur ihr schmalster Sektor. Nur die logisch zu beweisende ist vielleicht noch schmäler« (Argumente und Rezepte, 1967, 150). In dieselbe Richtung weist Albert Camus' Bemerkung zu der wissenschaftlichen Wahrheit Galileis, die dieser »mit der größten Leichtigkeit« ableugnete, als sie für ihn gefährlich wurde. »In gewissem Sinne tat er recht daran. Diese Wahrheit war den Scheiterhaufen nicht wert. Ob die Erde sich um die Sonne dreht oder die Sonne um die Erde — das ist im Grunde gleichgültig« (Der Mythos von Sisyphos, 9).

II. Die entscheidende Frage nach der Wahrheit erhebt sich dort, wo die Frage nach der lebenbestimmenden Wirklichkeit gestellt wird. Hier geht es um die Frage nach dem Sinn, der das Leben zu tragen vermag, oder nach der Sinnlosigkeit, die das Leben zugrunde richten kann — nach Camus »die dringlichste aller Fragen« (ebd. 9). Auf die so gestellte Wahrheitsfrage antwortet das biblische Wahrheitsverständnis. Es läßt sich in dem Satz des johanneischen Jesus zusammenfassen: »Ich bin die Wahrheit« (s. Art. III,6a). Wer oder was die Wahrheit ist, läßt sich nach christlichem Verständnis also nur im Hinblick auf die Gestalt Jesu ausmachen. Dabei handelt es sich nicht nur um aufweisbare Sachverhalte und wahre Sätze, sondern entscheidend um den Anspruch seiner Person. Auf diesen personalen Charakter hat Emil Brunner in seinem Buch »Wahrheit als Begegnung« (1938 [1963²]) nachdrücklich hingewiesen. Die Wahrheit Jesu erschöpft sich nicht im Sagen der Wahrheit, sie beinhaltet vielmehr ein Sein, dh Leben in der Wahrheit; sie ist nicht nur die Wahrheit des Redens, sondern der ganzen Existenz. Das bedeutet, daß die »christliche Wahrheit« nicht eine oder beliebig viele zeitlos ewige Ideen im Sinne Platons darstellt (s. Art. I,2), sondern sich diesseitig, kontingent und konkret in der einmaligen Geschichte Jesu ereignet hat; hier gehören Wahrheit und Wirklichkeit unlösbar zusammen. Die alle Wirklichkeit umfassende und beanspruchende Wahrheit der Geschichte Jesu erweist sich einerseits darin, daß Jesus die Wirklichkeit Gottes rückhaltlos für sich in Anspruch genommen hat; diesen unmittelbaren Bezug des geschichtlichen Weges Jesu zur göttlichen Wirklichkeit bringt die Kategorie der → Offenbarung zum Ausdruck. Andererseits bedeutet das Geschick Jesu in Tod und Auferweckung die Vorwegnahme der letzten Wirklichkeit von Verderben und Heil. Die Auferweckung Jesu weist voraus auf die eschatologische Wahrheit, in der Gott seine Leben schaffende Macht an allen und allem erweisen wird (vgl. Moltmann, 28ff). In dieser Vorwegnahme der für alle anderen Menschen noch offenen Zukunft gründet die Unüberholbarkeit der Wahrheit Jesu. Dieses christologische Wahrheitsverständnis wahrt »die Offenheit der Zukunft und die Kontingenz des Geschehens . . . und (hält) doch die Endgültigkeit des in Jesus Erschienenen fest . . ., so daß die Einheit der Wahrheit ermöglicht ist« (Pannenberg, 222). Damit hat die in Geschichte und Geschick Jesu verwirklichte und verheißene Wahrheit zugleich eine geschichtlich kontingente und universale, eine gegenwärtig existentielle und zukünftig eschatologische Dimension.

Die in der alten Kirche vollzogene Umwandlung der Wahrheit Jesu in ein christologisches Dogma stellt ein folgenschweres Problem der Dogmenentwicklung dar. Gewiß gehört es auch zum christl. Wahrheitsverständnis, über Person und Werk Jesu Richtiges und nicht Falsches zu sagen. Sollen aber solche Satzwahrheiten nicht zu belanglosen Richtigkeiten

herabsinken oder gar als ewige Wahrheiten mißverstanden werden, dann haben sie nur solange und insofern Gültigkeit, als sie dem angemessenen Verständnis der geschichtlich personalen Wahrheit Jesu dienlich sind. Sie können nur den Rang historisch bedingter und begrenzter, prinzipiell durch neue Erkenntnisse überholbarer Reflexionen, Auslegungen und Zeugnisse von der Wahrheit beanspruchen. M. a. W. die theol. Satzwahrheit erhält Recht und Grenze von der Wahrheit der Person Jesu Christi.

Wahrheit meint also keine »objektive« Größe oder Lehre, die man sich »subjektiv« anzueignen hätte, sondern den umfassenden göttlichen Zuspruch, der auf ebenso umfassende existentielle und universale Entsprechung zielt. Die Verkündigung von Jesus als dem Christus, das Geschenk der Rechtfertigung und die Macht des Geistes vermitteln die Wahrheit Jesu in die Gegenwart und bringen die menschliche Existenz in die Wahrheit, die sie befreit. »Das Kriterium der Wahrheit, die den Menschen selbst wahrmacht, ist dies, daß sie ihn freimacht« (Ebeling, Gott und Wort, 48). Leben in der Wahrheit bedeutet dann, wie Bonhoeffer sagt, Befreiung durch Teilnahme am Sein Jesu im Dasein für andere (Widerstand und Ergebung, 259f).

Zugleich aber führt das Sich-einlassen auf die Wahrheit Jesu zum Konflikt mit den Menschen und Verhältnissen, die dieser Wahrheit nicht entsprechen, sondern widersprechen. Die Teilnahme an dem Weg Jesu ruft die Frage nach dem Kommen der in seiner Auferweckung verheißenen umfassenden Wahrheit Gottes hervor. Gerade der Christ erfährt die Differenz zwischen der eigenen und ihn umgebenden vorhandenen Wirklichkeit und der verheißenen zukünftigen Wahrheit Gottes. Solange göttliche Wahrheit und menschliche Wirklichkeit noch nicht zur Entsprechung gelangt sind, ist der geschichtliche Streit um die Wahrheit Jesu noch nicht entschieden. Der letztgültige eschatologische Wahrheitsbeweis Gottes steht noch aus. Deshalb hoffen die Christen auf die Zukunft der universalen Gottesherrschaft und beteiligen sich an dem Kampf um die geschichtliche Durchsetzung der in Jesus Ereignis gewordenen Wahrheit Gottes (vgl. Moltmann, 33f).

III. Es wird häufig übersehen, daß der at. *'æmæt*-Begriff (s. Art. II,3b) ebenso wie ἀλήθεια *(alætheia)* im NT (s. Art. III,2a,5) nicht nur Wahrheit, sondern auch Wahrhaftigkeit bedeutet. »Wahrhaftigkeit des Menschen ist nach dem NT im Grund nichts anderes als die ethische Forderung, die sich als ganz selbstverständlicher Imperativ aus dem Indikativ der neuen Wirklichkeit ergibt: Das Leben in Gottes Wahrheit oder Wirklichkeit erfordert des Menschen Wahrhaftigkeit« (HKüng, 59). Damit ist die Aufrichtigkeit, Ehrlichkeit und Redlichkeit sich selbst, Gott und den Mitmenschen gegenüber gemeint. Wahrhaftigkeit, Echtheit und Eigentlichkeit sind zu Grundbegriffen im 20. Jh. geworden, das im Unterschied zu manchen Heucheleien des viktorianischen und wilhelminischen Zeitalters durch die Suche nach neuer Wahrhaftigkeit in den verschiedensten Lebensbereichen, zB der Literatur, Kunst, dem privaten und öffentlichen Verhalten, gekennzeichnet ist.

Zur Wahrhaftigkeit gehört der Mut, die Wirklichkeit des eigenen Selbst bis in die Tiefen des Unterbewußten und der Träume mit seinen Trieben und Schattenseiten anzuerkennen und nicht zu verdrängen, damit man nicht, wie CGJung sagt, die Persona wie eine Maske vor sein wahres Selbst hält. Es stimmt nachdenklich, daß die neueren Impulse zur wahrhaftigeren Erfassung der menschlichen Wirklichkeit nicht vom Christentum ausgegangen sind, sondern etwa vom Marxismus, der Psychologie, der Soziologie und der modernen Literatur, die zT. bis heute von christl. Kreisen abgelehnt werden.

Auch die intellektuelle Redlichkeit ist ein Akt der Wahrhaftigkeit, der gerade in Glaubens fragen der christl. Wahrheit nur dienlich sein kann. Dieser Redlichkeit wußte sich DBonhoeffer verpflichtet, wenn er der Bekennenden Kirche vorwarf, »daß man sich immer wieder hinter den ›Glauben der Kirche‹ verschanzt und nicht ganz ehrlich fragt und konstatiert, was man selbst eigentlich glaubt«. Demgegenüber lautet Bonhoeffers Frage: »Was glauben wir wirklich?, dh so, daß wir mit unserem ganzen Leben daran hängen?« (W. u. E., 260f). Auch die Behauptung einer Wahrheit, die »nur im Glauben« gilt, nicht aber in der sonstigen Wirklichkeit, ist heute in keiner Weise mehr glaub-würdig. »Es ver-

stößt also auch dies gegen den Anspruch auf die Wahrheit, der zum fragenden Menschsein gehört, daß der Mensch ›die‹ Wahrheit im Glauben hat und daneben noch ›die‹ ganz anders geartete Wahrheit der Wissenschaft« (WKamlah, Wissenschaft, Wahrheit, Existenz, 1960, 71). —

Wahrhaftigkeit gegenüber a n d e r e n Menschen bedeutet nicht, ihnen schonungslos die »nackte« Wahrheit ins Gesicht zu schleudern. Taktlosigkeit, Frivolität und Zynismus haben ebenso wenig etwas mit Wahrhaftigkeit zu tun wie selbstquälerischer Masochismus. Nur der Zyniker verfolgt als Wahrheitsfanatiker ein Götzenbild der Wahrheit um jeden Preis und richtet das personale Vertrauensverhältnis zugrunde, in dem allein Wahrhaftigkeit gegenüber Mitmenschen gelingen kann (vgl. DBonhoeffer, Was heißt die Wahrheit sagen?, in: Ethik, 283ff). Wohl aber gehört es zur Wahrhaftigkeit der Liebe, das wirkliche soziale, physische, psychische und religiöse Elend der Menschen zu erfassen und nicht mit frommen Worten oder leichtfertigen Trostpflastern zu überspielen.

Wahrhaftigkeit meint letztlich das Leben im Engagement für die befreiende Wahrheit, wie sie in Geschichte und Geschick Jesu Wirklichkeit geworden ist. Darum bitten die Christen mit den Worten Helmbolds: »Erhalt uns in der Wahrheit, gib ewigliche Freiheit, zu preisen deinen Namen durch Jesum Christum. Amen.« *H.-G. Link*

Lit.: MDibelius, Ἐπίγνωσις ἀληθείας, 1914, in: MDibelius, Botschaft und Geschichte II, 1956, 1ff — MHeidegger, Sein und Zeit, 1927 (1967[11]), § 44 — ASchlatter, Der Glaube im NT, 1927 (1963[5]), 551ff — HvSoden, Was ist Wahrheit?, 1927, in: Urchristentum und Geschichte I, 1951, 1ff — RBultmann, Untersuchungen zum Johannesevangelium, ZNW 27, 1928, 113ff (= Exegetica, 1967, 124ff) — GQuell/GKittel/RBultmann, Art. ἀλήθεια etc., ThWb I, 1933, 233ff — EBrunner, Wahrheit als Begegnung, 1938 (1963[2]) — MHeidegger, Vom Wesen der Wahrheit, 1943 (1967[5]) — MHeidegger, Platons Lehre von der Wahrheit, 1947 — DBonhoeffer, Was heißt die Wahrheit sagen?, in: DBonhoeffer, Ethik, 1949 (1966[7]), 283ff — FNötscher, »Wahrheit« als theologischer Terminus in den Qumrantexten, in: Vorderasiatische Studien, Festschr. VChristian, 1956, 83ff — GHarbsmeier, Art. Wahrheit, EKL III, 1959 (1962[2]), 1719ff — J. de la Potterie, L'arrière-fond du thème johannique de la vérité, Stud. Ev. I, 1959, 277ff — HSchlier, Meditationen über den johanneischen Begriff der Wahrheit, in: MHeidegger zum 70. Geburtstag, 1959, 195ff — NHSøe, Art. Wahrhaftigkeit, EKL III, 1959 (1962[2]), 1716ff — AWeiser, *'aman* im AT, ThWb VI, 1959, 183ff — WKamlah, Wissenschaft, Wahrheit, Existenz, 1960 — EFuchs/GGawlick, Art. Wahrheit, RGG VI, 1962[3], 1515ff — WKamlah, Der moderne Wahrheitsbegriff, in: Einsichten, GKrüger z. 60. Geb., 1962, 107ff — JKlein, Art. Wahrhaftigkeit, RGG VI, 1962[3], 1511ff — WPannenberg, Was ist Wahrheit?, 1962, in: Vom Herrengeheimnis der Wahrheit, Festschr. HVogel, 1966 (= Grundfragen systematischer Theologie, 1967, 202ff) — JBlank, Der Begriff der Wahrheit im Johannesevangelium, BZ 7, 1963, 163ff — SAalen, ›Truth‹, a Key Word in St. John's Gospel, Stud. Ev. II, 1964, 3ff — JMurphy—O'Connor, La ›vérité‹ chez Saint Paul et à Qumran, RB 72, 1965, 29ff — RSchnackenburg/PEngelhardt, Art. Wahrheit, LThK 10, 1965[2], 912ff — GStammler, Die Bedeutung des Wortes Wahrheit, KuD 1965, 234ff — HThielicke, Wahrheit und Verstehen, ZThK 62, 1965, 114ff — Was ist Wahrheit? Hamburger theol. Ringvorlesung, hrsg. v. HRMüller-Schwefe, 1965, bes.: HJKraus, Wahrheit in der Geschichte, 35ff; KKoch, Der hebräische Wahrheitsbegriff im griechischen Sprachraum, 47ff, und LGoppelt, Wahrheit als Befreiung. Das nt. Zeugnis von der Wahrheit nach dem Johannes-Evangelium, 80ff — JMoltmann, Gottesoffenbarung und Wahrheitsfrage, in: Parrhesia. KBarth z. 80. Geb., 1966, 149ff (= Perspektiven der Theologie, 1968, 13ff) — RSchnackenburg, Zum Begriff der Wahrheit in den beiden kleinen Johannesbriefen, BZ 11, 1967, 253ff — HKüng, Wahrhaftigkeit, Kl. ökumen. Schriften 1, 1968 (1970[8]) — HVogel, Wahrheit und Wahrhaftigkeit im Glauben an Gott, EvTh 29, 1969, 236ff — HLorenz, Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Verkündigung, EvTh 30, 1970, 201ff — GMuschalek, Die theologische Wahrheit zwischen Theorie und Praxis, ZThK 93, 1971, 129ff — YIbuki, Die Wahrheit im Johannesevangelium, 1972 (= BBB, 39) — JGiblet, Aspekte der Wahrheit im Neuen Testament, Conc 9, 1973, 169ff.

Wandel, Weg

Die in dieser Gruppe behandelten Vokabeln beschreiben — im wörtlichen wie übertragenen Sinne — entweder den Prozeß der Veränderung des Ortes (bzw. des »Stand-punktes«) oder die Bahn, auf der sich solche Veränderung vollzieht bzw. die für das »Beschreiten« vorgegeben ist. Die vom Verb στρέφω *[strephō]* abgeleitete Wortgruppe mit dem

Subst. ἀναστροφή *[anastrophæ]* und dem Verb ἀναστρέφω *[anastrephō]* bringt dabei am stärksten den Gedanken der Veränderung zum Ausdruck (vgl. im Deutschen das Wort »Wandel« als Bezeichnung völliger Veränderung und langsamen Gehens). Die Gruppe um das Subst. ὁδός *[hodos]* bezeichnet zum einen das *Vorgehen* als Handlung, zum anderen die (vorgegebene) *Bahn*, den *Weg*. Als dritte Gruppe finden sich die Kompos. von πατέω *[patēō]*, die das *Umhergehen*, den *Aufenthalt*, also weniger eine grundsätzliche Ortsveränderung beschreiben. Das Verb πορεύομαι *[poreuomai]* enthält dagegen mehr den Gedanken der Richtung oder Absicht, während das Verb τρέχω *[trechō]* die in der Bewegung aufgewendete Anstrengung bzw. Leistung betont. Alle Vokabeln gewinnen von der übertragenen Verwendung *Lebenswandel(-weg)* bzw. *einen Lebenswandel(-weg) führen* oder *gehen* her Bedeutung für die Aussagen über das menschliche Leben. → Bekehrung, → Gebot, → Leben, → Lehre, → Tugend, → Zucht.

ἀναστροφή

ἀναστρέφω *[anastrephō]* umwerfen, umkehren, sich umwenden · ἀναστροφή *[anastrophæ]* Umkehr; Lebenswandel

I ἀναστροφή *[anastrophæ]* ist Subst. des von στρέφω *[strephō]*, *drehen, umwenden*, abgeleiteten Komp. ἀναστρέφω *[anastrephō]*, das im Griech. einen großen Bedeutungsumfang hat und seit Hom. begegnet. Das Verbum hat trans. die Bedeutung *umwerfen, umstürzen*, intrans. *umkehren, sich umwenden*. Auch bei den med. und pass. Formen steht im Vordergrund die Bedeutung *sich umwenden, zurückkehren* (Hom. Il. 23,436); von da aus folgt die Bedeutung *sich herumwenden* (an einem Ort) bzw. *herumtreiben, verweilen* (Hom. Od. 13,326) und schließlich die auf das menschliche Verhalten übertragene Bedeutung *wandeln, sich benehmen, in einer bestimmten Weise leben* (Aristot. Eth. Nic. II 1p 1103 b 20; Epict. Diss. III 15,5). — Das Subst., das seit Aischyl. und den Vorsokratikern in mancherlei Bedeutung begegnet, bezeichnet intrans. die *Umkehr* bzw. *Schwenkung*, erst in späterer poetischer Sprache den *Aufenthalt* und dann auch in übertragener Bedeutung den *Lebenswandel*, die *Lebensführung* (Polyb. 4,82,1).

Von daher finden ἀναστροφή *[anastrophæ]* und ἀναστρέφομαι *[anastrephomai]* ihren ethischen Sinn, der in der ganzen antiken Welt begegnet (Deißmann, LvO, 264) und keineswegs nur vom hebr. *hālak* her erklärt zu werden braucht. Die Art des Lebenswandels wird jeweils näher bestimmt durch Adv., Adj. oder präpos. Ausdrücke mit ἐν *[en]*. In griech. Inschriften (röm. Zeit) begegnet der von bestimmten Wertmaßstäben her mit Prädikaten wie »gut und rühmlich«, »jederzeit untadelig und furchtlos«, »gut und pflichtbewußt und der Stadt angemessen (ἀξίως *[axiōs]*)« ausgezeichnete Lebenswandel (Inschriften von Pergamon Nr. 459,5; 470,4; 496,5ff).

II In LXX steht das Verbum ἀναστρέφω *[anastrephō]* 87mal für das hebr. *schūb, umwenden, zurückkehren* — und zwar nur im konkreten Sinn; 8mal heißt das hebr. Äquivalent *hālak*, wobei nur 1Kön 6,12; Spr 8,20; 20,7 die übertragene Bedeutung *wandeln* (in den Geboten Gottes, in Gerechtigkeit etc.) vorliegt. Das *Richtig-Wandeln* (ἀναστρεφόμενον ὀρθῶς *[anastrephomenon orthōs]*) von Ez 22,30 (LXX) ist freie Übers. des hebr. Textes, ohne daß ein entsprechendes hebr. Verbum zugrunde liegt. — Das Subst. ἀναστροφή *[anastrophæ]* begegnet nur in den Apokryphen (3mal) und nur in übertragener Bedeutung (Tob 4,14: sich im ganzen Lebenswandel wohlerzogen zeigen; 2Makk 5,8: schlechter Lebenswandel; 6,23: von Kind auf vorzüglicher Lebenswandel). Die hell. Prägung des Begriffes wird hier sehr deutlich.

Im spätjüd. Schrifttum, zB auch in den Qumrantexten, wird das dem griech. ἀναστρέφω *[anastrephō]* entsprechende hebr. *hālak* überaus häufig verwandt — und zwar in positiver und negativer Bedeutung, oft im Zusammenhang mit dem übertragenen Gebrauch von *Weg* als Wandel auf dem Weg Gottes oder auf dem Weg der Sünde.

III Im NT kommt das Verbum nur 9mal, das Subst. 13mal vor. Beide fehlen völlig in den vier Evgg., begegnen wenig bei Paulus, häufiger in den nachpaulinischen Schriften; ihr Hauptvorkommen liegt in 1 und 2Petr und im Hebr. Im wörtlichen Sinn findet sich nur das Verbum Apg 5,22 und 15,16; sonst begegnet nur übertragene Bedeutung. Abgesehen von Hebr 10,33, wo das Verbum allg. für *leben, ergehen* steht, wird die Wortgruppe durchweg für die Bezeichnung des *Lebenswandels* verwendet und gehört eindeutig in den Bereich der Paränese.

1a) Da Subst. und Verbum an sich neutrale Begriffe sind, die erst durch Beifügungen positive oder negative Wertung erhalten, können sie sowohl den vor- oder außerchristl. (den jüd.: Gal 1,13; den heidnischen: Eph 2,3) als auch den christl. Lebenswandel bezeichnen (2Kor 1,12). Die Art der Lebensführung hängt davon ab, woher der Mensch in seinem Denken und seinem Tun bestimmt wird. Bestimmende Größe kann ein ethisches Wertsystem sein (griech. Inschriften) oder der jüd. Glaube, der einen entsprechenden jüd. Lebenswandel bewirkt (Gal 1,13). Das Fehlen einer Bindung führt zu zügellosem Lebenswandel, bei dem der Mensch nur seinen Begierden folgt (1Petr 1,14; 2Petr 2,7) und letztlich sich selbst zerstört (Eph 4,22).

b) Die Hinwendung zu Christus bedeutet für den Menschen zugleich eine Abkehr vom bisherigen Lebenswandel, zu der ihn Christus befreit und befähigt. Hier sehen wir — wie schon das Vorkommen der Wortgruppe andeutete — die Probleme der 2. und 3. Generation, bei denen neben dem missionarischen Impetus die Sorge um das Festhalten der Gemeinde am Glauben steht. Es gilt, die Erkenntnis in die Praxis umzusetzen, daß der Mensch durch → Glauben und → Taufe hineingestellt ist in den Machtbereich Jesu Christi, daß er »in Christus« und damit in neuer Gottesgemeinschaft lebt. Die Erkenntnis des früheren Lebenswandels in seiner Verkehrtheit (Gal 1,13; Eph 4,22 u. ö.) macht das Neue bewußt und hilft zur Absetzung. Die Bestimmung durch Person und Werk Jesu Christi bzw. durch den Gott, der durch Christus zu einem neuen Leben in Gehorsam, Gottesfurcht und Heiligkeit befreit hat (2Kor 1,12; 1Petr 1,15.17; 3,16), prägt den neuen Stil christl. Lebensführung. Diese selbst, die aus der Bindung des Lebens an Gott bzw. Christus erwächst, kann vorbildliche Bedeutung gewinnen (1Tim 4,12; Hebr 13,7) und durch ein entsprechendes Lebensende gekrönt werden (Hebr 13,7). Für solchen Wandel in der christl. Gemeinde als dem »Haus Gottes« will der 1Tim Anweisungen geben (vgl. 3,15).

Solcher christl. Lebensführung droht aber ständig eine doppelte Gefahr: der Rückfall in heidnische Lebensweise (2Petr 2,18) und die Vergesetzlichung, indem an die Stelle der Bindung an die Person Christi unpersönliche und zugleich christusfremde Normen als Richtpunkte der Lebensführung treten (vgl. 1Tim 4,1ff den Kampf gegen die Irrlehrer, die Ehelosigkeit und Enthaltung von bestimmten Speisen verbindlich machen wollen!).

2) Besondere Bedeutung hat die Wortgruppe in der Paränese des 1Petr. Hier ist die Gegenwart, in der die Christen »als Fremdlinge und Beisassen« in der Welt leben, als eine Zeit der Bewährung des Glaubens gesehen (1Petr 2,11f). Dabei wird die Ermahnung zu einem christl. Lebenswandel begründet a) mit dem eschatologischen Herausgerufensein durch den heiligen Gott; b) mit der Anrufung des Vaters, der zugleich der unbestechliche Richter aller ist, und c) mit dem als Loskauf »vom eitlen Wandel nach der Väter Weise« verstandenen Opfertod Jesu (1Petr 1,15–18). Wichtig ist die Ermahnung zu einem christusgemäßen Lebenswandel aber auch deshalb, weil die Christen unter den kritischen Augen einer heidnischen Umgebung leben. Wie Paulus 2Kor 3,2 die korinthische Gemeinde sein »Empfehlungsschreiben« nennen kann, so fällt nun immer mehr ins Gewicht, daß der Lebenswandel der Christen als Prüfstein für die Kraft des von ihnen bezeugten Evangeliums gilt. Er kann Verdächtigungen und Verleumdungen der heidnischen Umgebung widerlegen und vielleicht sogar die Gegner und Verleumder gewinnen (1Petr 2,12; 3,1; 3,16).

3) Wechselbegriffe zu ἀναστροφή *(anastrophæ)* sind:

a) ἀγωγή *(agōgæ)* in 2Tim 3,10. Die Grundbedeutung ist *Führung*, insbes. im Sinne von *Erziehung* (παιδαγωγός *(paidagōgos)*, *Kindererzieher*), dann *Lebensart*, *Lebensführung* als Ergebnis einer bestimmten Erziehung (vgl. KLSchmidt, Art. ἀγωγή, ThWb I, 128f). 2Tim 3,10 (»Du bist mir gefolgt in . . . der Lebensführung«) hat den doppelten Sinn: Du hast dich von mir führen lassen, — und du führst dein Leben nun so, wie ich es getan habe, nämlich als Christ, »in Christus« (vgl. V. 12 und 14!);

b) → περιπατεῖν *(peripatẹin)*, das in übertragener Bedeutung zur Bezeichnung des Lebenswandels im NT am häufigsten begegnet, fast ausschließlich bei Paulus und Johannes.

G. Ebel

ὁδός

ὁδός *[hodos]* Weg · μεθοδεία *[methodeia]* Verfahren; Plur.: Schliche · μέθοδος *[methodos]* planmäßiges Vorgehen · εἴσοδος *[eisodos]* Eintreten, Zugang · ἔξοδος *[exhodos]* Fortgehen, Ausgang · ὁδηγός *[hodægos]* Führer · ὁδηγέω *[hodægeō]* führen · καθοδηγός *[kathodægos]* Wegweiser, Anführer

I 1) Im Griech. steht ὁδός *[hodos]* für das fehlende Abstraktum von ἰέναι *[ienai]*, *gehen*; daher könnte das Moment der Handlung das Primäre in dem Begriff sein. Er bezeichnet als Handlung den *Gang*, die *Reise*, die *Fahrt* zu Land und zu Wasser (seit Hom.), in örtlich-räumlichem Sinn den *Weg*, den *Pfad* oder die *Straße* als *Ort*, wo man geht, fährt oder marschiert, auch den Weg, den Schiffe fahren (seit Hom.; auch Inschriften und Papyri). Das Ziel des Weges wird bei Hom. mit εἰς *[eis]*, *nach*, beigefügt, später auch mit ἐπί τι *[epi ti]*, *nach*, oder mit Gen. In bildlichem oder übertragenem Sinn wird der Begriff schon früh gebraucht. Da man einen Weg benutzt bzw. gehen muß, um an ein Ziel zu gelangen, kann ὁδός *[hodos]* die Bedeutung gewinnen: *Mittel* und *Weg*, um etwas zu erreichen oder etwas auszuführen, die *Maßnahme*, das *Verfahren*, die Art und Weise, wie man etwas tut und wie man lebt. Das Leben wird gelegentlich mit einem Weg verglichen, aber nicht als Weg bezeichnet (Democr. Frg. 230). ὁδὸς βίου *[hodos biou]* meint nicht den Lebensweg, sondern die *Lebensart* (Plato, Resp. 10,600a; → Leben, Art. βίος); unrechtes Verhalten im Einzelfall wird mit »einen unrechten Weg gehen« (Thuk. III,64,4) bezeichnet.

Für den wissenschaftlich-philosophischen Forschungs- und Erkenntnisweg steht ὁδός *[hodos]* bereits bei Parm.; sonst wird (seit Plato) das planmäßige und zielbewußte *Vorgehen* mit μέθοδος *[methodos]* bezeichnet (und μεθοδεύω *[methodeuō]*, nicht vor LXX), das dann aber auch – in negativem Sinn (zuerst bei Plut.) – *Schlauheit*, *Trug*, *Arglist* bedeutet. –

Das Subst. εἴσοδος *[eisodos]* (seit Hom.) bezeichnet in verbalem Sinn das *Eintreten* und *Hineingehen*, den *Einzug*, in räumlichem Sinn den *Eingang* oder *Zugang* zu einem Ort oder Gebäude, die *Tür* (auch übertragen). Den Gegensatz dazu bildet ἔξοδος *[exhodos]*, das *Hinausgehen*, *Fortgehen*; räumlich: der *Ausgang*, die *Tür*, die *Mündung*; übertragen: das *Vergehen*, *Verschwinden*, häufig der *Ausgang eines Geschehens*, das *Ende*; die Bedeutung *Lebensende*, *Tod* (vgl. lat. *exitus*) ist selten. Wer den Weg nicht kennt, braucht einen ὁδηγός *[hodægos]* (nicht vor Polyb.), einen *Führer*, der ihn geleitet, ihm den Weg zeigt (ὁδηγέω *[hodægeō]*, seit Aischyl.). Subst. und Verb werden meist im eigentlichen, seltener im übertragenen Sinn (*Lehrer*, *Anleiter* bzw. *anleiten*, *unterweisen*) gebraucht. Im Corp. Herm. ist es der νοῦς *[nous]*, *Verstand*, der zu den »Türen der Erkenntnis« oder zum »Licht der Erkenntnis« führt (VII,2; X,21), wobei räumliche Vorstellungen zugrunde liegen. ὁδηγέω *[hodægeō]*, *führen*, begegnet hier auch im Zusammenhang mit der Himmelsreise der → Seele (IV,11; XII,12).

2) In der griech. Lit. begegnet häufig das Bild von den zwei Wegen (Hes. Op. 287ff; Theogn. 911f), das bes. aus der Prodikus-Fabel von »Herakles am Scheidewege« (Xenoph. Mem. II, 1,21–34) bekannt ist. Der erwachsen gewordene Mensch steht vor dem Problem, sich zu entscheiden im Blick auf seine Lebensführung, wobei ἀρετή *[aretæ]*, → *Tugend*, und κακία *[kakia]*, *Schlechtigkeit*, die beiden Wahlmöglichkeiten darstellen. Wer sich für die Tugend entscheidet, muß – nach einer These des Sokrates – bereit sein, Mühe und Anstrengung auf sich zu nehmen; denn »nur um den Preis der Mühen verkaufen uns die Götter das Gute«. – Das Motiv von den beiden Wegen wird im Blick auf die ethischen Entscheidungen des Menschen in der Folgezeit häufig verwendet – bis in Popularphilosophie und christl. Lit. hinein.

Häufig anzutreffen ist auch die Vorstellung von zwei Wegen in der Unterwelt: der Weg nach rechts führt zum Ort der Frommen, der linke zum Strafort für die Ungerechten. Dabei ist an wirkliche Wege gedacht, auf denen die Menschen nach dem → Tod einem verschiedenen Geschick entgegengehen.

3) Religionsgeschichtlich bedeutsam ist das Vorkommen von ὁδός *[hodos]* im Zusammenhang mit der Vorstellung vom Aufstieg der Seele in die himmlische Welt, obwohl hier auch andere Begriffe stehen (zB ἀνάβασις *[anabasis]*, *Aufstieg*). Der Weg zur → Wahrheit (das rechte Denken) – »der über alle Wohnstätten hin trägt den wissenden Mann« – wird geschildert als Weg zum göttlichen Licht (Parm. Frg. 1). Im hermetischen Schrifttum gilt die γνῶσις *[gnōsis]*, → *Erkenntnis*, als Weg. Wer das Ziel der Gnosis, die Vergottung und das Teilhaben an der Unsterblichkeit, erreicht hat, geht hin, um auch die anderen aus ihrer Unwissenheit herauszuholen, indem er ihnen als καθοδηγός *[kathodægos]*, *Wegweiser*, *Anführer*, dient (Corp. Herm. I,26–29).

Auch in christl.-gnostischen Texten (OdSal, Naassenerhymnus) ist die Rede von dem Weg, der dem Menschen durch den Erlöser aufgetan wird, indem er ihm die Gnosis vermittelt (OdSal 7,13f; 15,2ff). Eine bes. große Rolle spielt der Weg oder Pfad in der mandäischen Gnosis. Der Gnostiker befindet sich auf dem »Weg des Lebens« oder dem »Weg der Vollkommenen« (Joh-Buch, 236,1), der auch als Aufstieg bezeichnet wird. Der Erlöser gilt als Führer und Helfer, wird jedoch nie als Weg bezeichnet.

In LXX begegnet ὁδός *[hodos]* sehr häufig, etwa 880mal, in eigentlicher und übertragener Bedeutung. Es steht für 18 hebr. Äquivalente, entspricht jedoch an mehr als 600 Stellen dem hebr. *dæræk, Weg.* II

1a) Die Verwendung des Begriffes ist im AT sehr stark von der Tatsache geprägt, daß Gott sein Volk einen Weg geführt hat: aus Ägypten heraus, vierzig Jahre in der Wüste und dann in das verheißene Land. Bes. der Weg durch die Wüste wird vom Dtn (8,2) als Prüfstrecke angesehen.

Das Verbum ὁδηγέω *[hodægeō], führen,* begegnet 42mal und ist ganz überwiegend auf Gott bezogen (Ex 13,17; 15,13 u. ö.), in Pss vorwiegend in Bekenntnissen zur Führung Gottes im eigenen Leben (zB Ps 23[22],3; 25[24],9) und in Bitten um sein fürsorgliches Leiten (zB Ps 5,9; 31[30],4), auch im übertragenen Sinn von *lehren, anleiten.* (In der Weisheitslit. tritt die »Weisheit« an die Stelle Gottes. Das Subst. ὁδηγός *[hodægos], Führer,* begegnet nur an wenigen späten Stellen und ist nur Weish 7,15 auf Gott bezogen.) – Bei DtJes, dessen Sprache weitgehend geprägt ist durch die Pss, wird Gott geradezu als der gesehen, der Weg macht, wo es Menschen unmöglich erscheint: beim 1. Exodus im Meer (Jes 43,16; 51,10; vgl. Ps 77(76),20) und beim 2. Exodus in der Wüste (Jes 43,19).

Als Bezeichnung für den *Auszug* aus Ägypten steht ἔξοδος *[exhodos]* zB Ex 19,1; Num 33,38; 1Kön 6,1; Ps 105[104],38, während es sonst in vielfacher Bedeutung begegnet, mehrfach auch zusammen mit εἴσοδος *[eishodos], Eingehen, Eingang,* im Sinne von Aus- und Eingehen als Bezeichnung für ständige Gemeinschaft oder für das gesamte Tun (zB 1Sam 29,6; Ps 121[120],8), gelegentlich auch in bezug auf Geburt und Tod (Weish 7,6; Sir 40,1).

An einen Weg im eigentlichen Sinn ist wahrscheinlich Jes 40,3 gedacht. Auf diesem Weg in der Wüste soll die Herrlichkeit Jahwes offenbar werden in der Heimführung des Volkes aus der Babyl. Gefangenschaft (vgl. auch Mal 3,1).

b) Von hier aus gewinnt der Begriff »Weg Gottes« seine Füllung und Bedeutung. Er bezeichnet in besonderer Weise das Heilshandeln Gottes (meist Sing., zB Ps 67[66],3: ». . . daß man auf Erden erkenne seinen Weg, unter allen Heiden sein Heil«) oder – mehr allg. – das Tun Gottes (zB Ps 25[24],10; 145[144],17), »die Wege«, die er geht. Sie sind den Wegen der Menschen überlegen und können daher auch von ihnen nicht ohne weiteres erfaßt werden (Jes 55,8f; Ps 95[94],7–11).

c) Anders steht es jedoch mit den Wegen (Sing. und Plur.), die Gott als von ihm gewiesene Wege die Menschen gehen heißt: seine → Gebote (zB Gen 18,19). Die häufig zu findende Wendung »in den Wegen Gottes (oder des Herrn) wandeln« (→ πορεύομαι) bedeutet: nach dem Willen Gottes handeln, der in Geboten, Rechten und Satzungen geoffenbart ist (1Kön 2,3; 8,58). Als »Weg des Herrn« wird Gottes Recht bezeichnet (Jer 5,4), um dessen Beachtung die Propheten kämpfen müssen, weil Israel immer wieder der Versuchung erliegt, sich der Forderung Gottes zu entziehen (Ex 32,8; Mal 2,8). Mit der bildlichen Vorstellung vom Weg – auch wenn diese oft ganz verblaßt ist – hängt die in diesen Zusammenhängen begegnende Verwendung von Ausdrücken wie gehen, wandeln, abirren, abtreten, abweichen usw. zusammen. In den Pss steht neben dem Bekenntnis des einzelnen: »Ich halte die Wege des Herrn« (Ps 18[17],22; vgl. Hi 23,11) auch die Bitte: »Herr, weise mir deinen Weg!« (Ps 27[26],11; 86[85],11). Dieser Weg wird oft durch erläuternden Gen. näher bestimmt als »Weg deiner Zeugnisse«, »Weg der Wahrheit«, »Weg deiner Gebote« (Ps 119[118]). Statt »Wege des Herrn« steht in der Weisheitslit. »Wege der Weisheit« (Spr 3,17; 4,11; Sir 6,26 u. ö.).

2a) Das Menschenleben als Ganzes oder in seinen einzelnen Abschnitten kann als *Weg* bezeichnet werden (Ps 119[118],105; Jes 53,6). Gottes Augen sehen alle Wege der Menschen (Jer 16,17; 32,19); er hat sie in seiner Hand (Dan 5,23); darum ist es gut, ihm seine Wege anzuvertrauen (Ps 37[36],5). Dabei gehen eigentlicher und bildlicher Gebrauch oft ineinander über. Wenn der Mensch stirbt, geht er »den Weg aller Welt« (1Kön 2,2), den alle gehen müssen (Jos 23,14) und von dem man nicht wiederkehrt (Hi 16,22).

b) *Weg* bezeichnet in LXX auch das Tun oder Verhalten des Menschen, seinen Lebensvollzug (Ex 18,20). Die Wege werden meist in irgend einer Weise qualifiziert – oft durch beigefügten Gen. –, entweder positiv (»der heilvolle Weg« Jer 6,16, der »rechte Weg« Spr 8,20 usw.) oder negativ (»falsche« oder »böse« Wege Jer 25,5; Spr 8,13), wobei die Wertung oft nur aus dem Zusammenhang erschlossen werden kann (zB beim »Weg Jerobeams« 1Kön 15,34 u. ö.). Der eigentliche Bezugspunkt für die Beurteilung des Weges, den ein Mensch geht, ist Gottes Wille. Wo ein Mensch sich in seinem Tun davon bestimmen läßt, geht er den Weg Gottes bzw. auf den Wegen Gottes. Alles andere sind selbstgewählte Wege (Jer 7,23f) oder ist »Weg der Sünder« (Ps 1,1). Hier muß deshalb der prophetische Ruf zur Umkehr von den bösen Wegen einsetzen (2Kön 17,13f; Jer 25,5; Jes 55,7) und der Fromme um rechte Führung bitten (Ps 86[85],11).

3) Der Weg, auf dem Gott sein Volk führt, hat das Heil des Volkes zum Ziel. Dasselbe gilt von den Wegen, die er dem Volk gebietet (Dtn 30,15f). Darum sind sie »Wege des Lebens« (Ps 16[15],11; Spr 5,6 u. ö.). Die Abwendung von diesen Wegen führt ins Verderben, zieht Gottes Gericht nach sich (Dtn 30,17f). – Was zuerst auf das Volk als Ganzes bezogen war, wird später in der Weisheitslit. und nachexilischen Frömmigkeit individualisiert. Die Weisheit meint, daß kluges Verhalten zu erfolgreichem Leben führt, Torheit dagegen zum Tod (Ps 1!). Die Krise dieses Denkens wird beim Prediger, im Buche Hiob und auch in Ps 73 sichtbar.

4) Während das Griechentum beim Menschen die Möglichkeit zur freien Entscheidung über seine Lebensführung sieht, kennt das AT nur den Gehorsam gegenüber Gott oder den Ungehorsam. Weil Gott mit Israel den Bund geschlossen und damit seine Entscheidung getroffen hat, kann Israel sich nur noch für oder gegen Gott entscheiden, den Bund halten, und damit Leben und Segen erlangen, oder ihn brechen, was Fluch und Tod bedeutet (Dtn 11,26f; 30,15ff). Ein ähnliches Denken in den Gegensätzen gut und böse, gerecht und gottlos begegnet in Verbindung mit »Weg« bes. in der Weisheitslit. (Spr 2,12.20; 4,18f, vgl. Ps 1). Es wird nirgends ausdrücklich von zwei Wegen gesprochen; aber später wird das Zwei-Wege-Schema an dieses Gegensatzdenken anknüpfen können.

5) Spätjudentum

a) Bei Philo begegnet »Weg« häufig, aber wenig vom AT her, sondern viel stärker vom allgemeinen, philosophischen und paränetischen Sprachgebrauch her bestimmt. Die eigentlich bedeutsamen Linien des at. Sprachgebrauchs (»Wege Gottes«) haben bei ihm keine Fortsetzung gefunden. Er übernimmt aus dem AT das Wandermotiv und baut es ein in sein philosophisches Grundthema vom Schreiten des Menschen auf einem Weg, der nach Num 20,17 der »königliche« genannt wird, weil er zu Gott führt, dem König des Alls. Dieser Weg wird gleichgesetzt mit der Weisheit, durch die der Geist bis zum Ziel gelangt: zur Erkenntnis Gottes (De Migr. Abr. 195). In ethischen Aussagen spielt vor allem der asketische Weg zur Tugend eine wichtige Rolle (Post. Caini 154; Leg. All. II,98). Als Weg zur Tugend gilt ihm die Philosophie.

Neben anderen Wegvorstellungen (zB Mittelweg) begegnet bei Philo auch das Motiv von den beiden Wegen. In seiner gnostisch-dualistischen Entgegensetzung von Fleisch und Geist weist es auf außerjüd. Einflüsse hin. Der von der Tugend bestimmte Weg hat Leben und Unsterblichkeit zum Ziel, der von der Schlechtigkeit bestimmte Weg dagegen führt zur Flucht der Unsterblichkeit und zum Tod (Spec. Leg. IV,108).

Philo spricht auch von der Notwendigkeit eines Führers, da der Mensch von sich aus den Weg nicht kennt (De Migr. Abr. 170). Statt ὁδηγός *(hodægos)* verwendet Philo den Ausdruck ἡγεμὼν τῆς ὁδοῦ *(hægemōn tæs hodou)*, *Führer auf dem Weg*, im eigentlichen und übertragenen Sinn für den Logos, vor allem aber für Gott selbst, der als erbarmender Retter den νοῦς *(nous)*, *Verstand*, auf dem rechten Weg führt (De Migr. Abr. 171; Praem. poen. 117).

b) Bei Josephus überwiegt »Weg« im eigentlichen Sinn; nur ganz wenig begegnet übertragener Gebrauch. Aber auch hier hat der Sprachgebrauch des AT von den »Wegen des Herrn« keinen Nachhall gefunden.

c) Im Unterschied zu Philo und Josephus hat der at. Sprachgebrauch im übrigen spätjüd. Schrifttum weitergewirkt. Für den von Gott dem Menschen gebotenen Weg findet sich gelegentlich der absolute Ausdruck »der Weg« (4Esr 14,22; CD I,13; II,6). Der Weg des Herrn ist der »Weg des Gesetzes« (ApkBar[syr] 44,3) und heißt der »Weg der Gerechtigkeit« (Jub 1,20; 23,26). – Der wohl älteste Beleg für den Begriff »zwei Wege« innerhalb des jüd. Schrifttums begegnet TestAss 1,3–5: »Zwei Wege hat Gott den Menschenkindern gegeben, zwei Ratschlüsse und zwei Handlungen und zwei Plätze und zwei Ziele . . .« Der Mensch kann wählen zwischen Licht und Finsternis (im slHen 30,15 werden so die zwei Wege bezeichnet), zwischen dem Gesetz des Herrn und den Werken Beliars (TestLev 19,1), aber er ist von Dämonen bedroht, die ihn zum Irregehen bringen wollen (TestAss 8,9; Rub 2 und 3).

d) Auch in den Schriften von Qumran wird auf dualistischem Hintergrund von zwei Arten von Wegen geredet, von den Wegen der Wahrheit und den Taten der Verderbtheit (1QS 4,16) bzw. dem Weg des Frevels (1QS 5,10f). Die Kinder der Gerechtigkeit wandeln auf den Wegen des Lichtes, die Kinder des Unrechts auf den Wegen der Finsternis (1QS 3,17ff). Auch hier droht Verführung durch dämonische Mächte: Der Finsternisengel bewirkt das Irregehen aller Kinder der Gerechtigkeit.

e) Bei den Rabbinen ist Dtn 11,26 und 30,19 so gedeutet worden, daß Gott mit Segen und Fluch, Leben und Tod zwei Wege vorgelegt habe. – Weit verbreitet ist auch die Vorstellung von Engeln, die den Menschen auf seinen Wegen und bei seinen Handlungen geleiten (bSchab 119b).

III 1a) ὁδός *(hodos)* im eigentlichen Sinn begegnet im NT 55mal, fast durchweg bei den Synopt. Die Wege, die Jesus gegangen ist, werden nicht erwähnt, obwohl er mit seinen Jüngern oft ἐν τῇ ὁδῷ *(en tæ hodō)*, *unterwegs*, war. – ὁδὸς ἐθνῶν *(hodos ethnōn)* (Mt 10,5) ist nicht die heidnische Lebensart, sondern der Weg, der über Israel hinaus zu den Gebieten der Heiden führt. – ἡμέρας ὁδός *(hæmeras hodos)* (Lk 2,44) ist der Weg, den man an einem Tag zurücklegt, die *Tagereise*; σαββάτου ὁδός *(sabbatou hodos)* (Apg 1,12) die Wegstrecke, die ein Jude am Sabbat gehen durfte, ohne das Gebot Ex 16,29 zu übertreten (= 2000 Ellen, ca. 880 m). –

b) In bildlicher bzw. übertragener Bedeutung begegnet *Weg* 46mal, über das ganze NT verteilt, zT ähnlich wie im AT für Gottes Tun und Heilshandeln (zB Röm 11,33; Offb

15,3; Hebr 3,10), für Gottes Willen (zB Mt 22,16; Mk 12,14; Lk 20,21; auch Mt 21,32 gehört in diesen Zusammenhang), öfters in at. Zitaten und Wendungen (Apg 2,28; 13,10; Röm 3,17; Lk 1,79), auch in der Bedeutung *Lebenswandel* (Apg 14,16; Röm 3,16; 1Kor 4,17; Jak 1,8; 5,20). Andererseits finden wir im JohEv. (nur 4mal ὁδός *(hodos)*) und im Hebr eine Verwendung von *Weg*, die nicht vom AT her verständlich wird, sondern nur aus hell.-gnostischen Vorstellungen vom Erlöserweg. Eine weitere Besonderheit im NT ist der absolute Gebrauch von »Weg« in der Apg als Bezeichnung für die christl. Gemeinde und ihre Verkündigung.

c) εἴσοδος *(eisodos)*, *Eingang, Zugang, Zutritt* steht 5mal im NT (Hebr 10,19: »Eingang in das Heiligtum«; 2Petr 1,11 »Eingang in das ewige Reich«; Apg 13,24 Beginn des Auftretens Jesu, seine Ankunft; 1Thess 1,9; 2,1 »Eingang« des Paulus bei den Thessalonichern, das Echo, das er mit dem Evangelium dort gefunden hat).

d) ἔξοδος *(exodos)* begegnet im NT nur an 3 Stellen (Hebr 11,22 Auszug aus Ägypten; Lk 9,31 und 2Petr 1,15 das Sterben).

2a) Matthäus 3,3 par wird Jes 40,3 zitiert mit dem Ruf zur Wegbereitung für den Herrn (vgl. II,1a). Durch die Übertragung des Kyrios-Titels auf Jesus wird es möglich, das Wirken Johannes des Täufers als Erfüllung des at. Wortes zu sehen: Johannes hat als Vorläufer den Weg für Jesus bereitet durch die Ankündigung seines Kommens, durch den Bußruf und die Taufe (vgl. auch das Zitat aus Mal 3,1 in Mk 1,2 par).

b) In der Bergpredigt begegnet Mt 7,13f das Doppelbild von den beiden Wegen und den beiden Pforten. Wie im Profangriech. wird bei den zwei Wegen das Ziel in den Blick gefaßt, zu dem sie führen. Doch geht es nicht um das ethische Problem der Lebensführung, sondern um die Frage: Leben oder Tod, Heil oder Verderben, vor die der Mensch durch Jesus gestellt ist, — allerdings mit der eindeutigen Einladung zum Leben (»Gehet ein . . .«). Daher hat dieses Wort trotz seines griech. Bildgehalts eine große sachliche Nähe zu Dtn 30,19, zielt jedoch — anders als Dtn 30,19 — auf das ewige Geschick des Menschen. Im Unterschied zum Griechentum (vgl. Hes. Op. 287ff) und Spätjudentum (vgl. 4Esr 7,7f) werden die beiden Wege nicht ausgemalt. — Mt 7,13f gehört in den Umkreis jener Worte, die — bes. bei Mt — vom Eingehen in das Himmelreich (zB Mt 5,20), in das Leben (zB Mt 18,8f) oder in die Freude des Herrn (Mt 25,21.23) reden.

c) Im Zusammenhang mit der Vorstellung vom Hohenpriestertum Jesu Christi spricht der Hebräerbrief (9,8; 10,19f) vom »Weg« bzw. »Eingang ins Heiligtum«, wobei ὁδός *(hodos)* fast die Bedeutung von εἴσοδος *(eisodos)*, *Zugang*, gewinnt. Jesus hat als Vorläufer (6,20) bzw. Führer (2,10; 12,2) einen noch nicht dagewesenen, lebendigen Weg und Zugang gebahnt. Das gnostische Motiv vom Erlöser als Wegbereiter für die Seinen ist hier abgewandelt durch die Verbindung mit dem Opfertod Jesu. Der trennende Vorhang, durch den hindurch Jesus den Weg gebahnt hat, ist sein Fleisch als Ausdruck der Materie, die — gnostisch verstanden — den Weg zur himmlischen Welt versperrt. Indem Jesus sein Fleisch (und Blut) als Opfer für die Sünde hingibt, wird jedoch deutlich, daß es — biblisch verstanden — nicht die Materie ist, die den Menschen von Gott trennt, sondern die Sünde (vgl. EKäsemann, aaO, 144ff). Erst durch Jesu Opfertod ist ein vom bösen Gewissen befreites Hinzutreten zu Gott möglich (10,22; sachliche Parr.: Röm 5,1f; Eph 2,18f; 3,11f). Auch 2Petr 1,11 gehört in diesen Zusammenhang.

d) Im Johannesevangelium begegnet ein absoluter, auf die Person Jesu bezogener Gebrauch von ὁδός *(hodos)*, *Weg*, wie er in dieser Weise im NT einmalig ist (Joh 14,1—6). Den Jüngern ist das »Wohin« des Weggangs Jesu nicht bekannt; darum wissen sie auch den Weg nicht. Ihnen offenbart sich Jesus als der einzige Weg, der zum Vater führt: »Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich« (14,6). Das Sein beim Vater ist Ziel des Weges Jesu (vgl. 14,6b mit 20,17) und durch ihn auch Ziel des Jüngerweges (14,3). Zweifellos ist die bildhafte Wegvorstellung im JohEv. — im Vergleich zu dem hinter diesen Aussagen erkennbaren gnostischen Schema vom Erlöserweg — stark zurückgedrängt. Die mit dieser Vorstellung zusammenhängenden Ver-

ben der Bewegung (gehen; weggehen, → Kommen, Art. ἔρχομαι; hinaufsteigen, → Himmel, Art. ἀναβαίνω) bringen die Distanz zwischen Gott und Mensch, zwischen → Himmel (Art. οὐρανός) und → Welt zum Ausdruck, die durch Jesus überwunden wird. Nur durch ihn kommt es zur Gemeinschaft mit Gott, die Gegenwart und Zukunft umfaßt.

e) Neben einem vom AT her bestimmten Wortgebrauch (vgl. 1b), zeigt die Apostelgeschichte einen absoluten Gebrauch von *Weg* (Sing.), der im NT ebenfalls einmalig ist (9,2; 19,9.23; 24,14 u. ö.). Vielleicht liegt hier ein Terminus der Missionssprache vor, ähnlich dem absoluten Gebrauch von λόγος *(logos)*, → *Wort*, für die urchristl. Missionspredigt (zB Apg 4,4; 11,19). »In 24,14 wird deutlich, daß ἡ ὁδός *(hæ hodos), der Weg*) eine Selbstbezeichnung der christl. Gemeinde war, während die Gegner von einer αἵρεσις *(haeresis), Sekte*) sprachen« (Haenchen, aaO, 275, Anm. 3). Woher diese Selbstbezeichnung stammt, ist noch nicht geklärt.

Apg 16,17 (»Weg des Heils«) geht es eindeutig um die christl. Botschaft, Apg 18,25 (»Weg des Herrn«) und 26 (»Weg Gottes«) um die Verkündigung von Jesus. Apg 13,12 wird von der »Lehre des Herrn« gesprochen, nachdem unmittelbar vorher in 13,10 von den »geraden Wegen des Herrn« die Rede war. Weisen alle diese Stellen in die Richtung »Lehre«, »Verkündigung«, so zeigen andererseits die Stellen mit absolutem Gebrauch von *Weg*, daß dort dieses Verständnis nicht genügt, da auch die Christen selbst mitgemeint sind. Wenn Paulus nach Apg 22,4 »den Weg« verfolgt hat, dann ist die christl. Gemeinde mit ihrer Botschaft von der Auferstehung des Gekreuzigten gemeint (→ Bedrängnis, Art. διώκω III,1b). Man wird deshalb hier keine falsche Alternative konstruieren dürfen: Entweder *Weg* = Lehre oder *Weg* = christl. Gemeinde. Beides ist in dem Begriff mitgemeint und gehört zusammen. Wir werden daher »Weg« im absoluten Gebrauch der Apg verstehen müssen als Bezeichnung für die Christen und ihre Verkündigung von Jesus Christus, wobei eingeschlossen ist, daß diese Verkündigung auch einen bestimmten »Lebenswandel« (»Weg«!) einschließt.

f) Der »köstlichere Weg«, von dem Paulus spricht (1Kor 12,31b), meint den Lebensvollzug, der von der Liebe (ἀγάπη *(agapæ)*) bestimmt und allem Streben nach Geistesgaben vor- und übergeordnet ist (vgl. 1Kor 14,1; Phil 2,1ff). Man wird den »Weg« 1Kor 12,31b zusammen sehen müssen mit 4,17, wo Paulus den Ausdruck »meine Wege in Christus« gebraucht. Dort geht es um den christusgemäßen Lebenswandel, den Paulus nicht nur überall lehrt, sondern der an seinem eigenen Verhalten anschaulich wird. Deshalb kann er sagen »meine Wege« und kann die Gemeinde auffordern, seine »Nachahmer« zu werden, nämlich im christusgemäßen Lebensvollzug (→ περιπατέω).

g) Im 2. Petrusbrief wird bei der Abwehr der Irrlehre bzw. der Irrlehrer das Christentum als »Weg der Wahrheit« (2,2; vgl. Jak 5,19 v. l.) und »Weg der Gerechtigkeit« (2,21) bezeichnet und sehr stark von der neuen Sittlichkeit her gesehen, die es bringt und fordert (vgl. 2,20f das »heilige Gebot«) und die es vom Heidentum unterscheidet. Die Irrlehrer haben mit ihrem lasterhaften Lebenswandel den »geraden«, dh von Gott gezeigten und gewollten Weg verlassen, sind dem »Weg Bileams« gefolgt (2,15) und haben damit das Christentum in Verruf gebracht.

Die Ausdrücke »Weg Bileams« und »Weg Kains« (Jud 11) sind weniger vom AT selbst her zu verstehen (Handeln gegen Gottes Willen) als vielmehr von der daran anknüpfenden spätjüd. Tradition (Kain und Bileam als Väter und Lehrmeister aller Libertinisten und Irrlehrer; vgl. Philo, Post. Caini 38,233; Pirqe Abot V. 19; zum Gedanken des Abirrens → Verführen).

3a) Das Subst. ὁδηγός *(hodægos), Führer, Geleiter*, begegnet im NT nur 5mal (Apg 1,16 von Judas), wenn auch zT. in bildlicher Redeweise. Die geistliche Blindheit der Pharisäer für den eigentlichen Willen Gottes wird von Jesus dadurch herausgestellt, daß er sie »blinde Führer« (Mt 23,16.24) bzw. »blinde Blindenführer« (Mt 15,14; vgl. auch Lk 6,39) nennt. Ähnlich kennzeichnet Paulus Röm 2,19 den Gesetzesjuden als einen, der sich anmaßt, »Führer der Blinden« zu sein. — ὁδηγεῖν *(hodægein), führen, leiten* (5mal im NT)

wird Joh 16,13 ausgesagt im Blick auf den Geist der Wahrheit, der »in alle Wahrheit leiten« wird (sachliche Parr.: Joh 14,26), und Offb 7,17 im Blick auf das Lamm, das die Vollendeten zu den lebendigen Wasserbrunnen leiten wird. Die eindeutig übertragene Bedeutung *anleiten, unterweisen* begegnet nur Apg 8,31, wo es um Anleitung für das Verstehen der Schrift geht. Die für das AT kennzeichnende Verwendung des Verbs hat also im NT kaum eine Nachwirkung.

b) Das vor dem NT nicht belegte μεθοδεία *(methodeia)*, Synonym zu dem älteren μέθοδος *(methodos)*, das in späten Papyrusbelegen in neutralem Sinn gebraucht wird vom *Verfahren* bei Steuereinziehungen und Schuldeneintreibungen, begegnet im NT nur 2mal in negativem Sinn: *Arglist* (Sing. Eph 4,14), *Ränke, Schliche* (Plur. Eph 6,11; L: »die listigen Anläufe des Teufels«). Der Begriff steht hier in Zusammenhang mit Aussagen über Bedrohungen, denen der Christ ausgesetzt ist, sei es durch Menschen oder verführende Mächte. *G. Ebel*

περιπατέω

περιπατέω *(peripateō)* gehen, umhergehen, wandeln · ἐμπεριπατέω *(emperipateō)* einhergehen, wandeln

I πατέω *(pateō)* (nicht vor Pindar) und seine Kompos. bezeichnen im Griech. die *tretende Bewegung* der Füße. – πατέω *(pateō)* bedeutet trans. (*etwas* oder *auf etwas*) *treten, betreten, mit Füßen treten, zertreten;* häufig auch übertragen *geringschätzig behandeln, mißhandeln, plündern;* intrans. *gehen, wandeln.* – καταπατέω *(katapateō)* (seit Thuk.) bezeichnet das völlige *Niedertreten* und *Zertreten,* oft in übertragener Bedeutung *verächtlich behandeln, verachten* (zB die Gesetze: Plato Leg. IV,714a).

περιπατέω *(peripateō)* (seit Aristoph.) begegnet im klassischen Griech. nur in der eigentlichen Bedeutung *umhergehen, sich aufhalten* (indem man zB auf dem Markt hin- und hergeht, Demosth. Or. 54,7); es fehlt die auf die Lebensführung bezogene übertragene Bedeutung *wandeln.* Nur bei Philodem (1. Jh. vChr) findet sich die Bedeutung *leben* (De Libertate 23,3). – ἐμπεριπατέω *(emperipateō) einhergehen, wandeln,* ist erst seit Plut. (1. Jh. nChr) belegt.

II 1) In LXX begegnet περιπατέω *(peripateō)* nur an 33 Stellen, über die Hälfte davon in der Weisheitslit. Es steht – wie auch ἐμπεριπατέω *(emperipateō)* (9 Belege; Ausnahme: Hi 9,8) für das hebr. *hālak* (meist hitp.) und bedeutet zunächst einfach *gehen* oder *umhergehen* (1Sam 17,39), meist mit einer Ortsangabe (zB Ex 21,19) oder einer sonstigen Näherbestimmung (zB Sus 13: »nach Gewohnheit«); nur Ri 21,24 bedeutet es *weggehen.* Vom Gehen bzw. Umhergehen Gottes wird mehrfach anthropomorph gesprochen (Gen 3,8.10; Ps 103[104],3), auch vom Umhergehen des Satans (Hi 1,7; 2,2).

Nur gelegentlich bezeichnet περιπατέω *(peripateō)* in übertragener Bedeutung den Lebenswandel (2Kön 20,3; Pred 11,9). LXX verwendet dafür lieber → πορεύομαι *(poreuomai), gehen,* in Verbindung mit → ὁδός *(hodos), Weg,* weil dadurch besser zum Ausdruck gebracht werden kann, daß sich der Lebenswandel in den von Gott gewiesenen Bahnen vollziehen soll.

2) Nach den Qumran-Schriften hat Gott dem Menschen »zwei Geister gesetzt, in ihnen zu wandeln«, bis zur Zeit seiner Heimsuchung, nämlich die Geister der Wahrheit und der Verkehrtheit (1QS III,18ff). Die Söhne der Gerechtigkeit wandeln auf den Wegen des Lichtes (dh nach dem Willen Gottes, 1QS V,10), die Söhne der Verkehrtheit oder des Frevels wandeln auf den Wegen der Finsternis (1QS III,20f). Der Mensch ist in seinem Wandel der Verführung durch dämonische Mächte (Finsternisengel) ausgesetzt, die sein Irregehen bewirken wollen. Obwohl der Mensch sich für den rechten Weg entscheiden soll, scheint andererseits diese Entscheidungsfreiheit aufgehoben zu sein: »Fürwahr, kein Mensch bestimmt seinen Weg, kein Mensch lenkt seinen Schritt, sondern Gott (hat) die Entscheidung, und aus seiner Hand kommt vollkommener Wandel« (1QS XI,10).

III Im NT begegnet περιπατέω *(peripateō)* 95mal, davon je zur Hälfte in eigentlicher und in übertragener Bedeutung (in auffallendem Unterschied zur LXX). Für *gehen, umhergehen* steht es hauptsächlich in Evgg., Apg und Offb. In 1Petr 5,8 ist es auf den Teufel bezogen; Offb 2,1; 3,4; 21,24 bezeichnet es das *Wandeln* in der Vollendung und im Licht des himmlischen Jerusalem.

In der übertragenen Bedeutung *wandeln* als Bezeichnung für die Lebensführung steht περιπατέω *(peripateō)* — abgesehen von Mk 7,5, Apg 21,21 und Hebr 13,9, wo es um die Beachtung jüd. Überlieferung und Sitte geht, — nur im paulinischen (außer Past. und Phlm) und johanneischen Schrifttum. Es erlangt eine hervorragende Bedeutung als Terminus zur Bezeichnung des Lebenswandels, wobei in der Art und Weise des Wandels sichtbar wird, woher der Mensch in seinem Wesen und Tun bestimmt wird. Deshalb wird das an sich neutrale Verb immer näher bestimmt (durch κατά *(kata)*, *gemäß*, ἐν *(en)*, *in*, ἀξίως *(axiōs)*, *würdig*, oder einen Dat.) und dadurch positiv oder negativ qualifiziert.

1) In den paulinischen und deuteropaulinischen Schriften stehen sich grundsätzlich der (einstige) heidnische Lebenswandel (Eph 2,2; Wandel »nach dem Fleisch« Röm 8,4; »nach Menschenart« 1Kor 3,3) und der (jetzige) Wandel in Christus (Kol 2,6; Wandel »nach dem Geist« Röm 8,4; »im Geist« Gal 5,16; »gemäß der Liebe« Röm 14,15; »in der Liebe« Eph 5,2; »als Kinder des Lichtes« Eph 5,8) gegenüber.

Da die Christusverkündigung den Menschen aus einem gottabgewandten, vom selbstsüchtigen Ich (Gal 5,16) bestimmten Leben herausführen will in ein »neues Leben« (Röm 6,4), das von Gott und seinem Willen bestimmt und geprägt wird, gehört zu dieser Verkündigung auch das »wie ihr sollt wandeln und Gott gefallen« (1Thess 4,1), das sich auf vielfältige Weise in den paulinischen Ermahnungen widerspiegelt.

Paulus geht davon aus, daß der Mensch unter dem Gesetz dem Ich verhaftet ist und daher den Willen Gottes nicht erfüllen kann. Im Glauben an Christus wird ihm die Freiheit vom Zwang der Norm und von der Ichverhaftung als Geschenk Gottes zugesprochen (Eph 2,1ff). Er kann jetzt Gott und dem Nächsten dienen (Röm 7,6; vgl. Röm 14,7ff; Gal 5,13). Doch muß er immer wieder zum Leben in dieser neuen Wirklichkeit ermahnt werden, weil er auch als Glaubender noch »im Fleische« lebt (2Kor 10,2) und damit der Versuchung ausgesetzt bleibt, »nach dem Fleisch« zu wandeln (1Kor 3,3), dh ichsüchtig zu handeln.

Solange der Christ »im Glauben und nicht im Schauen« wandelt, soll er sich mühen, seinem Herrn zu gefallen (2Kor 5,7ff). Er hat immer neu zu prüfen, »was dem Herrn wohlgefällig ist« (Eph 5,8ff.15), damit er sein Leben so führt, wie es seiner Berufung entspricht (Eph 4,1; 1Thess 2,12; Kol 1,10). Das bedeutet zugleich ein Verhalten, das auch auf die nicht zur Gemeinde gehörenden Menschen und ihr Urteil achtet (1Thess 4,12; Kol 4,5), nicht hinterlistig ist (2Kor 4,2), sondern »ehrbar, dem Tag entsprechend« (Röm 13,13), so daß man Tageslicht und Öffentlichkeit nicht zu scheuen braucht. Problematisch erscheint 2Thess 3,6: Aus dem Wandel »in der Liebe« ist hier ein Wandel »nach der Überlieferung« geworden.

2) In den johanneischen Schriften begegnet περιπατέω *(peripateō)* in wörtlichem und übertragenem Sinn. Während Joh 11,9f Jesus anscheinend im eigentlichen Sinn vom Umhergehen am Tag bzw. in der Nacht spricht, klingt schon die übertragene Bedeutung des Verbs und die gnostisch-dualistische Terminologie an, die Joh benutzt, um die beiden Möglichkeiten des menschlichen Daseins zu verdeutlichen: das Sein im Glauben und das Sein im Unglauben. Die Ausdrücke »im Licht« oder »in der Wahrheit wandeln« und »in der Finsternis wandeln« meinen nicht moralisches oder unmoralisches Verhalten, sondern das Bestimmtsein von Gott oder das Bestimmtsein von der Welt her. »Im Licht wandeln« bedeutet: Gott zugewendet leben — durch den Glauben an Jesus Christus (Joh 12,35f); »in der Finsternis wandeln« bedeutet: gegen Gott verschlossen sein.

Der Mensch aber, der gegen Gott verschlossen ist, verfehlt das eigentliche → Leben (Joh 12,35; 1Joh 2,11). Doch Jesus ist gekommen als »das Licht der Welt«, damit der Mensch durch ihn das wirkliche Leben findet (Joh 8,12). Er findet es, wenn er den Ruf Jesu vernimmt und ihm nachfolgt.

Der »Wandel im Licht« (2/3Joh sagen stattdessen »in der Wahrheit wandeln«) hat auch eine ethische Seite. Bes. die Johannesbriefe zeigen das deutlich. Nicht das bloße Reden, sondern der Lebensvollzug erweist die Gemeinschaft mit Gott (1Joh 1,6f). Denn ihr entspricht ein vom Liebesgebot bestimmter Lebensvollzug (1Joh 2,6; 2Joh 6), wie er bei

Jesus sichtbar geworden ist (Joh 13,34; 1Joh 4,11.19). Das bedeutet zugleich: Gemeinschaft auch untereinander haben (1Joh 3,16f). Es geht also um die totale Hingabe an Gott und an die Mitmenschen.

Entsprechend kennzeichnet »in der Finsternis wandeln« einen Lebensvollzug, der der Gemeinschaft mit Gott nicht entspricht (1Joh 1,6) und daher nicht von der Liebe bestimmt ist, sondern vom Haß (1Joh 2,11). *G. Ebel*

πορεύομαι

πορεύομαι *[poreuomai]* gehen, reisen, wandern, wandeln · τρέχω *[trechō]* laufen, eilen

I 1) πορεύομαι *[poreuomai]* (seit Soph.), *gehen, reisen, wandern, marschieren,* bezeichnet im Unterschied zu → περιπατέω *[peripateō]* das Gehen in einer bestimmten Richtung oder Absicht. Übertragen – in Wendungen vom Wandern des Lebensweges (Plato Resp. II,365b) oder in ethischen Aussagen (Soph. Oed. Tyr. 883) – steht es nur selten.

2) τρέχω *[trechō]*, seit Hom. (Od. 23,207; Il. 23,392f) belegt, bezeichnet im Griech. die schnelle Fortbewegung der Füße, allg. *eilen,* das schnelle und oft angestrengte *Laufen* (bes. im Stadion beim Wettkampf; → Kampf; Art. ἀγών). Durch die philosophische Kritik an der Überschätzung des rein körperlichen Wettkampfes beeinflußt, begegnet τρέχω *[trechō]* auch in Aussagen, die eine Anstrengung oder Leistung in geistig-seelischer Hinsicht herausstellen.

II 1) πορεύομαι *[poreuomai]*, *gehen, wandeln,* findet sich in LXX ca. 750mal, hauptsächlich für das hebr. *hālak, gehen,* aber auch für andere hebr. Verben.

a) Oft steht es in e i g e n t l i c h e r Bedeutung *gehen, reisen, wandern* (zB Gen 12,4f; Dtn 1,19.33). Verbunden mit ὀπίσω τινός *[opisō tinos]*, *hinter jemandem* (Ri 13,11), nimmt es den übertragenen Sinn *jemandem folgen* (→ Nachfolge, Art. ὀπίσω), dh ihm *gehorchen,* an (1Kön 14,8 u. ö.). Es begegnet als Befehl Gottes, der Menschen auf einen bestimmten Weg schickt (Gen 22,2; 2Sam 7,5 u. ö.). Es kann auch das Weggehen aus dem Leben (1Kön 2,2; 2Sam 12,23) und in späterer Zeit die Wanderung in Scheol oder Hades (→ Hölle) bezeichnen (Hi 10,21; 16,22; Pred 9,10).

b) Im Unterschied zum Profangriech. (vgl. I,1) steht das Verb in LXX häufig in ü b e r t r a g e n e r Bedeutung für den Lebenswandel (zB 1Kön 3,14), bes. in der charakteristischen Verbindung mit → ὁδός *[hodos]*, *Weg,* und »Wege Gottes« oder → »Gebote« als Bezeichnung für die von Gottes Willen bestimmte Lebensführung (zB Dtn 8,6; 10,12; Jer 7,23 u. ö.), die auch ganz allg. als »Wandeln vor Gott« bezeichnet werden kann (1Kön 8,25). Der übertragenen Bedeutung von Weg (II,1c und 2b) entsprechend, stehen dann aber bei πορεύομαι *[poreuomai]* auch andere Begriffe wie »Gesetz des Herrn« (Ps 119[118],1), »Gerechtigkeit« (Jes 33,15; PsSal 14,2), »Wahrheit« (Spr 28,6) usw., meist durch ἐν *[en]*, *in,* mit Dat. angefügt.

c) Dieser Gebrauch von πορεύομαι *[poreuomai]* begegnet auch – zT noch verstärkt – in Test XII, während Philo die übertragene Bedeutung nur selten hat, zB im Bildwort vom Lebensweg (De Migr. Abr. 133) oder von den zwei Wegen (De Migr. Abr. 204) und im Zusammenhang mit der Vorstellung vom Wandern auf dem königlichen Weg der Tugend.

2) τρέχω *[trechō]* (ca. 60 Belege) übers. in LXX meist das hebr. *rūts, laufen,* im eigentlichen Sinn (zB Gen 18,7; 1Kön 18,46). In übertragener Bedeutung steht es nur an ganz wenigen Stellen: für den Lebenswandel nach den Geboten Gottes im Zusammenhang mit dem für das AT typischen Begriff Weg (Ps 119[118],32), vom »Laufen in Lüge« (Ps 61,5 LXX) und im Ausdruck »den Weg der Unsterblichkeit laufen« (4Makk 14,5 im Bericht vom Martyrium der sieben Brüder).

III 1) πορεύομαι *[poreuomai]* (ca. 150 Belege, davon ca. 120 in Synopt. und Apg, 16 im JohEv., 5 bei Paulus, 11 in den übrigen Briefen; nur Med. und Pass.) hat im NT meist den wörtlichen Sinn *gehen* (zB Mk 9,30; bei der Aussendung der Jünger: Mt 10,6f; 28,19 – jedoch nie im Zusammenhang mit dem Ruf in die → Nachfolge; vgl. dort Art. ἀκολουθέω), *wandern, reisen* (zB Lk 9,51), wobei oft Richtung und Ziel angegeben werden.

a) Der allg. Gebrauch ist unterschiedlich und vielfältig: als *Dahingehen* im Sinne von Sterben (Lk 22,22), im JohEv. für das *Weggehen* Jesu von den Seinen und den Hingang zum Vater (Joh 14,2f.12.28; 16,7.28; vgl. → Himmel, Art. ἀναβαίνω), für das *Weggehen* in das ewige Feuer beim Endgericht (Mt 25,41) und – stärker räumlich bestimmt – in Aussagen über die Himmelfahrt Jesu (Apg 1,10f; 1Petr 3,22) oder sein Hingehen zu den »Geistern im Gefängnis« (1Petr 3,19; → Hölle, Art. ᾅδης).

b) Im Gegensatz zum Gebrauch in der LXX steht im NT πορεύομαι *(poreuomai)* überraschend selten im Sinne von *wandeln*. Außer Lk 1,6 und Apg 9,31 (wohl auch 14,16), wo in at. Ausdrucksweise vom Wandel »in allen Geboten und Satzungen des Herrn« bzw. »in Gottesfurcht« die Rede ist, fehlt der übertragene Gebrauch bei den Synopt., bei Joh und vor allem bei Paulus, der dafür → περιπατέω *(peripateō)* (32mal) verwendet. 1Petr 4,3; 2Petr 2,10; 3,3; Jud 11.16.18 steht das Verb nur in Aussagen über schlechten Lebenswandel.

2) τρέχω *(trechō)*, *laufen*, findet sich im NT außer in der wörtlichen Bedeutung (10mal; zB Mt 27,48; Mk 5,6 u. ö. von Menschen; 2Thess 3,1 vom Wort des Herrn) bei Paulus (9mal) auch im übertragenen Sinn. Er bringt mit dem Verb zum Ausdruck, daß das Christenleben als Ganzes (wie sein Aposteldienst) auf ein Ziel hin ausgerichtet ist (Gal 2,2; 5,7; Phil 2,16) und daß es — wie beim Wettkampf im Stadion (vgl. I,2) — darauf ankommt, alle Kräfte einzusetzen und durchzuhalten (1Kor 9,24ff; vgl. Hebr 12,1); Röm 9,16 stellt mit dem Hinweis auf das letztlich allein entscheidende Erbarmen Gottes das notwendige Korrektiv dar. *G. Ebel*

Lit.: GDalman, Orte und Wege Jesu, 1919 (1924³) — GWingren, Weg, Wanderung und verwandte Begriffe, StTh III, 1/2, 1951, 111ff — AKuschke, Die Menschenwege und der Weg Gottes im Alten Testament, StTh V,2, 1951, 106ff — RBultmann, Theologie des Neuen Testaments, 1953, § 38: Die Freiheit von der Sünde und der Wandel im Geist; § 42: Welt und Mensch (im johanneischen Dualismus) — WMichaelis, Art. ὁδός, ThWb V, 1954, 42ff — HSeesemann/GBertram, Art. πατέω etc., ThWb V, 1954, 940ff — SVMcCasland, »The Way«, JBL 77, 1958, 222ff — FNötscher, Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran, 1958 — SWibbing, Die Tugend- und Lasterkataloge im NT, 1959, 124ff — GBertram, Art. στρέφω, ἀναστρέφω etc., ThWb VII, 1964, 714ff.

Wasser

Ganz ähnlich der Ambivalenz des → Feuers, das dem antiken Menschen als heilvolle, Licht und Wärme spendende Kraft, aber auch als tödlich verzehrende Unheilsmacht begegnet, wird das Wasser unter dem Doppelaspekt des Lebenspendenden und Durststillenden einerseits und des Mörderischen und Bedrohlichen andererseits erlebt. Es ist — wie das Feuer — im gesamten heidnischen und at.-jüd. Altertum sowohl Ort und Begleiterscheinung der Epiphanie der Hochgottheit als auch Wohnsitz, Vehikel und Attribut dämonischer Mächte. Gerade als Element der → Dämonen kann das Wasser, wiederum entsprechend dem Feuer, im homöopathischen Abwehrzauber zum Zwecke der Heilung oder kultischen Reinigung eingesetzt werden, um die dämonischen Schädiger und Verunreiniger mit ihren eigenen Waffen zur Flucht zu zwingen.

Entsprechend den zivilisatorischen Verhältnissen begegnet das *Wasser* (ὕδωρ *(hydōr)*) nicht absolut abstrakt, sondern in seinen natürlichen Erscheinungsformen des Regens (zB Lev 26,4), des *Meeres* (θάλασσα *(thalassa)*), der *Quelle* (πηγή *(pægæ)*) und des *Flusses* (ποταμός *(potamos)*). In der gefürchteten Flutkatastrophe wirken Regenfälle und Flüsse zusammen (zB Gen 7,11f; Mt 7,25.27); das antidämonische Reinigungs- und Heilungswasser der Lustrationen (Waschungen) ist zumeist das »lebendige« (fließende) Wasser der Flüsse und Quellen, seltener das stehende von Zisternen und Teichen.

θάλασσα

θάλασσα *(thalassa)* Meer, See

I θάλασσα *(thalassa)*, attisch θάλαττα *(thalatta)* (offenbar identisch mit dem von Hes. als makedonisch überlieferten δάλαγχα *(dalagcha)*), scheint vorgriech. Herkunft zu sein. Seit Hom. (Il. 2,294) bezeichnet es im Griech. das *Meer*, die *offene See*. Versuche etymologischer Klärung, etwa eine Ab-

leitung von der Wurzel *dhala, vertiefen* (vgl. θάλαμος *[thalamos], Schlupfwinkel, Lager*), bleiben hypothetisch.

II An etwa 370 Stellen übers. die LXX Aussagen des hebr. AT über das Meer mit der griech. Vokabel θάλασσα *[thalassa]*; in der weit überwiegenden Mehrzahl aller Fälle (ca. 360mal) entspricht sie dem hebr. *jām, Meer*. Die Belege häufen sich in den Büchern Ex (36mal), Jos (46mal), Pss (39mal), Jes (29mal) und Ez (55mal).

Der at. Sprachgebrauch unterscheidet nicht zwischen dem offenen Meer und dem Binnensee. So heißen das Mittelmeer (Jos 1,4; 19,26 LXX; Ez 48,28 u. ö.) und das Rote Meer (Ex 23,31; Num 33,10f; Ri 11,16; 1Kön 9,26) θάλασσα *[thalassa]*, aber auch das Tote Meer (Gen 14,3) und der See Genezareth, das »Meer« Chenara (Kinnereth, Num 34,11; vgl. Mk 1,16 par).

1a) Nach gemeinantiker Auffassung denkt sich das AT die scheibenförmige Erde umgeben vom Meer (Gen 1,9) bzw. Wasser (→ ὕδωρ). Einst hielt jenes, selbst eine Schöpfung Gottes (Ps 104[103],24ff; 146[145],6; Neh 9,6), die ganze Erde bedeckt (Gen 1,2; vgl. Ps 104[103],6), doch Jahwe hat es zurückgetrieben und eingedämmt (Gen 1,9f; Ps 104[103],7; Hi 38,8ff). »Seine« Erde hat Gott fest über Meeren und Strömen gegründet (Ps 24[23],2).

b) Durch seine Beziehung zum Chaotischen (Gen 1,2: griech. ἄβυσσος *[abyssos], Abgrund, Tiefe, Unterwelt* für hebr. *t^ehōm, Urwasser, Ozean*; vgl. Gen 7,11; 8,2) wird das Meer zum Inbegriff der Unheilssphäre; im Meer tritt dem Volke Israel die Gott und Menschen feindliche Macht des Wassers entgegen (vgl. Jer 51,42; Ps 46[45],3f; 65[64],8; Hi 38,8). Das Meer ist Wohnort des gottfeindlichen Drachen (Hi 7,12) und der vier tiergestaltigen Dämonen im Traumgesicht des Daniel (Dan 7; vgl. Offb 13,1).

c) Freilich muß das Meer vor Jahwe erzittern (Hab 3,8; Ps 77[76],17), der seine dämonischen Ungeheuer, Leviathan und Drachen, bekämpft und besiegt (Jes 27,1; 51,9f; Ps 74[73],13f). Jahwe ist der Herr des Meeres (vgl. Jes 50,2; Ps 65[64],8; 146[145],6; Spr 8,29; Hi 9,8; 38,8–11; Neh 9,6). Der vernichtenden Flut kann Gott gebieten, im Gericht die Erde von einer dem Frevel verfallenen Menschheit zu befreien (Gen 6–8); überhaupt bedient Jahwe sich des Meeres, um seine Feinde zu ertränken (Ex 14,23.28; 15,1.4f.10.21). Umgekehrt erfährt der Fromme die Hilfe Jahwes in den Gefährdungen durch Wasser und → Feuer (Jes 43,2; Ps 66[65],12), Rettung durch Jahwes Hand »aus großen Wassern« (Ps 18[17],17).

2) In der Lit. des Judentums behält das Meer seine den Menschen bedrohende Rolle, nur daß jetzt noch deutlicher dämonische Mächte genannt werden, welche – zT. in Gottes Auftrag – über das Meer gebieten (äthHen 60,16; 61,10; 66,2; 69,22; slHen 19,4; rabb. Belege bei St.-B. III, 819f). Dämonisch ist die Welle des Meeres, die ein Schiff versenkt, und antidämonisch ist die Zauberpraktik der bedrohten Seefahrer (BB 73a: St.-B. I,490). Entsprechend dem Sieg Jahwes über das Meer als Chaosmacht in der Urzeit (Sir 43,23[25]; OrMan 3) erwartet das Judentum von der Endzeit die Entmächtigung der Meerungeheuer durch Gott (etwa des Leviathan: äthHen 60,7), während gegen die Gottlosen die Wasser des Meeres (und der Flüsse) wüten werden (Weish 5,22[23]).

III Die θάλασσα *[thalassa]*-Belege des NT verteilen sich auf die einzelnen Bücher sehr ungleichmäßig. Einer Fülle von Bezeugungen in Mt, Mk, Apg und Offb stehen nur ganz wenige bei Lk, Joh und in den nt. Briefen gegenüber.

1) Auch im NT wird – wie im AT (s. o.) und im Judentum (vgl. St.-B. I,184f) – zwischen offenem Meer und Binnensee nicht unterschieden. θάλασσα *[thalassa]* heißen gleicherweise das Mittelmeer (Apg 10,6.32; 17,14; 27,30.38.40; 28,4), das Rote Meer (Apg 7,36; 1Kor 10,1; Hebr 11,29, jeweils im Rückbezug auf das at. Schilfmeerwunder; 1Kor 10 typologisch auf die → Taufe gedeutet) und das »galiläische Meer«, der See Genezareth (Mk 1,16 par; 4,1.35ff par; 5,13 par; 6,45ff par; Joh 6,1.16ff; 21,1); nur Lk bezeichnet den See Genezareth bewußt als λίμνη *[limnæ], Binnensee, Teich*, woraus sich die geringe Bezeugung von θάλασσα *[thalassa]* bei Lk erklärt. Bei Mk und seinen Mt-Parr. meint θάλασσα *[thalassa]* durchweg den See Genezareth, in der Apg das Mittelmeer. Aus dem Leben an Meer und See ergibt sich für die Evgg. von selbst eine Fülle von Bezugnahmen auf θάλασσα *[thalassa]* (vgl. Mk 9,42 par und Mt 23,15 oder die paradoxen Wendungen Mk 11,23 par; Lk 17,6).

2) Die kosmologische Rolle des Meeres ist keine andere als im AT; Gott ist der Schöpfer der dreiteiligen Welt, die aus Himmel, Erde und Meer besteht (Apg 4,24; 14,15; Offb 10,6; 14,7). Das *gläserne Meer* (θάλασσα ὑαλίνη *[thalassa hyalinæ]*, Offb 4,6; 15,2) ist die durchsichtige Oberfläche des Himmelsgewölbes mit dem himmlischen Ozean, den

man sich als Ursprung des Regens dachte; das »Feuer« dieses »Meeres« (Offb 15,2) meint die zuckenden Blitze des Gewitterhimmels, hier wohl verstanden als Einleitung des → Gerichts.

3) Auch im NT bedroht das Meer das Leben (zB des Seefahrers Apg 28,4; 2Kor 11, 26) und gehört so auf die Seite des Dämonischen (→ Dämon) und Widergöttlichen. Bes. die Offenbarung des Johannes führt Traditionen der jüd. Apokalyptik weiter, wenn sie das Meer als personale Macht auffaßt (7,2f), die in der Endzeit überwunden wird, so daß sie – wie Thanatos (→ Tod, Art. θάνατος) und Hades (→ Hölle, Art. ᾅδης) – ihre Toten herausgeben muß (20,13) und schließlich kein Existenzrecht mehr besitzt (21,1). Wie in der jüd. Apokalyptik (vgl. Dan 7,3) ist auch für die Offb das Meer die Heimat dämonischer Ungeheuer (13,1; vgl. den wasserspeienden → Drachen 12,13ff). In den Plagen der Endzeit wird sich das Meerwasser in Blut verwandeln (8,8; 16,3; vgl. von den Flüssen und Quellen 8,10; 16,4); hier stehen im Hintergrund die ägypt. Plagen aus der Frühzeit des Volkes (vgl. Ex 7,14ff).

Apok. Traditionen gibt auch Lk weiter, wenn er (im Gegensatz zu den Parr. Mt 24; Mk 13) unter den eschatologischen Chaosmächten das »Tosen und Wogen des Meeres« anführt (Lk 21,25).

4) Wie die offene See ist auch das galiläische »Meer« beherrscht von dämonischen Mächten, die zusammen mit dem Sturm (zur Verbindung Meer-Sturm vgl. noch Jak 1,6; Offb 7,1; zur Verbindung Fluß-Sturm noch Mt 7,25.27) die Jünger Jesu zu verderben trachten, aber Jesu vollmächtigem Wort gehorchen müssen (Mk 4,35–41 par). So ist Jesu Wandel auf dem »Meer« (Mk 6,45–52 par) ebenfalls als Sieg über die im Wasser lokalisierten dämonischen Mächte zu verstehen (vgl. auch Mk 5,13 par); zugleich zeigt die Perikope, daß auch nach nt. Vorstellung die Wasserstätte bevorzugter Ort der Theophanie ist (vgl. die Berufung der ersten Jünger am See Genezareth, Mk 1,16–20 par; ferner den wunderhaften Fund des Staters im Fischmaul, Mt 17,24–27 Sondergut).

5) Vermutlich schon symbolisch gemeint ist der See (Lk λίμνη *[limnæ]*, Joh θάλασσα *[thalassa]*), der dem Fischzug des Petrus herrlichen Erfolg schenkt (Lk 5,1–11; Joh 21, 1–11): er steht für das Missionsfeld der Apostel (EHilgert, aaO, 1181). Dagegen sind allegorisierende Spekulationen über Mk 4,35–41 par (die von bösen Mächten beherrschte Welt) und Mk 6,45–52 par (der durch Christus besiegte Tod, EHilgert, ebd.) verfehlt; nur ganz allg. gilt, daß Jesu Macht das Ende der Herrschaft dämonisch-satanischer Mächte bedeutet (vgl. Mt 12,28 par Lk 11,20). *O. Böcher*

πηγή

πηγή *[pægæ]* Quelle, Ursprung · ποταμός *[potamos]* Fluß, Strom

I πηγή *[pægæ]*, seit Hom. (zB Il. 20,9) im Griech. gebräuchlich als Bezeichnung für die *Quelle* von Bach und Fluß, ist etymologisch noch nicht befriedigend erklärt. Am ehesten kommt in Frage eine Verwandtschaft mit πήγνυμαι *[pægnymai]*, *erstarren, gefrieren*, und πηγυλίς *[pægylis]*, *eiskalt*; πηγή *[pægæ]* würde dann von Haus aus das *kalte Quellwasser* bezeichnen. – Dagegen dürfte die Grundbedeutung von ποταμός *[potamos]* – gleichfalls zuerst in Hom. Il. (zB 21,196) belegt – feststehen: πίπτω *[piptō]* / ἔπετον *[epeton]*, *fallen*, und πέτομαι *[petomai]*, *fliegen*, weisen auf *reißendes Wasser, Sturzbach*. Seit Hom. bezeichnet ποταμός *[potamos]* das *fließende Wasser*, vor allem das größere und u. U. gefährliche (*Fluß, Strom*). Die *Flüsse* (ποταμοί *[potamoi]*) entspringen aus den *Quellen* (πηγαί *[pægai]*, Eur., Herc. Fur. 1297). So kann πηγή *[pægæ]* überhaupt die übertragene Bedeutung *Ursprung* annehmen. Flüsse und Quellen werden im griech. Volksglauben schon früh zu (niederen) Gottheiten personifiziert.

II Mit πηγή *[pægæ]*, *Quelle*, gibt die LXX etwa 50mal hebr. Ausdrücke wieder, die etymologisch soviel wie *Auge* bedeuten (*'ajin*, davon abgeleitet *ma'jān*); die Quelle galt einst als weinendes Auge der Erdmutter. An 14 Stellen der LXX entspricht πηγή *[pægæ]* dem hebr. *māqōr* (2mal in Lev, 4mal

bei Jer, 2mal in Pss, 6mal in Spr), 3mal (Jes, Pred) *mabbū'a* in der Bedeutung *Quelle* und 2mal (Pss) *'aphīq* (urspr. *Flußbett, Rinne*).

ποταμός *(potamos), Fluß*, steht in LXX 112mal für hebr. *nāhār, Strom, Fluß*, und 14mal (Dan, Esr) für die entsprechende aram. Vokabel *nehar*. An 54 LXX-Stellen ersetzt ποταμός *(potamos)* hebr. *je'or/je'ōr*, ebenfalls *Fluß*, davon 27mal allein in Gen und Ex; hebr. *nachal*, urspr. *Bachtal*, wird 9mal durch ποταμός *(potamos)* wiedergegeben.

1a) Für Israel besitzen die Flüsse besondere Bedeutung in geographischer, politischer und zivilisatorischer Hinsicht. Siedlungen werden an Flüssen angelegt, Flüsse als Grenzen und Wasserspender oft erbittert umkämpft. Am häufigsten werden als ποταμοί *(potamoi)* genannt: Nil (allein 14mal Ex 7; ferner u. a. Jes 7,18; 19,5–8), Euphrat (u. a. Jes 7,20; 8,7; 11,15; 27,12; Ps 72[71],8), Jordan (Num 13,29; vgl. 2Kön 5,12), Chebar (LXX Chobar, Ez 1, 1.3; 3,15.23; 10,15.20 u. ö.) oder generell die Flüsse des Babylonischen Exils (Ps 137[136],1).

b) Quellen und Ströme gehören, zusammen mit dem Meer, zu der von Gott geschaffenen Wassermasse, in der dieser die Erde fest gegründet hat (Ps 24[23],2) und über die er nach Belieben gebietet (Ex 7, vgl. Ps 78[77],44; Jes 41,18; 42,15; 43,20; 44,27; 50,2; Ps 74[73],15; 107[106],33). Ist jedoch die Rolle des Meeres vorwiegend negativ qualifiziert, so ist das begreiflicherweise beim Quell- und Flußwasser anders. Hier überwiegt der positive Aspekt; frisches (»lebendiges«) Süßwasser ermöglicht den Menschen, Tieren und Pflanzen das Leben, und so sieht man in ihm eine Gabe der Gottheit. Jahwe läßt die Quellen fließen, die Mensch und Tier den Durst stillen (Ps 104[103], 10f); Gottes Strom bewässert das Land und schenkt Nahrung und Wohlstand (Ps 65[64],10). Der Reichtum an Wasserquellen bezeichnet die Fruchtbarkeit einer Gegend (zB Ex 15,27; Num 33,9; Dtn 8,7), und am *Brunnen* (πηγή *(pægæ)* oder φρέαρ *(phrear)*) fallen wichtige Entscheidungen (Gen 24,11–48; 29,1–14; Ex 2,15–21). Heilkraft eignet etwa dem Jordan (2Kön 5,1–19). Der Volksglaube lokalisiert niedere Gottheiten – urspr. die Besitzer und Spender des Wassers – an Quellen und Flüssen; später hat Israel solche Sagen auf Jahwe übertragen (Gen 16,7–14; 32,23–33). Am Flusse Chebar erfährt der Prophet Ezechiel seine Berufungsvision (Ez 1,1ff) und eine göttliche Audition (Ez 3,15ff). Als Geschöpfe Jahwes werden auch die Ströme aufgefordert, in den Lobpreis ihres Schöpfers einzustimmen (Ps 98[97],8).

c) Israel hat in seiner Geschichte Jahwe mehrmals als Herrn der Quellen und Flüsse erfahren und diese Fakten seiner Heilsgeschichte dankbar bezeugt (Ps 66[65],1 von Schilfmeerwunder und Zug durch den Jordan). Insbesondere die Tränkung der Wüstengeneration durch die Quelle aus dem Felsen (Ex 17,5f) ist Gegenstand stets wiederholten Lobpreises (Ps 74[73],15; 78[77],16; 105[104], 41; 114[113],8). Entsprechend bildet die Hoffnung auf durststillendes Wasser in reicher Fülle einen unablösbaren Bestandteil der eschatologischen Aussagen über das kommende Friedensreich (Jes 12,3; 30,23–25; 35,7; 41,18; 49,10).

2a) Auch zur at. Paradiesvorstellung gehört das Quellwasser; nach Gen 2,10–14 teilt sich der in Eden entspringende Strom in die vier Arme Pison, Gihon, Hiddekel (= Tigris) und Euphrat. Da die Endzeit analog dem Urstand ausgemalt wird – diesen freilich glückhaft überbietend –, knüpfen sich an diesen Fluß aus Eden die eschatologischen Spekulationen der at.-jüd. Lit. Vom Tempel ausgehend und von Lebensbäumen umsäumt (Ez 47,1–12), dient der endzeitliche Strom der Reinigung und Bewässerung (Jo 4,18; Sach 13,1f; 14,8). Ohne direkten Bezug auf Gen 2,10–14 berichten Jes 12,3; 43,19–21; 44,3 (vgl. Jo 3,1); 55,1; 58,11 (vgl. Ez 47,1–12 und Jo 4,18) von bewässernder und durststillender Funktion endzeitlicher Regenfälle, Flüsse und Bäche (vgl. noch Sir 24,30–33[40–46]; äthHen 48,1; 1QH 8,4–14). Die heilvolle Endzeit wird das Paradies überbieten auch hinsichtlich des Reichtums an frischem Wasser!

b) Allerdings kann auch die dämonisch-zerstörerische Macht des Wassers dem Flusse zugesprochen werden. Das Leben des Beters wird bedroht vom Wasser der Bäche und Ströme (Ps 18[17],5; 124[123],4f; vgl. Ps 69[68],2f.15f), doch auch hier, nicht anders als beim Toben des Meeres, darf der Fromme der Hilfe Jahwes gewärtig sein (Ps 18[17],17; vgl. Jes 43,2).

3) Schließlich ist noch der übertragene Sprachgebrauch von *Quelle* und *Fluß* zu erwähnen. Gottes Segnungen überschwemmen sein Volk und Land wie der bewässernde Fluß (Jes 66,12), und dem ruhig dahinfließenden Strom gleicht die gottgeschenkte Wohlfahrt des Frommen (Jes 48,18); so kann Jahwe selbst als Quelle lebendigen Wassers bezeichnet werden (Jer 2,13), während der Barmherzige einem wohlbewässerten Garten und einem nie versiegenden Wasserquell zu vergleichen ist (Jes 58,11). Freilich kommt auch Gottes Zorn (LXX; hebr. Text: Gott selbst) »wie ein heftiger Strom« (ποταμὸς βίαιος *(potamos biaios)*) über seine Feinde, sie wegschwemmend mit elementarer Gewalt (Jes 59,19).

Wesentlich abgeblaßter wird πηγή *(pægæ)* im Sinne von *Ursprung* verwendet, unter weitgehender Lösung vom Bild des Wassers. Häufig begegnet die Wendung πηγὴ ζωῆς *(pægæ zōæs)*, »Quelle des Lebens«; bei Gott ist der Ursprung des Lebens (Ps 36[35],10), aber eine Quelle des Lebens sind auch Tora (Lehre), Verstand, Weisheit und Gottesfurcht (Spr 10,11; 13,14; 14,27; 16,22; 18,4 LXX). – Zur prophetischen Identifikation von Wasser und Geist (Jes 44,3; Ez 36,25–27) → ὕδωρ II,2.

Im NT finden sich sowohl von πηγή *[pægæ]*, *Quelle*, als auch von ποταμός *[potamos]*, *Fluß*, die weitaus meisten Belege in der Offb (5mal bzw. 8mal). Die Synopt. bieten 6 Bezeugungen von ποταμός *[potamos]*; Mk 5,29 (πηγή *[pægæ]* vom Blutfluß des Weibes) gehört nicht in unseren Zusammenhang. Das JohEv. weist 2mal πηγή *[pægæ]* und 1mal ποταμός *[potamos]* auf. Je einmal kommt die Quelle in Jak (3,11) und 2Petr (2,17) vor, je einmal der Fluß in Apg (16,13) und 2Kor (11,26).

1) ποταμός *[potamos]*, *Fluß*, als rein geographische Bezeichnung, findet sich für den Jordan (Mt 3,6 par Mk 1,5), den Euphrat (dieser bereits im Zusammenhang eschatologischer Zukunftsgemälde: Offb 9,14; 16,12) und das Flüßchen Angites, an dessen Ufer sich die Gebetsstätte von Philippi befand (Apg 16,13).

2a) Soweit theol. Aussagen über Quelle und Fluß gemacht werden, sind sie deutlich vom at.-jüd. Hintergrund des NT abhängig. Gott hat nicht nur Himmel, Erde und Meer, sondern auch die *Wasserquellen* (πηγαὶ ὑδάτων *[pægai hydatōn]*) geschaffen (Offb 14,7). Über Flüsse und Wasserquellen behält er volle Verfügungsgewalt, so daß er im Eschaton das Segensgeschenk des Trinkwassers ganz oder teilweise zurücknehmen (Offb 8,10; 16,4; vgl. 11,6 und Ex 7,14–25) oder Flüsse eintrocknen lassen kann (Offb 16,12; vgl. Ps 107 [106],33). Am Brunnen Jakobs (πηγὴ τοῦ Ἰακώβ *[pægæ tou Jakōb]*) offenbart sich Jesus der Samaritanerin (Joh 4,5ff). Vom Brunnenwasser verweist er auf das ewig sprudelnde Lebenswasser (Joh 4,13f, → ὕδωρ). Der Jordan, durch die Elisatradition als heil- und reinigungskräftig gerühmt (2Kön 5,1–19), wird zum Ort der prophetischen Symbolhandlung des Täufers (Mt 3,6 par Mk 1,5) und damit auch die Stätte der Taufe Jesu (Mt 3,13 par Mk 1,9) und der Selbstoffenbarung Gottes in Geist und Wort (Mk 1,10f par).

b) Die Erfahrung lebenbedrohender Gefährlichkeit angeschwollener Flüsse (Mt 7,25. 27 par Lk 6,48f; vgl. 2Kor 11,26) kann auch im NT den Wasserstrom als Werkzeug dämonischer Mächte erscheinen lassen (Offb 12,15f).

c) Allerdings ist die eschatologische Spekulation, im Anschluß an prophetische Verheißungen (Ez 47,1–12; Jo 4,18; Sach 13,1f; 14,8), mehr interessiert am heilvollen Charakter des Flusses, der in Überbietung des Paradiesstromes von Gen 2,10–14 am Ende der Zeit den Durst stillen sowie Leben, Heil und Reinheit verbreiten wird (Offb 22,1f.17; vgl. 7,17; 21,6).

An die Stelle des Tempels von Ez 47,1 ist als Quellort des Flusses der Thron Gottes und des Lammes getreten (Offb 22,1); Gott selbst verströmt fortan in Christus das Lebenswasser (Offb 21,6). So ist auch Joh 7,37f (mit anderer Interpunktion!) zu verstehen: (Jesus:) »Wenn jemand Durst empfindet, der komme zu mir, und es trinke, wer an mich glaubt; wie die Schrift sagt: ›aus seiner (Leibes-)Mitte werden Ströme lebendigen Wassers fließen‹«; das Schriftwort (Ez 47,1) wird auf Jesus gedeutet. Dieses Lebenswasser stillt für alle Zeiten den Durst und entströmt als Lebensquell demjenigen, der es zuvor getrunken hat (Joh 4,13f).

d) Damit freilich ist der Gebrauch der Begriffe Quelle und Strom im wörtlichen Sinn längst verlassen. Schon die jüngere Prophetie hatte ja die eschatologische Bewässerung als Bild für eine endzeitliche Begabung mit Gottes Geist verwendet (Jes 44,3; Ez 36,25–27). So kann es nicht verwundern, daß Joh 7,39 die Ströme des Lebenswassers ausdrücklich auf den Geist deutet, der von Jesus auf seine Gläubigen übergeht. – Die at. Identifikation von Wasser und Geist wirkt auch nach, wenn das NT die Irrlehrer mit wasserlosen (2Petr 2,17) oder salzigen Quellen (Jak 3,11f) vergleicht; den Irrlehrern fehlt Gottes Geist, denn sie sind besessen von falschem (salzigem!), teuflischem Geist (vgl. 1Joh 4,1; Offb 16,13).

O. Böcher

ὕδωρ

ὕδωρ *[hydōr]* Wasser

I ὕδωρ *[hydōr]* ist seit Hom. (Il. 16,385, Od. 3,300) als Bezeichnung des *Wassers* belegt. Das Wort gehört zu den gemein-idg.en Vokabeln. Verwandt sind sowohl engl. *water*, dt. *Wasser* als auch lat.

unda, Welle. Der Plur. ὕδατα *[hydata]* bezeichnet im klassischen Griech. zumeist *die Wasser* (eines Flusses), selten nur (wie Offb 11,6; 16,5) *die Gewässer.*

Etwa 560mal gibt die LXX mit ὕδωρ *[hydōr]* hebr. *majim, Wasser,* wieder; 2mal (Ex 15,8; Ps 78[77], 16) steht ὕδωρ *[hydōr]* für das Part. Plur., *Bäche,* von hebr. *nāzal, fließen.* Über 200 Belege entfallen allein auf den Pentateuch, über 50 auf die Pss. II

1a) Lebensnotwendig ist das Wasser als Trinkwasser für den Menschen (Brot und Wasser als Grundvoraussetzungen menschlichen Lebens Ex 23,25; 1Sam 30,11f; 1Kön 18,4.13 u. ö.) und das Vieh (Gen 24,11–20; 30,38 u. ö.), aber auch zur Bewässerung der Vegetation (Hochschätzung des Regens Dtn 11,11; 1Kön 18,41–45 u. ö.). Daher weiß man das kostbare Naß als heilsame Gabe Jahwes. Er hat nach dem jahwistischen Schöpfungsbericht die zuvor tote Erde durch hervorbrechendes Quellwasser (→ πηγή) in fruchtbares Land verwandelt (Gen 2,5f), wie denn gerade der Wasserreichtum durch den vierarmigen Paradiesstrom (Gen 2,10–14; s. o.) den Fruchtgarten Eden charakterisiert. Von der Wüstenwanderung bekennt Israel dankbar Jahwes wunderhafte Trinkwasserspende (Ex 17,5f; s. o.), deren es in Paränese (Dtn 8,15; Ps 78[77],15f u. ö.) und Lobpreis (Ps 74[73],15 u. ö., s. o.) immer wieder gedenkt. Wie für die Landverheißung (Num 24,7; Dtn 8,7; 11,11) ist auch in eschatologischen Aussagen der Reichtum an frischem Süßwasser von entscheidender Bedeutung (Jes 12,3 u. ö., s. o.).

b) Auch ὕδωρ *[hydōr]* wird zugleich unter dem negativ-dämonischen Aspekt des Bedrohlichen gesehen. Im Toben des Meeres und in den Wogen reißender Flüsse erfährt Israel tödliche Mächte, deren sich Gott bedienen kann, wenn er über seine Widersacher die vernichtende Flut kommen läßt (Gen 6–8; Ex 14f, s. o.). Solche *Flut* (ἄβυσσος *[abyssos]*) und *vieles Wasser* (ὕδωρ πολύ *[hydōr poly]*) ist gleichbedeutend mit dem Totenreich (Ez 26,19f).

2) Nicht zuletzt deshalb ist – neben Blut, Öl und Feuer – wie in der gesamten Antike, so auch im AT Wasser das bevorzugte Lustrationsmittel (homöopathische Magie). Waschungen (→ Taufe, Art. λούω; → Rein) gehören zu den Weiheriten für Priester und Leviten vor Antritt ihres Berufs (Ex 29,4; Num 8,5–22); die kultische Reinigung der Hände und Füße des Priesters geschieht mit Wasser (Ex 30,17ff; 40,30ff), desgleichen seine Lustration am Versöhnungsfest (Lev 16,4.24; vgl. 16,26.28). Nach sexuellen Widerfahrnissen (Lev 15; vgl. Dtn 23,11f), nach der Geburt (vgl. Lev 12,1ff) und nach dem Aussatz (Lev 14,8f; vgl. 2Kön 5,10.14) tilgen Wasserbäder die dämonische Unreinheit; und die Verunreinigung, welche durch den Kontakt mit Leichen entstanden ist, wird mit Wasser beseitigt, dem Asche von der Roten Kuh zugesetzt wurde (Num 19,11ff). Als umfassende Lustration einer durch sexuellen Frevel verunreinigten Erde versteht das Judentum die Sintflut (Gen 6–8). Für die endliche Zukunft ihres Volkes erhoffen die Propheten Israels eine eschatologische Besprengung mit Gottes Reinigungswasser; sie wird Land und Leute reinigen, den Götzendienst beseitigen und einen neuen Geist in die Herzen geben (Jes 44,3; Ez 36,25ff; Sach 13,1f): Das Wasser wird zum Bild für den reinigenden, Frevel tilgenden Geist Jahwes.

3) Die prophetische Spiritualisierung der Kathartik wird im hell. und apok. Judentum fortgesetzt; Philo und Josephus deuten die Reinigung mit Wasser als Symbol für die Reinigung der Seele und des Gewissens (vgl. Philo Ebr. 28.125.143), und die Essener betonen bei aller Strenge kathartischer Observanz (vgl. Jos. Bell. 2,129.149) den Vorrang des Bekehrungswandels vor dem lustrierenden Wasserbad (1QS 3,4–12; vgl. 4,21f; 5,13f). Dagegen bauen die Pharisäer und in ihrer Nachfolge die Rabbinen die at. Vorschriften Lev 11–15 zu einem komplizierten System ritueller Lustrationen aus (Mischna-Traktate Toharot, Miqwaot, Nidda, Zabim u. a.), das im orthodoxen Judentum bis heute Gültigkeit behalten hat.

Das NT bietet mehr als 70 Belege für ὕδωρ *[hydōr], Wasser.* Bes. häufig kommt die Vokabel in der johanneischen Lit. vor (20mal im JohEv., 2mal in 1Joh, 17mal in Offb), zahlreicher als im ges. übrigen NT. ὕδωρ *[hydōr]* begegnet nicht selten im Zusammenhang mit → πηγή *[pægæ], Quelle,* (etwa πηγαὶ ὑδάτων *[pægai hydatōn], Wasserquellen,* Offb 8,10f; 14,7; 16,4) oder ποταμός *[potamos], Fluß,* (vgl. Offb 12,15; 22,1) und kann auch synonym mit → θάλασσα *[thalassa], Meer,* verwendet werden (vgl. Mk 4,39.41 par Lk 8,24f). III

1a) Im wesentlichen spiegelt sich im NT der at. Befund. Hochgeschätztes Gut ist noch immer das Trinkwasser (Mk 9,41; vgl. Mt 10,42 v. l.; Lk 16,24). Das Tränken des Durstigen gilt daher als Werk besonderer Barmherzigkeit (Mt 25,35.42). Auch die Verwendung des Wassers zu profaner Säuberung ist bezeugt (Lk 7,44; vgl. Joh 13,5). Die lebensnotwendige Kostbarkeit des Wassers legt mancherlei bildlichen Gebrauch des Begriffs nahe (Joh 4,7.13f; Offb 7,17).

b) Daß Gott auch das Wasser geschaffen habe, ist dem NT nicht minder selbstverständlich als dem AT, auch wenn ausdrückliche Erwägungen darüber fehlen; immerhin

nennt Offb 14,7 nach Himmel, Erde und Meer auch die Wasserquellen als Gottes Schöpfung, und 2Petr 3,5f vertritt at. Kosmogonie (vgl. Gen 1,2.6.9; Ps 24[23],2): Himmel und Erde hatten durch Gottes Wort ihren Bestand aus Wasser und durch Wasser, bis die damalige Welt im Wasser der Sintflut zugrunde ging.

c) Wie im Judentum unterstehen die Gewässer engelhaften bzw. dämonischen Mächten (Offb 16,5 ἄγγελος τῶν ὑδάτων *(angelos tōn hydatōn)*, *Engel der Gewässer*). Die Heilkraft einzelner Quellen oder Teiche ist die Gabe dieser überirdischen Wesen (Joh 5,4.7). Mit dem Bild *vieler Wasser* (ὕδατα πολλά *(hydata polla)*) beschreibt der Seher die numinose Gewalt himmlischer Stimmen (Offb 1,15; 14,2; 19,6; vgl. Ez 1,24; 43,2). In Feuer und Wasser wirft der Dämon den besessenen Knaben, um ihm zu schaden (Mt 17,15 par Mk 9,22), und ins Wasser als gleichsam ihr ureigenstes Element stürzen sich die Dämonen, wobei sie zugleich ihre Wirtstiere ersäufen (Mt 8,32; vgl. die Parr. Mk 5,13; Lk 8,33). Der Wandel auf dem »Meer« (Mk 6,45–52 par von Jesus) ist ein Wandel *auf den Wassern* (ἐπὶ τὰ ὕδατα *(epi ta hydata)*, Mt 14,28–31 [Sondergut] von Petrus); der Meister gibt seinem Jünger, sofern und solange dieser den Glauben bewahrt, Anteil an seinem Sieg über die in Wasser und Wind (Mt 14,30!) personifizierten dämonischen Mächte.

2a) Die Bedeutung des Wassers als eines jüd. Lustrationsmittels ist auch dem NT geläufig (Joh 2,6; vgl. Mk 14,13 par Lk 22,10). Insbesondere dient Wasser der rituellen Reinigung der Hände (Mk 7,3f; → Rein) und der Gefäße (Mt 23,25f par Lk 11,39f; Mk 7,4). Einen at.-jüd. Brauch spiegelt auch die symbolische Handwaschung des Pilatus (Mt 27,24f; vgl. Dtn 21,6; Ps 26[25],6; 73[72],13). Die Gebetsstätte in Flußnähe (Apg 16,13) ermöglicht die Vornahme ritueller Tauchbäder. Die Taufe des Johannes (s. ποταμός *(potamos)* im Art. → πηγή) mit dem Wasser des Jordans vollzogen (Mk 1,8ff par; Joh 1,26.31.33; 3,23; Apg 1,5; 11,16), schließt sich trotz ihrer ethischen Intention an die lustrierenden Tauchbäder, spez. die Proselytentaufe, des Judentums an.

b) Während Jesus seine Jünger von der pharisäischen Vorschrift des Händewaschens vor und nach der Mahlzeit entbindet (Mk 7,2–23 par) und nach Joh 2,1–11 das Wasser der jüd. Reinigung gar in Wein verwandelt, findet das Tauchbad Johannes des Täufers eine Fortsetzung in der christl. → Taufe. Auch sie geschieht mit Wasser (Apg 8,36.38f; 10,47), dessen Wirkung noch immer als Reinigung beschrieben wird (Eph 5,26; Hebr 10,22; vgl. Apg 22,16; 1Kor 6,11 u. ö.). Prophetische Endzeithoffnungen (s. o.) gelten damit als erfüllt; der Gereinigte empfängt Gottes → Geist (Apg 2,38; 1Kor 6,11; Hebr 6,4 u. ö.). Als Taufwasser entfaltet das Wasser im NT seine höchste Dignität, allerdings nicht mehr im Sinne eines Lustrationsmittels; 1Kor 10,1f, wo das Rote Meer, und 1Petr 3,20f, wo die Sintflut als Prototyp des Taufwassers erscheint, wehren ein magisches Sakramentsverständnis (vgl. 1Kor 15,29) ausdrücklich ab (vgl. 2Petr 2,22), denn die Taufe geschieht nicht zur Tilgung fleischlicher Unreinheit (1Petr 3,21).

c) Stattdessen sieht insbesondere die johanneische Lit. im christologisch-pneumatischen Aspekt der Taufe ihre entscheidende Bedeutung. Die Perikope von der Fußwaschung (Joh 13,1–20) darf vielleicht als verhüllender Bericht einer Einsetzung der Taufe durch Jesus verstanden werden. »Blut und Wasser« – Abendmahl und Taufe – entströmen Christus selbst (Joh 19,34; vgl. 1Joh 5,6.8). Das Taufwasser wird identisch mit dem Lebenswasser, zu dessen Quellen das Lamm uns führt (Offb 7,17), ja, das dem Thron Gottes und des Lammes entspringt (Offb 22,1.17; vgl. 21,6). Christus verströmt dieses Wasser (Joh 4,10–15; 7,37f), dh Gottes heiligen Geist (Joh 7,39). Damit ist die jüd. Eschatologie ans Ziel gekommen; für alle Getauften fließt der Strom des Lebenswassers schon jetzt – umsonst (Offb 21,6; 22,17). *O. Böcher*

Lit.: GSpaltmann, Das Wasser in den religiösen Anschauungen der Völker, 1939 – OKaiser, Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel, BZAW 78, 1959 (1962²) – WMichaelis, Art. πηγή, ThWb VI, 1959, 112ff – KHRengstorf, Art. ποταμός etc., ThWb VI, 1959, 595ff, darin unter Art. Ἰορδάνης, 608ff – HFrisk, Griechisches etymologisches Wörterbuch, 1960ff, I,649; II,525, 585, 957f – FMTh de Liagre-Böhl, Art. Lebenswasser, RGG IV, 1960³, 257ff – ERLange, Art.

Quellen, RGG V, 1961³, 734f – PhReymond, Art. Wasser, RGG VI, 1962³, 1549 – MLHenry, Art. Meerungeheuer, BHHW II, 1964, 1181 – EHilgert, Art. Meer, BHHW II, 1964, 1181 – LGoppelt, Art. ὕδωρ, ThWb VIII, 1969, 313ff – OBöcher, Wasser und Geist, in: Verborum Veritas, Festschr. GStählin, 1970, 197ff.

Weisheit, Torheit

In den hier behandelten Wortgruppen geht es um Vokabeln, mit denen die Fähigkeit oder Unfähigkeit des Menschen beschrieben wird, seine Umwelt erkennend zu bewältigen und einen Einklang zwischen Erkenntnis, Wollen und Handeln herzustellen. Dabei kennzeichnet die Wortgruppe σοφία *[sophia]*, *Weisheit*, in zunehmenden Maße das theoretische Erkennen und Wissen, wie bes. an den beiden abgeleiteten Subst.en φιλοσοφία *[philosophia]*, *Philosophie*, und φιλόσοφος *[philosophos]*, *Philosoph*, deutlich wird. Theol. Bedeutung gewinnt das Subst. σοφία *[sophia]* zunächst durch seine Einordnung in biblische Glaubensaussagen bis hin zur Hypostasierung in der Weisheitslit. – Die Wortgruppen μωρία *[mōria]*, *Torheit*, und ἄφρων *[aphrōn]*, *unverständig, töricht*, drücken den Mangel an Wissen, Urteilskraft, Einsicht oder Vernunft aus; in der biblischen Lit. charakterisieren sie bes. den verweigerten Gehorsam gegenüber Gott als entscheidenden Mangel menschlichen Verhaltens.

μωρία

μωρία *[mōria]* Torheit · μωραίνω *[mōrainō]* töricht sein; töricht machen · μωρός *[mōros]* töricht, unsinnig · ἄφρων *[aphrōn]* unverständig · ἀφροσύνη *[aphrosynæ]* Unverstand, Torheit

I 1) μωρός *[mōros]* heißt *töricht, unsinnig* und bezeichnet wie μωρία *[mōria]*, *Torheit* (seit Soph.), ein unsachgemäßes Handeln, Denken und Reden, und zwar sowohl als einmaliges Verfehlen von Sinn als auch im Sinne einer Eigenschaft. Dabei geht es um einen Mangel an Wissen ebenso wie um fehlende Urteilskraft. Die Verwendung des Wortes für den Zustand der Geistesverwirrung (Soph., Ai. 1150) oder für das Handeln des Menschen unter dem Einfluß der Triebe (Eur., Hippolytus 966; Soph., Ant. 469f) legt nahe, an eine die Menschen beherrschende Macht zu denken. μωραίνω *[mōrainō]* bedeutet *töricht sein* oder *handeln*, später jedoch auch (seit LXX) *töricht machen, als Torheit erweisen*. – Als Sonderbedeutung in bezug auf Speisen kann μωρός *[mōros]* *fade* heißen, entsprechend das pass. μωραίνεσθαι *[mōrainesthai]* *fade werden*.

2) ἄφρων *[aphrōn]*, *unverständig, töricht*, und ἀφροσύνη *[aphrosynæ]*, *Unverstand, Torheit* (beide Worte seit Hom.) zeigen bereits durch das α-privativum an, daß der Begriff im wesentlichen von einem Mangel bzw. einer Negation bestimmt ist: Fehlen von Einsicht und Vernunft. Aber auch hier ist die Möglichkeit krankhafter Sinnesentfaltung nicht ausgeschlossen (Hom. Od. 23,10–14). So kann ἄφρων *[aphrōn]* *betört* bedeuten (Hom. Od. 21,102) und ἀφροσύνη *[aphrosynæ]* auf *Manie* zurückgeführt werden (Aristot., Eth. Nic. VII,6, beide Male übrigens durch aktives Eingreifen der Götter). Hauptsächlich wird mit den Worten freilich mangelnde Wert- und Wahrheitserkenntnis beschrieben.

II 1) Die hebr. Worte für *Tor / töricht* und *Torheit* werden in der LXX vorwiegend mit ἄφρων *[aphrōn]* (115mal, dazu 19mal ohne Äquivalent) bzw. ἀφροσύνη *[aphrosynæ]* (31 + 5 Belege) wiedergegeben. Häufigste Äquivalente sind die von der Wurzel *ksl* (urspr. wohl *schwerfällig, töricht*, dann erst *trotzig, gottlos*) abgeleiteten Wörter, die zusammen 64mal vorkommen, davon 40mal in Spr, 21mal in Pred, und mit einer Ausnahme (Ps 93,8 LXX) immer mit ἄφρων *[aphrōn]* bzw. ἀφροσύνη *[aphrosynæ]* übertragen werden. Einigermaßen häufig ist noch das ältere *nābal* (gleiche Ursprungsbedeutung), das nur in Hi und Pss mit ἄφρων *[aphrōn]*, in Spr und bei Dtn und Jes aber immer mit μωρός *[mōros]* wiedergegeben wird. Allerdings findet sich μωρός *[mōros]* überhaupt nur 6mal für ein hebr. Äquivalent, hingegen 28mal im griech. Sir ohne Äquivalent, ebenso das Subst. 2mal in Sir ohne Äquivalent.

Die Stellen, denen *nābal* zugrundeliegt, zeigen am eindeutigsten, daß Torheit nicht Mangel an Wissen ist, sondern Auflehnung gegen Gott (→ Sünde). So gewinnt der Begriff *Tor* den Nebensinn von *Gottesleugner, Gotteslästerer* (klassische Stellen: Ps 14,1; 53,2; aber auch Ps 74,18.22; Hi 2,10; Jes 32,5f; vgl. Sir 50,26). Der sich gegen Gott auflehnende Tor zerstört auch die Gemeinschaft mit Menschen: er läßt den Hungrigen darben (Jes 32,6), erwirbt auf unrechte Weise Reichtum (Jer 17,11) und lästert seinen Mitmenschen (Ps 39,9). Auch in der späteren Weisheitslit., wo der Begriff verblaßt, bleibt immer noch der Nebenklang eines schuldhaften Verhaltens bewahrt.

2) Für die Qumrangemeinde gilt der außerhalb der Gemeinschaft Stehende als Tor (CD 15,15). Weisheit und Torheit liegen im Herzen des Menschen miteinander im Kampf (1QS 4,24). In den Lasterkatalogen (1QS 4,9–11) erscheint u. a. auch die Torheit. Die Frommen hoffen auf eine endzeitliche Vernichtung der Torheit (1QS 4,18).

III Im NT findet sich ἄφρων *(aphrōn)* 11mal, wovon 7 Belege auf Paulus entfallen (ἀφροσύνη *(aphrosynæ)* 4mal, davon 2mal bei Paulus), während die μωρία *(mōria)*-Gruppe für das Adj. 14 (4 bei Paulus), für das Subst. 5 (alle bei Paulus) und für das Verb weitere 4 Belege (2 bei Paulus) zählt. Auffällig ist die starke Verwendung bei Paulus und das Vorwiegen des Adj. μωρός *(mōros)* bei Mt.

1) In den synopt. Evangelien (Vorkommen Mk 1mal, Lk 3mal, Mt 7mal, davon 6mal μωρός *(mōros)*) erscheinen die Worte in verschiedener Bedeutung.

a) Das Bildwort vom Fadewerden des Salzes (μωραίνεσθαι *(mōrainesthai)* Mt 5,13; Lk 14,34) war urspr. wohl ein Verheißungswort Jesu: das → Evangelium kann, wie das Salz, seine Kraft nicht verlieren. Salz verändert sich chemisch nicht; man kann es nicht »salzen«. Später wird das Verheißungswort Jesu von den Evangelisten durch Einordnung in den Kontext zum Mahnwort umgestaltet: Hütet euch, das Salz fade werden zu lassen!

b) Die Deutung des Schimpfwortes μωρέ *(mōre), Tor!* (Mt 5,22) ist umstritten (Einzelheiten bei Bertram, Art. μωρός, ThWb IV, 844ff). Am naheliegendsten erscheint immer noch eine Füllung des Wortes *Tor* mit dem Nebensinn *Gottloser* (vgl. Mt 23,17; ähnlich ἄφρονες *(aphrones)* Lk 11,40).

c) μωρός *(mōros)* wird in der Gegenüberstellung zu φρόνιμος *(phronimos)* von Mt in Gleichnissen verwendet (7,24–27; 25,1–13). Auch hier dürfte der aus der at. Füllung des Wortes herkommende Nebensinn eine Rolle spielen: Torheit ist nicht Dummheit, sondern Auflehnung gegen Gott, nicht Schicksal, sondern Schuld. Als töricht erweist sich, wer das Angebot Gottes ausschlägt. Er verfällt dem Gericht. Gehorsam ist die Klugheit der Glaubenden (ähnliche Verwendung von ἄφρων *(aphrōn)* im Gleichnis Lk 12,20).

2a) Paulus verwendet μωρία *(mōria)* und μωρός *(mōros)* zur Kennzeichnung der Kreuzespredigt gegenüber der Weisheit der Welt, die sich in der Ablehnung des Kreuzes Christi durch Juden und Griechen (1Kor 1,23) und in Korinth konkret in der selbstherrlichen, die Niedrigkeit des Apostels verachtenden Frömmigkeit der korinthischen Gnostiker zeigt. Diese Weisheit hat Gott im Kreuzestod Christi zur Torheit gemacht (1Kor 1,20; 3,19; zum Gesamtzusammenhang → Art. σοφία III,2).

Andererseits ist die den Menschen als Torheit erscheinende Predigt vom → Kreuz tatsächlich töricht. Freilich nicht in dem Sinn, daß sie unverständlich wäre oder ein *sacrificium intellectus* erforderte. Sondern die Torheit der Predigt liegt in ihrem Inhalt, im Kreuz Christi. »Christus der Gekreuzigte ist der radikal Schwache, weshalb auch der Christ, der in ihm existiert, notwendig schwach sein muß. . . . Das Kreuz ist die radikale Krisis auch Christi selbst« (UWilckens, Weisheit und Torheit, 218). Das aber können und wollen die korinthischen Pneumatiker nicht zugeben. Darum hält ihnen Paulus entgegen, daß »das Törichte von seiten Gottes« (τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ *(to mōron tou theou)*; keine Eigenschaft Gottes, sondern seine frei gewählte Weise des Umgangs mit der Welt im Kreuz Christi) »weiser ist als die Menschen und das Schwache von seiten Gottes stärker als die Menschen« (1Kor 1,25; Z). So bedeutet, an der Torheit der Erniedrigung im Kreuz teilzuhaben, an der Macht Gottes (ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ *(ho logos tou staurou)* = δύναμις θεοῦ *(dynamis theou)* 1Kor 1,18) teilzuhaben; denn »die Kraft kommt in Schwachheit zur Vollendung« (2Kor 12,9). Darum kann Paulus den paradoxen Rat erteilen, man solle töricht werden, um weise

zu werden (1Kor 3,18), und sich selbst als einen »Toren um Christi willen« (1Kor 4,10) bezeichnen (→ Kreuz).

b) So dialektisch der Gebrauch von μωρός *[mōros]* und μωρία *[mōria]* im 1Kor ist, so undialektisch ist der Gebrauch von ἄφρων *[aphrōn]* und ἀφροσύνη *[aphrosynæ]* in 2Kor 11 und 12. Das ihm von den korinthischen Gegnern, die klug sein wollen (φρόνιμοι ὄντες *[phronimoi ontes]* 2Kor 11,19), aufgezwungene (2Kor 12,11) Rühmen bezeichnet Paulus als Torheit (2Kor 11,1.16f.21). Wenn es schon in törichter Weise gilt, sich zu rühmen, kann der Apostel mithalten: er rühmt sich seiner Schwachheiten (2Kor 11,30), und das ist genug (2Kor 12,9). Damit ist auch der Anschluß an die Predigt vom Kreuz gewonnen.

3a) In der Paränese des Eph wird die Gemeinde aufgefordert, nicht töricht zu sein, sondern nach dem Willen des Herrn zu fragen (Eph 5,17). ἄφρονες *[aphrones]* steht hier in der Nähe von ἄσοφοι *[asophoi]* (Eph 5,15); offenbar sollen die Christen vor zuchtlosem Wandel bewahrt werden.

b) 2Tim 2,23 und Tit 3,9 warnen vor »törichten Streitfragen« im Sinne von unnützen Diskussionen über spitzfindige Probleme, die nur zu Streit führen (vgl. μωρολογία *[mōrologia]*, *dummes Geschwätz*, Eph 5,4).

c) 1Petr 2,15 erwartet von der Gemeinde, daß sie durch Gutestun »der Unwissenheit der törichten Menschen den Mund stopft« (Z) und so Gottes Willen tut. *J. Goetzmann*

σοφία

σοφία *[sophia]* Weisheit · σοφός *[sophos]* weise · σοφίζω *[sophizō]* geschickt machen, belehren; med.: ausklügeln

Das Adj. σοφός *[sophos]*, seit Pindar häufig verwendet, und das seit Hom. belegbare Subst. σοφία *[sophia]* bezeichnen im Griech. stets eine Eigenschaft, nie eine Tätigkeit (anders bei σύνεσις *[synesis]*, → *Vernunft*). Sie zeigen außergewöhnliches *Können* und *Wissen* an, in der Frühzeit auch im praktischen Bereich (von der σοφία *[sophia]* eines Zimmermanns Hom. Il. 15,41f), später auf das theoretische Wissen konzentriert. Die Mitglieder des Kollegiums der Sieben Weisen (Plato, Protagoras 343a) werden noch vor allem wegen ihrer *Lebensklugheit* und politischen *Urteilskraft* gerühmt, während σοφία *[sophia]* einer späteren Zeit (Sophisten) als lehrbares und erlernbares *Wissen* gilt. Sokrates' Weisheit dagegen besteht darin, daß er weiß, daß er nichts weiß (Plato, Ap. 21). Alle selbstherrliche Weisheit ist in Wahrheit keine Weisheit. Bei Plato ist der Inhalt der Weisheit das Sein, die Ideen; sie kommt letztlich allein Gott zu (Symp. 204a). Für Aristot. endlich sind σοφία *[sophia]* und → φιλοσοφία *[philosophia]* identisch (Metaph. 1,1; 5,1). — In der Stoa treffen Theorie und Praxis wieder zusammen: Weisheit ist verwirklichtes Wissen; das Verhalten des Weisen ist σοφία *[sophia]*, der σοφός *[sophos]* selbst ist in seinem Verhalten notwendiges Subjekt der stoischen Philosophie. I

→ Erkenntnis; → Gesinnung.

1) Die Wortgruppe kommt in der LXX in der Regel als Wiedergabe der Worte vom Stamm *chkm* vor. Entsprechend ihrer Bedeutung findet man fast drei Fünftel der Stellen in der Weisheitslit. (Spr, Hi, Pred, auch Pss.; Sir, Weish über 100 Belege ohne hebr. Äquivalent). Dort erreicht der Begriff auch seine spezifische Ausprägung. II

Dabei muß man auf die Bedeutungsbreite der Wortgruppe achten. σοφία *[sophia]* bezeichnet zB *Sachkunde* auf einem bestimmten Gebiet, etwa im Handwerk oder in der Kunst (Ex 36,1f), aber ebenso auch *wirtschaftliche Klugheit* (Spr 8,18.21) und *Regierungskunst* (Spr 8,15f) oder *Bildung* (1Kön 5,9–14). Darüber hinaus geht es ganz allg. um *kluges Verhalten* des Menschen, das ihm die Meisterung des Lebens ermöglicht (Spr 8,32–36). Dabei kommt es eher auf rechtes Handeln im Gehorsam gegen Gottes Willen als auf theoretische Einsicht an. Entsprechend wird Weisheit mit der Jahwefurcht in Verbindung gebracht: »Der Weisheit Anfang ist die Furcht des Herrn« (Spr 9,10; vgl. Spr 1,7; 15,33; Ps 111,10; Hi 28,28). Hier bildet sich auch das Besondere des Weisheitsverständnisses in Israel heraus: Weisheit ist verwurzelt in der Bindung an Gott. »Sachverständig, kundig in den Ordnungen des Lebens wird man erst, wenn man vom Wissen um Gott ausgeht.« »Diese Vorstellung gehört zum Eigensten der Weisheit Israels. Die außerisraelitische Weisheit weiß von einer solchen nahezu programmatischen Verankerung der Wahrheit in der Gottesfurcht nichts« (vRad, Weisheit in Israel, 94. 93, Anm. 11).

2a) Das AT weiß, wenn auch in kritischen Äußerungen, von Weisheit in den Israel umgebenden Völkern: zB in Babylon (Jer 50,35; 51,57; vgl. Jes 47,10) und in Ägypten (1Kön 5,10). Überraschende Parr. zwischen ägypt. Texten und hebr. Weisheitslit. lassen sich aufzeigen, zB zwischen Spr 22,17–23,11 und dem ägypt. Weisheitsbuch des Amen-em-ope. Allerdings hat Israel, wenn es diese Texte übernahm, sie fest in seine religiösen Überzeugungen eingeordnet. Eine Verwandtschaft mit altorientalischen Erscheinungen läßt sich auch darin erkennen, daß bes. der Königshof als ein Ort der Entstehung der Weisheitslehre und ihrer geordneten Überlieferung gelten darf. Wie in Ägypten Weisheitstexte zur Ausbildung der künftigen Hofbeamten dienten, so hat man auch am Königshof des Salomo zur Ausbildung des Nachwuchses an königlichen Beratern solche Texte gesammelt. Auch haben die Anfänge einer beschreibenden Naturwissenschaft in der Form der sog. Listenwissenschaft (vgl. 1Kön 5,12f) am Hof Salomos ebenso ihren Ort wie in Ägypten und Mesopotamien. Auch die späte Gestalt des Daniel und seiner Gefährten ist in diesen höfischen Rahmen einzuordnen (Dan 2,48; 5,11f).

b) Über aller erlernten und überlieferten Weisheit steht jedoch die von Gott dem König Salomo g e s c h e n k t e Weisheit (1Kön 3,5–14), die sich sowohl in richterlicher Klugheit äußert (1Kön 3,16–28) als auch in der späteren Vorstellung zu bewundernder Anerkennung bei den Nachbarn Israels führt (1Kön 5,11.14.21; 10,1–9.23f). Darin spiegelt sich nicht nur die Sehnsucht der Späteren nach dem Glanz und der Sicherheit der Regierungszeit Salomos, sondern auch die Überzeugung Israels von der Überlegenheit Jahwes über andere Götter. Es nimmt nicht Wunder, daß mit der gleichen Tendenz Salomo die Verfasserschaft an der Spruchweisheit Israels zugeschrieben wird (1Kön 5,12). Ebenso ist es begreiflich, daß man von dem erhofften messianischen König Weisheit erwartet (Jes 11,2).

c) Eine theol. Durchdringung des Weisheitsbegriffes findet in der nachexilischen Zeit statt. Die Weisheit wird, p e r s o n h a f t v o r g e s t e l l t, zur Offenbarungsmittlerin und Lehrmeisterin (Spr 8,1–21), die den Menschen anruft (Spr 1,20ff; 8,32ff) und einlädt (Spr 9,1ff). Sie, die vor allen Schöpfungswerken geschaffen ist (Spr 8,22–31), erschließt dem Menschen die der Schöpfung innewohnende Urordnung. So gewinnt sie die Rolle eines der Welt eingegebenen göttlichen Prinzips, das jedoch (nach Hi 28) allein Gott zugänglich ist.

3a) Dieses Verständnis von Weisheit beruht auf den Vorstellungen eines allg. verbreiteten, sowohl jüd. als auch gnostischen Mythos, nach dem die Weisheit eine Wohnung unter den Menschen suchte, sie nicht finden konnte und darum in den Himmel zurückkehrte. In späterer Zeit wird dieser Mythos ohne Scheu ausgesprochen (äthHen 42) oder zur Verherrlichung des Gesetzes umgedeutet: die Weisheit findet in Israel eine Ruhestatt und wird mit dem → Gesetz identifiziert (Sir 24,8ff.23ff). Im hell. Judentum wird die Personifizierung der Weisheit weiter vorangetrieben. Der Weisheitsschüler folgt der Weisheit wie ein Liebhaber und gewinnt alle Seligkeiten der Gemeinschaft mit ihr (Sir 14,20–27). In Weish ist die Weisheit nicht nur bei der Schöpfung anwesend, sondern selber »Schöpferin« (7,12) und »Throngenossin« Gottes (9,4) und vermittelt das Heil Gottes (7,27). Ähnliche Vorstellungen finden sich bei Philo (Näheres s. UWilckens, Art. σοφία, ThWb VII, 501), während Josephus einer Identifizierung von Weisheit und Gesetz den Vorzug gibt (Ant. 18,59.82; Bell. 2,118).

b) Für das rabb. Judentum sind Weisheit und Schriftgelehrsamkeit im wesentlichen identisch; die präexistente Weisheit wird als die Tora verstanden und die einschlägigen Stellen entsprechend interpretiert (Belege bei St.-B. I, 79ff; 974f; II, 353f).

4) In den Qumrantexten taucht der Begriff *ḥokmāh* verhältnismäßig selten auf und wird durch den Dualismus der Theol. der Sekte beeinflußt. Gottes umfassender, auf die Vernichtung des Bösen zielender Weltplan ist durch seine Weisheit bestimmt (1QS 4,18); den Erwählten wird die Weisheit der Söhne des Himmels durch den Geist der Wahrheit zuteil (1QS 4,21f). Dagegen sind die mit *ḥokmāh* verwandten Begriffe *dāat, bin* und *skl* (*Erkenntnis*), die in Qumran gerade die Weisheit Gottes oder die Einsicht in Gottes Heilsplan bezeichnen, überaus häufig anzutreffen.

III Im NT liegt das Hauptgewicht der Wortgruppe in 1Kor 1–3 (25 Belege), während die Evgg. verhältnismäßig selten und obendrein ungleichmäßig die Gruppe verwenden: Mk nur 1mal, Joh gar nicht, Mt 5mal und Lk 7mal, wozu 4 Stellen in der Apg treten. In den Deuteropaulinen findet sich die Wortgruppe 8mal, bei Jak 3mal, 2Petr 1mal und Offb 4mal.

1a) Der Gebrauch der Wortgruppe in den Evgg. knüpft im allg. an die traditionelle at.-jüd. Vorstellung an, nach der Weisheit ein V e r h a l t e n des Menschen ist, das aus dem Leben in dem von Gott gestifteten Bund entsteht und also als Geschenk Gottes angesehen werden muß. So nimmt nach Lk 2,42.50 der zwölfjährige Jesus an Weisheit und Einsicht zu und zeichnet sich durch besondere Gesetzeskenntnis aus (Anklang an jüd. Vorstellung, daß Weisheit und Kenntnis der Tora identisch sind). Mk 6,2 schildert das Erstaunen der Einwohner Nazareths über die dem Zimmermannssohn gegebene Weisheit (vgl. Mt

13,54). Auch in der Apg wird Stephanus als ein von Gott mit Geist und Weisheit ausgestatteter Mann dargestellt, dessen Zeugnis aus eben diesem Grunde nicht zu widerlegen ist (Apg 6,3.10). Ausdrücklich wird auf at. Vorbilder Bezug genommen (7,10). Auch die Verheißung der Weisheit für die Verteidigungsrede in den Verfolgungen der kommenden Endzeit (Lk 21,15) ist mit der gleichen Vorstellung formuliert.

b) Eine andere, ebenfalls at.-jüd. Vorstellung hat auf eine Gruppe von Sprüchen eingewirkt, die vermutlich alle der Logienquelle entstammen. Die Überlieferung von der personhaft verstandenen Weisheit, die Menschen zu sich ruft, steht doch wohl hinter der merkwürdigen Aussage, daß »die Weisheit aus ihren Werken gerechtfertigt worden ist« (Mt 11,19; Par Lk 7,35: »von ihren Kindern«). Jesus (und sein Zeuge Johannes) werden als Mund der heilbringenden Weisheit verstanden. Nimmt man die Einleitung zu einem Gerichtswort über »dieses Geschlecht« hinzu, das Lk 11,49 als Wort der Weisheit Gottes eingeführt wird, in der Par Mt 23,34ff jedoch als Jesuswort verstanden wird, so legt sich die Vermutung nahe, daß innerhalb dieser Vorstellung Jesus als die auf die Erde gekommene Weisheit begriffen werden konnte. Wenn »diesem Geschlecht« die Königin des Südlandes vorgehalten wird, die von den Enden der Erde kam, um die Weisheit Salomos zu hören, und dieser Vorwurf erhärtet werden kann mit dem Ausruf: »Siehe, hier ist mehr als Salomo!« (Mt 12,43 und Par), so ist das am ehesten verständlich, wenn man an den Mythos von der himmlischen Weisheit denkt, die die Menschen verschmähten (vgl. II,3a). In Jesus ist diese Weisheit endgültig erschienen. Es erscheint berechtigt, von einer Sophia-Christologie zu sprechen.

2) Das gleiche religionsgeschichtliche Material, freilich mit stärkerer gnostischer Färbung, spielt bei der Auseinandersetzung des Paulus mit den korinthischen Gnostikern eine Rolle.

a) In einer grundsätzlichen und umfassenden Darlegung mit Hilfe der Begrifflichkeit der Theol. des Kreuzes stellt Paulus der Weisheit der Welt die Botschaft vom Kreuz entgegen. Gott hat die Weisheit der Welt zur Torheit gemacht (1Kor 1,20; vgl. 3,19). Das geschah nicht mit Worten oder Argumenten, indem Sätze »weltlicher« Weisheit mit Sätzen »christlicher« Weisheit konfrontiert wurden. Sondern Gott hat durch eine »Aktion«, nämlich durch sein Handeln im Kreuzestod Christi (→ Kreuz) die Weisheit der Welt zur Torheit gemacht. Denn wie Weisheit nicht eigentlich Wissensinhalt ist, sondern ein Verhalten vor Gott, so ist Torheit auch nicht Fehlen von Wissen, sondern verfehltes Verhalten. Weil aber nach Gottes Willen »Christus als Gottes Kraft und Gottes Weisheit« (1Kor 1,24; vgl. 1,30) offenbar geworden ist, und zwar als Gekreuzigter und nur als Gekreuzigter (1Kor 1,23; 2,2), erweist sich die das Kreuz ablehnende Weltweisheit in ihrer jüd. oder griech. Spielart (1Kor 1,22f) objektiv als das, was sie schon immer war: Torheit, dh Auflehnung gegen Gott, weil Selbsterhöhung und Selbstruhm des Menschen (1Kor 1,29.31). Weil die Menschen sich der Weisheit Gottes, wie sie ihnen in den Werken der Schöpfung begegnete, verschlossen und statt dessen versuchten, sich eigene Weisheit zu verschaffen (1Kor 1,21; vgl. Röm 1,18ff), hat Gott durch die Torheit der Predigt vom Kreuz die zu retten beschlossen, die glauben. Jeder Versuch, einen Beweis für die Wahrheit Gottes zu fordern (1Kor 1,22), ist ebenso zum Scheitern verurteilt wie jeder Versuch des Selbstruhms (1Kor 3,18ff). Die Glaubenden »kommen nicht über die Situation des Hörens und Glaubens hinaus« (HConzelmann, KEK V[11], zu 1Kor 1,24; vgl. Röm 1,16f). Damit ist aber gerade die Universalität sowohl des Heilsgeschehens als auch des Heilsangebotes gewährleistet. »τοὺς πιστεύοντας *(tous pisteuontas)* beseitigt jede menschliche Schranke vor dem Heil« (HConzelmann, ebd. zu 1,21; → Glaube).

Sowohl die konkrete Gestalt der korinthischen Gemeinde als auch die Weise der Predigt des Apostels bestätigen seine Interpretation des Heilsgeschehens. Die Erwählung des Törichten, Schwachen und Verachteten durch Gott, wie sie an der Zusammensetzung der Gemeinde in Korinth abgelesen werden kann, zeigt, daß Gott die beschämt, die nach menschlichen Maßstäben als weise gelten (1Kor 1,26ff). Darin erfüllt sich der im at. Schrift-

wort angekündigte, den Selbstruhm des Menschen richtende Wille Gottes (1Kor 1,19.31; 3,19f). Auch der Verzicht des Paulus auf »überredende Worte der Weisheit« (1Kor 2,1ff, bes. 2,4f; 2,13; vgl. 2Kor 1,12) dient dem allein das Heil bringenden Wort vom Kreuz, das nicht entleert werden darf (1Kor 1,17). Wenn Paulus dennoch sagen kann, daß er »Weisheit rede unter den Vollkommenen«, allerdings »Gottes Weisheit im Geheimnis, als verborgene« (1Kor 2,6f), so liegt das daran, daß Paulus Vorstellungen seiner Gegner aufnimmt und versucht, sie positiv zu verwenden. Darum sind die Anklänge an den gnostischen Mythos und die Mysterienterminologie in diesem Abschnitt (1Kor 2,6–16) bes. deutlich. Paulus will offenbar sagen, daß die Ablehnung der weltlichen Weisheit und die Betonung des Kreuzes Christi nicht die Erfahrungen und Begabungen des Geistes Gottes ausschließt (vgl. λόγος σοφίας *(logos sophias)*, *Wort der Weisheit*, im Katalog der Geistesgaben 1Kor 12,8). Unter Verwendung des gnostischen Offenbarungsschemas (→ Erkenntnis, Art. γινώσκω I,2c) besteht Paulus darauf, daß die verborgene Weisheit Gottes durch den Geist offenbart wird und die Geistbegabten alles beurteilen können, weil sie den Sinn Christi besitzen (1Kor 2,10–16). Solche durch den Geist geschenkte Weisheit geht aber nicht an dem Ärgernis des Kreuzes vorbei, sondern findet in ihm ihr Maß (→ Kreuz).

b) Hier ist auch die Stelle, nach der Eigenart der in Korinth vertretenen und von Paulus bestrittenen Weisheit zu fragen. Daß Paulus lediglich griech. Philosophie und Rhetorik habe ablehnen wollen, daß also sein Kampf sich gegen die vernehmende → Vernunft als solche richtet, ist schwerlich anzunehmen. »Nicht zufällig begegnen die Sätze 1Kor 1,18ff in einem sorgfältigen Begründungszusammenhang. . . . Die Paradoxie des göttlichen Handelns soll also verstanden werden!« (GBornkamm, Studium, Ges. Aufs. II, 120f).

Vielmehr darf man annehmen, daß die Polemik des Apostels sich gegen eine Überspitzung der Sophia-Christologie und die daraus entstehende Mißachtung des Kreuzes Christi samt der damit initiierten Parteibildung in Korinth richtet. Die Korinther glauben, an der in Christus in die Welt gekommenen Weisheit Anteil zu haben und als Vollkommene der Niedrigkeit des Kreuzes entnommen zu sein. Darum streben sie nach persönlicher Vervollkommnung in den Geistesgaben, in der Erkenntnis und Weisheit unter Mißachtung ihrer Verpflichtung zum Aufbau der ganzen Gemeinde (1Kor 14). Lediglich der weltentrückte und weltentrückende Christus, allenfalls noch der als Beispiel dienende irdische Pneumatiker Jesus (von Paulus 2Kor 5 bestritten), war für sie von Interesse, nicht aber der Gekreuzigte. Das aber ist Torheit und führt zu Selbstruhm und Parteiungen in der Gemeinde. Darum ist der Ruf zur Predigt vom Kreuz (und darin der paradoxe Weg zur Weisheit durch die Torheit der Predigt, 1Kor 3,18) zugleich der Ruf in die Freiheit von Selbstruhm und Bindung an Parteiungen und so die Begründung und Gewähr für die Einheit der Gemeinde (1Kor 3,18–23).

c) In dem die Darlegung des Geheimnisses der Erwählung Israels abschließenden Hymnus preist Paulus »die Tiefe des Reichtums und der Weisheit und der Erkenntnis Gottes« (Röm 9–11). Sie wird an seinen »Gerichten« und »Wegen« offenbar (Röm 11,33f), ist also nicht spekulativ zu erheben, sondern wird geschichtlich erfahren. Dieser heilsgeschichtliche Bezug sowie die Anklänge an Spr 8 erlauben es, *Weisheit* hier als das Wirken des Schöpfers, der zugleich der Herr und Vollender der Geschichte ist, zu verstehen. Von daher besteht kein Widerspruch zu der Aussage, daß Christus die Weisheit Gottes ist (1Kor 1,24.30).

d) Daß Paulus σοφός *(sophos)* auch in herkömmlicher Weise als anthropologischen Begriff gebrauchen kann, zeigt 1Kor 3,10, wo er sich selbst als »weisen Baumeister« der Gemeinde bezeichnet, und doch wohl auch die Frage 1Kor 6,5, ob es denn keinen Weisen in der Gemeinde gäbe, der Recht sprechen könnte, so daß die Gemeinde nicht heidnische Gerichte in Anspruch nehmen müßte.

3) In den Deuteropaulinen wird *Weisheit* als Gabe der Gnade Gottes verstanden (Eph 1,8.17; Kol 1,9; neben σύνεσις *(synesis)* und φρόνησις *(phronæsis)*), in der der Glaubende zunehmen darf. Inhalt dieser durch den Geist offenbarten Weisheitslehre,

zu der ein entsprechender Lebenswandel gehört (Kol 1,10; 4,5; Eph 5,15), ist das → Geheimnis Gottes: Christus, in dem alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis verborgen liegen (Kol 2,3). Die hier entwickelte Christologie knüpft an die at.-jüd. Vorstellung der vor der Weltschöpfung bei Gott verborgenen Weisheit (Spr 8; Sir 24) an. Im Rahmen der göttlichen Ökonomie (→ Haus, Art. οἰκονομία III) wird diese Weisheit in der Fülle der Zeit in Christus durch die Kirche offenbart (Eph 3,9f; 1,10).

4) Für den Verfasser des Jakobusbriefes erweist sich Weisheit in gutem Wandel durch Werke der Güte (3,13). Er hat es offenbar mit Gegnern zu tun, die (ähnlich wie in Korinth) »Weisheit von oben« für sich in Anspruch nehmen, aber Hader und Streit verursachen (3,15f). Jak geht auf die diesem Anspruch zugrundeliegenden Überzeugungen nicht ein, sondern fordert als Weisheit ein friedfertiges Verhalten, voller Erbarmen und ohne Heuchelei (3,17; → Demut, Art. πραΰς). Solche Weisheit muß von Gott erbeten werden (1,5).

5) In der Offenbarung wird in zwei hymnischen Texten σοφία *[sophia]* als eine Eigenschaft Gottes (7,12; vgl. auch Röm 16,27) gepriesen, die auch dem erwürgten Lamm bei seiner Erhöhung zuteil werden soll (5,12). Der erhöhte Christus hat die gleiche Macht und Weisheit wie Gott. — An den beiden anderen Stellen (13,18; 17,9) ist σοφία *[sophia]* das Geheimwissen der Christen, auf Grund dessen sie die apok. Geheimnisse und Ereignisse ihrer Zeit deuten können. *J. Goetzmann*

φιλοσοφία

φιλοσοφία *[philosophia]* Liebe zur Weisheit, Philosophie · φιλόσοφος *[philosophos]* Philosoph

I 1) φιλοσοφία *[philosophia]*, Kompos. von φίλος *[philos]*, *Freund*, und σοφία *[sophia]*, *Weisheit*, bedeutet *Liebe zur Weisheit*, den Wissenschaften, oder Streben danach. Das Subst. φιλόσοφος *[philosophos]* ist zuerst nachweisbar bei Heracl. (Frg. 35 D), das Verbum φιλοσοφέω *[philosopheō]* bei Hdt. (1,30); jedoch soll nach antiker Überlieferung (zB Diog. Laert. prooem. 12; 8,8) schon Pythagoras das Subst. φιλόσοφος *[philosophos]* gebraucht haben.

2) In der griech. und hell. Philosophie lassen sich folgende Bedeutungsnuancen des Wortes φιλοσοφία *[philosophia]* aufweisen:

a) Bei den Vorsokratikern bedeutet φιλοσοφία *[philosophia]* zunächst das *Streben nach wissenschaftlicher Tätigkeit* überhaupt. Dann wird der Begriff Philosophie eingeengt und findet Verwendung für das Fragen nach der Entstehung der Welt aus einem Urstoff (Naturphilosophie).

b) Klassische Philosophie: α) Bei Sokrates fällt das ganze Gewicht auf den ersten Teil des Wortes φιλο-σοφία *[philo-sophia]*, also mehr auf den Akt, der sich vollzieht, als auf das Ergebnis. Philosophie wird zum Streben nach Weisheit, zumeist freilich verbunden mit dem Wissen, daß man diese nie erreicht. β) Nach Plato ist Philosophie die Erkenntnis des Seienden oder des Ewigen und Unvergänglichen. Er unterscheidet zwischen den Sophisten, den Philosophen und den Weisen: der σοφιστής *[sophistæs]* ist derjenige, der die Weisheit zu besitzen glaubt, der sie lehren zu können vorgibt. Der φιλόσοφος *[philosophos]* ist dagegen der Bescheidene, der weiß, daß er nichts weiß, aber, von der Liebe zur Weisheit ergriffen, sein ganzes Leben nach ihr sucht, ohne sie je ganz zu erreichen. Die Bezeichnung σοφός *[sophos]*, *weise*, jedoch kommt nur den Göttern zu. γ) Aristoteles versteht unter φιλοσοφία *[philosophia]* im engsten Sinn Metaphysik als Untersuchung der Ursache und Prinzipien der Dinge bzw. der Erscheinungswelt.

c) In der hell. Philosophie gewinnt der Begriff φιλοσοφία *[philosophia]* dann fast religiöse Bedeutung. Ihr Ziel ist die Glückseligkeit des Menschen (Eudämonismus). Dies propagierend ziehen die Philosophen (Stoiker, Epikureer) als Wanderprediger umher. Philosophie als Weg zur Glückseligkeit besteht dabei für die Stoiker im Streben nach theoretischer und bes. nach praktischer Tüchtigkeit, nach → Tugend.

Die Epikureer hingegen definieren φιλοσοφία *[philosophia]* als das Erstreben der Glückseligkeit mittels der Möglichkeit der → Vernunft. Dabei dominiert die praktische Philosophie (Ethik), die Kanonik (Logik) und Physik werden dieser dienstbar gemacht.

3) In der hell. Mysterienfrömmigkeit und in der Gnosis ist φιλοσοφία *[philosophia]* nicht mehr die erkennende Welterschließung im Sinne der klassischen griech. Tradition durch die Vernunft, sondern Zusammenfassung der religiösen Anschauung. Sie mündet hier also in

religiöse Spekulation ein. Beispielhaft dafür sind die gnostischen hermetischen Schriften. Im Traktat Asclepius wird die wahre Philosophie als religiöse Bemühung um religiöse Erkenntnis bestimmt. Philosophie soll also die Funktion eines geistigen Gottesdienstes erfüllen und ganz in solcher Religionsübung aufgehen. Aufgabe des Propheten ist es daher, durch Philosophie und Magie die Seele zu ernähren (Corp. herm. XXIII).

II 1) Sowohl das Subst. φιλοσοφία *(philosophia)* als auch das Verbum φιλοσοφέω *(philosopheō)* finden sich in der LXX nur in 4Makk (1,1; 5,10.22; 7,9.21 bzw. 5,6.11; 7,21.24) und also ohne hebr. Äquivalent. Dagegen kommt φιλόσοφος *(philosophos)* als Äquivalent von *'aschāph* (nach dem Originaltext) Dan 1,20 vor, wobei der Vorlage nach *Beschwörer* gemeint sein müssen.

2) Im Spätjudentum ist φιλοσοφία *(philosophia)* als Wort und Begriff bekannt. Ja, das hell. Judentum gibt sich selber öfter als Philosophie aus:

a) Für Philo ist φιλοσοφία *(philosophia)* gleichbedeutend mit Religion. Er bezeichnet das mosaische Gesetz als ἡ πάτριος φιλοσοφία *(hæ patrios philosophia), die väterliche Philosophie*, dh die Weisung für diesen heilvollen Lebensweg (Leg. ad. Gai. 156). Deshalb kann er mit Stolz alle Juden Philosophen nennen (Mut. Nom. 39).

b) Auch für Josephus sind jüd. Religion und Philosophie identisch. Deshalb stellt er die Gemeinschaften der Pharisäer, Sadduzäer und Essener als drei Philosophenschulen vor (Bell. II,119; Ant. XVIII,11).

c) Gleichgesetzt werden Philosophie und jüd. Religion auch im 4Makk-Buch. So kann der Tyrann Antiochus das Judentum als »geschwätzige Religion« verspotten (4Makk 5,10). Umgekehrt erscheinen dagegen dann die Märtyrer als die Vertreter der Philosophie (4Makk 7,9).

III 1) Im NT kommt der Begriff φιλοσοφία *(philosophia)* nur Kol 2,8 vor, wo vor ihr gewarnt wird. Inhalt und Eigenart dieser φιλοσοφία *(philosophia)* ist durch die Apposition κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου *(kata ta stoicheia tou kosmou), nach den Elementen (Gesetzmäßigkeiten) der Welt*, charakterisiert. Die Weltelemente sind also das wichtigste Kennzeichen dieser kolossischen Philosophie, die sich in der kleinasiatischen Gemeinde verbreitet hatte. Es handelt sich bei diesen Weltelementen nicht um natürliche Bestandteile des Seienden, im Sinne naturwissenschaftlicher Analyse und philosophischer Erkenntnis der Weltgesetze, sondern um personhafte Mächte (2,18), die die Menschen unter bestimmte Satzungen zwingen. Die Einheit dieser Weltelemente bildet dann nach Ansicht der Vertreter dieser Philosophie der → Leib Christi, dh Christus ist der Inbegriff der Weltelemente.

Der religionsgeschichtliche Hintergrund entstammt einem gnostisierten Judentum, in dem sich jüd. und iranisch-persische Vorstellungen, vielleicht auch chaldäische Astrologie, engstens verwoben und sich mit dem Christentum verbunden haben. Bes. im Iranischen findet sich der Mythos von einer Gottheit, deren Leib aus den Elementen des Weltalls zusammengesetzt ist.

Paulus bekämpft also diese kolossische Philosophie, weil ihre Anhänger die Erfüllung in den Weltelementen und nicht in den Heilstaten von Christi Tod und Auferstehung suchen. Mit der Warnung vor der Philosophie Kol 2,8 ist also nicht die klassische Philosophie der Griechen und auch nicht die schulmäßige Philosophie des Hellenismus, sondern eine spekulative Geheimlehre der Gnosis gemeint (vgl. dazu MDibelius, HNT 12; ELohmeyer, KEK IX, zSt.; → Gesetz Art. στοιχεῖα). Anscheinend ist im NT aber auch an φιλοσοφία *(philosophia)* zu denken, wo das Wort selbst nicht erwähnt wird. So wird vielleicht in 1Kor 3,19 auch *Philosophie* gemeint sein; jedoch wird hier nicht gegen die philosophische Bemühung als solche polemisiert, sondern nur dagegen, daß sie ein Weg zum Heil sei (παρὰ τῷ θεῷ *(para tō theō), bei Gott, unter Gottes Blickwinkel*). Die Bibel lehnt also nicht die Philosophie an sich ab, sondern nur ihre falsche Selbsteinschätzung als Heilsweg.

2) Das Subst. φιλόσοφος *(philosophos)* wird nur Apg 17,18 im lukanischen Rahmen der Areopagrede gebraucht. Danach treten Paulus vor Beginn seiner Rede auf dem Areopag epikureische und stoische Philosophen entgegen. Während die einen von ihnen (Lukas denkt wahrscheinlich an die Epikureer) die apostolische Botschaft schroff ablehnen, zeigen die anderen (Stoiker) ein gewisses Interesse für die christl. Verkündigung. Doch letztlich bleibt auch ihnen diese unverständlich und wird von ihnen nicht aufgenommen.

H. Weigelt

Lit.: HOGibb, »Torheit« und »Rätsel« im NT, 1941 — GBertram, Art. μωρός etc., ThWb IV, 1942, 837ff — EKäsemann, Die Legitimität des Apostels, ZNW 41, 1942, 33ff — GBornkamm, Die Häresie des Kolosserbriefes, ThLZ 73, 1948, 11ff (= GBornkamm, Das Ende des Gesetzes, 1966⁵, 139ff) — HSchlier, Kerygma und Sophia, EvTh 10, 1950/51, 481ff (= HSchlier, Die Zeit der Kirche, 1956, 206ff) — GBornkamm, Der Lobpreis Gottes, in: »Für Arbeit und Besinnung« 5, 1951 (= Das Ende des Gesetzes, 1966⁵, 70ff) — UWilckens, Kreuz und Weisheit, KuD III, 1957, 77ff — GBornkamm, Glaube und Vernunft bei Paulus, NTSt 4, 1957/58, 93ff (= GBornkamm, Studien zu Antike und Urchristentum, 1963², 119ff) — HGese, Lehre und Wirklichkeit in der Alten Weisheit, 1958 — HKnittermeyer, Art. Philosophie, EKL III, 1959 (1962²), 196ff — UWilckens, Weisheit und Torheit. Eine exeget.-religionsgesch. Unters. zu 1Kor 1/2, BHTh 26, 1959 — GBarth, Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus, in: GBornkamm/GBarth/HJHeld, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, WMANT 1, 1960 (1968⁵), bes. 99ff — HGese, Art. Weisheit, RGG VI, 1962³, 1574ff — HConzelmann, Art. συνίημι, ThWb VII, 1964, 886ff — UWilckens/GFohrer, Art. σοφία etc., ThWb VII, 1964, 465ff — JCLebram, Die Theologie der späten Chokma und häretisches Judentum, ZAW 77, 1965, 202ff — HConzelmann, Paulus und die Weisheit, NTSt 12, 1966, 231ff — ders., Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, 1967, 158f (zum Messiasgeheimnis), 260ff; 266ff — RBaumann, Mitte und Norm des Christlichen, Nt. Abhandl. NF 5, 1968 — HConzelmann, Der erste Brief an die Korinther, KEK V, 1969¹¹ — FChrist, Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern, AThANT 57, 1970 — GBertram, Art. φρήν etc., ThWb IX, 1970, 216ff — GvRad, Weisheit in Israel, 1970 — HJHermisson, Weisheit und Geschichte, in: Probleme biblischer Theologie, Festschr. GvRad, hrsg. v. HWWolff, 1971, 136ff — GvRad, Christliche Weisheit?, EvTh 31, 1971, 150ff — WZimmerli, Die Weisheit Israels, EvTh 31, 1971, 680ff.

Weissagung → Prophet

Weisung → Gebot

Welt

κόσμος

κόσμος *[kosmos]* Ordnung, Welt(ordnung) · κοσμέω *[kosmeō]* aufstellen, in Ordnung bringen, schmücken · κόσμιος *[kosmios]* ordentlich, zuchtvoll · κοσμικός *[kosmikos]* weltlich, irdisch

I 1) Das Subst. κόσμος *[kosmos]*, seit Hom. belegt, bezeichnet sowohl das *Herrichten, Aufbauen* (zB Hom. Od. 8,492; Hdt. III,22) wie die *Ordnung* ganz allg. (zB Hom. Il. 2,214 u. ö. in der Wendung κατὰ κόσμον *[kata kosmon]*, *wie es sich gehört, nach welcher Ordnung*) oder in spezifischem Sinn (zB *Sitzordnung* der Rudernden Hom. Od. 13,76f; *Schlachtordnung* Hom. Il. 12,225; später *Lebensordnung* der menschlichen Gesellschaft, *Staatsverfassung*, Plato Leg. VIII,846d). Oft steht es in der Bedeutung *Schmuck* (bes. der Frauen; zB Hom. Il. 14,187; Hes. Op. 76; Hdt. V,92 u. ö.).

In der griech. Philosophie (s. Abs. 2) wird κόσμος *[kosmos]* zum zentralen Terminus für die *Weltordnung*, das *Weltsystem*, das durch diese Ordnung aufrechterhaltene *Ganze*, die Welt im räumlichen Sinn, das *Weltall*, das *Universum*, dann die *Erde*, auch (im Griech. der Koine) die *Bewohner der Erde*, die *Menschheit*, die Ökumene (→ Erde).

Das Verb κοσμέω *[kosmeō]* heißt entsprechend der Grundbedeutung von κόσμος *[kosmos]*, *Ordnung*, als Fachausdruck *aufstellen* (eines Heeres), *anordnen* (einer Kampfformation, zB Hom. Il. 2,554; Xenoph. Cyrop. II,1,26), bedeutet aber auch allg. *zurechtbringen, in Ordnung bringen* und bes. häufig *schmücken* (zB Hes. Op. 72).

2) Der Kosmosbegriff der griech. Philosophie ergibt sich aus der Frage, wie es möglich sei, daß trotz der einander widerstreitenden Einzeldinge (Himmel und Erde; Gott, Menschen und Lebewesen) die Welt nicht zugrundegehe. Die Antwort lautet: Sie werden durch eine alles umfassende Ordnung (vgl. Anaximander, Frg. 9: hier noch τάξις *[taxis]*, *Ordnung*) zusammengehalten. Diese Weltordnung — und davon ausgehend die Welt im räumlichen Sinn — wird mit dem Wort κόσμος *[kosmos]* bezeichnet. Der Mensch versteht sich als Mikrokosmos (zB Democr. Frg. 34). Damit hat er die Möglichkeit, die Welt, den Kosmos zu erkennen, und er preist ihn wegen seiner Schönheit (Hercl. Frg. 124) und Vollkommenheit (Kugelform, Kreisbewegung).

a) Plato lehrt als erster (Tim. 28ff) die Entstehung des Kosmos durch einen Demiurgen, der die »Welt nach der Idee des vollkommenen Lebewesens« (HSasse, ThWb III, 874) gebildet hat. Für ihn ist der Kosmos ein beseelter Leib, ein vernünftiges Wesen und somit Manifestation Gottes.

Der Kosmos ist also nicht Kreatur, nicht Schöpfung, sondern Nachbildung.

b) Die Weltvorstellung des Aristoteles, die fast 2000 Jahre lang im Abendland vorherrschte, kennt die kugelförmige Erde, die – von mehreren Schichten von Himmelssphären umgeben – unbewegt in der Mitte des kugelförmigen Kosmos ruht (Cael. II 2p 285a 32). Der Kosmos ist die Summe dessen, was an Raum und Zeit gebunden ist. Was darüber hinausgeht, ist die transzendente Welt Gottes, die, dem Raum und der Zeit enthoben, ein unveränderliches und damit vollkommenes Leben führt. Gott hat die Welt nicht gebildet, er ist reiner νοῦς *[nous]* (→ *Vernunft*), der sich selbst denkt, der alles bewegt, aber selbst unbewegt bleibt und darum nicht handelnd in das Weltgeschehen eingreift.

c) Die Stoa verbindet ihre Kosmologie mit dem Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen, der aus der orientalischen Astrologie stammt. Der Kosmos verdankt seine Entstehung nicht einem Neuanfang, sondern ist *Wiederherstellung* (ἀποκατάστασις *[apokatastasis]*; → Versöhnung) des einmal Gewesenen. Das Vergehen des Kosmos in einem Weltenbrand ist nicht sein Ende, er entsteht danach neu in einer kosmischen Wiedergeburt (→ Geburt, Art. παλιγγενεσία).

d) Im Neu-Platonismus gelangt der Dualismus, der bereits bei Plato anzutreffen ist, zu seinem Höhepunkt. Die intelligible Welt (κόσμος ἐκεῖνος *[kosmos ekeinos]*) und die Welt der Erscheinungen (κόσμος οὗτος *[kosmos houtos]*) stehen einander gegenüber. Obwohl die empirische Welt der Anfang des Bösen ist, kann Plotin (Enn. V,8) ihre Größe, Ordnung und Schönheit rühmen; um wieviel mehr müsse dann der wahre Kosmos, das Urbild der vorfindlichen Welt zu preisen sein! (Im einzelnen vgl. bes. HSasse, ThWb III, 868ff.)

In der hellenistischen Zeit, als die orientalischen Kosmologien in den griech. Kulturraum eindrangen, wird der Kosmos zum Ort der Fremde. Er ist keine harmonische Einheit mehr und zerfällt in zwei Sphären: die niedere irdische Welt und die Welt der Gestirne. Was auf Erden geschieht, ist abhängig von dem, was in der Gestirnwelt geschieht. Das Tun und Treiben der Menschen ist im Grunde nichtig.

In der Gnosis finden sich zT. sehr unterschiedliche Aussagen über den Kosmos. Zum einen ist die Trennung zwischen Gott und Welt absolut geworden. Den Kosmos haben dämonische Mächte aus dem Chaos der Finsternis mit Hilfe von Lichtelementen als eine Nachbildung des Baues der Lichtwelt geschaffen. Gott ist die Nichtwelt, der Kosmos ist jeder Göttlichkeit beraubt, rein materiell und fleischlich, ein πλήρωμα *[plērōma]*, *Fülle*, des Bösen (Corp. Herm. VI,4) und darum nicht nur Fremde, sondern Gefängnis, aus dem sich das präexistente Selbst des Menschen nach Befreiung sehnt, zu der den Menschen die himmlische Lichtgestalt des Gottessohnes verhilft. Zum anderen kann κόσμος *[kosmos]* zu einer mythologischen Gestalt werden und wird u. a. als »Sohn Gottes« bezeichnet (Corp. Herm. VIII,5) oder als beseeltes Lebewesen angesehen, das Gottes Abbild und dessen Abbild der Mensch ist (Corp. Herm. X,11).

II 1) Die LXX gebraucht κόσμος *[kosmos]* 7mal als Übers. des hebr. *'adī*, *Schmuck* (zB Jer 2,32; 4,30); 1mal für *k*ēli*, *Schmuck, Geschmeide* (Jes 61,10); 2mal für *tiph'æræt*, *Schmuck, Zierde* (Spr 20,29; Jes 3,18); auch 5mal für *tsābā'*, *Heer des Himmels* (und der Erde), *Gestirne* (Gen 2,1; Dtn 4,19 u. ö.). In der Bedeutung *Welt* findet sich κόσμος *[kosmos]* erst in den von vornherein griech. verfaßten jüngeren Schriften der LXX (Weish 19mal; 2Makk 5mal; 4Makk 4mal); wahrscheinlich wurde es in dieser Bedeutung unter dem Einfluß des hell. Judentums aus dem griech. Sprachgebrauch übernommen.

2) Das AT kennt zunächst kein dem griech. κόσμος *[kosmos]* entsprechendes Wort für die Welt. Es nennt das Universum »Himmel und Erde«, und erst in späteren Schriften *hakkōl*, das *All* (Jer 10,16; Ps 103,19; auch ohne Art.: *kōl* Jes 44,24; Ps 8,7). Mit dem Wort fehlt dem AT auch der griech. Kosmosbegriff. Es betrachtet die Welt nie als eine für sich selbst bestehende Größe, sondern immer in Beziehung zu Gott, dem Schöpfer (→ Schöpfung). Zwar ist der priesterschriftliche Schöpfungsbericht (Gen 1,1 – 2,4a) kosmologisch interessiert, indem er zB von den Chaosmächten Urflut und Urfinsternis, von der Himmelfeste, dem Himmelozean und den Gestirnen spricht, seine Aussage richtet sich aber nur darauf, Gott als den Herrn über alles, auch über das Chaos, zu bezeugen. Er zielt deutlich auf die Erschaffung des Menschen ab, die für den jahwistischen Bericht (Gen 2,4b–25) im Mittelpunkt der Aussagen steht, bes. auf dessen Berufung, in Verantwortung vor Gott seine Aufgabe in der Welt zu erkennen und die Herrschaft über das Erschaffene auszuüben (1,26.28; 2,15. 19; vgl. Ps 18). Es geht der Priesterschrift wie dem Jahwisten nicht darum, eine immanente Weltordnung zu beschreiben, vielmehr darum, Gottes Herrschaft über den Menschen, über die Völkerwelt und deren Geschichte auszusagen. Wenn es heißt, daß »alles sehr gut« gemacht sei (Gen 1,31), so wird damit nicht die Welt als solche gepriesen, sondern Gott, der sie gemacht hat und seine Weltherrschaft zum Heil der Menschen einsetzt (zB Ps 33; 65; 136; 146; 148; Am 4,13; 5,8; 9,5f).

3) Ein eigenes Weltbild hat das AT nicht hervorgebracht, sondern es lehnt sich an die damaligen orientalischen Vorstellungen an und benutzt diese auf eigene Weise als Material bzw. Folie seiner Verkündigung. So ist die Welt dreigeteilt dargestellt:

Der gewölbte → Himmel als Firmament (*rāqi'a*, *Feste des Himmels*) trennt den Himmelozean

von der Erde und ihren Gewässern. Dieses Gewölbe ruht auf »Säulen« (Hi 26,11; vgl. Ps 104,3), und an ihm sind die Gestirne als Leuchten befestigt.

Die → Erde ist als Scheibe gedacht, deren Mittelpunkt das Zentralheiligtum ist (Ri 9,37; Ez 38,12; vgl. äthHen 26,1; Jub 8,19). Auch sie ruht auf Säulen (Hi 9,6; vgl. Ps 104,5; 1Sam 2,8) oder gilt als über dem Nichts aufgehängt (Hi 26,7) und rings von Wasser umgeben (Himmelozean Gen 1,7; Fluten der Tiefe Gen 7,11; Spr 8,28; Wasser unter der Erde Ex 20,4 vgl. Gen 49,25; Dtn 33,13).

In diese materielle Weltvorstellung sind unmittelbar und ungebrochen die religiösen Aussagen eingetragen: Der Himmel, der Wohnsitz Jahwes (Ez 1,22f), und die Gewässer sind, ähnlich wie im babyl. Mythos (Tiamat), der Aufenthaltsort von Ungeheuern (Leviathan Hi 3,8; Ps 74,14; Jes 27,1: Rahab Ps 89,11; die Schlange im Meer, der Jahwe gebietet, Am 9,3).

Die *Unterwelt*, die *schᵉ'ōl* (→ Hölle), ist das Totenreich, aus dem es keine Rückkehr gibt (Hi 10,21). Ganz im Gegensatz zu den zeitgenössischen Religionen verzichtet das AT auch bei den Aussagen über das Totenreich auf spekulative Ausmalung.

Die Natur, die kosmischen Größen und Elemente, werden nicht um ihrer selbst willen betrachtet, sondern jeweils – mag die Beurteilung im einzelnen positiv oder negativ sein – in Beziehung zu ihrem Schöpfer und Herrn gesehen; sie sind nur Instrumente Gottes. So nimmt das AT in aller Freiheit mythisch-kosmologische Elemente in sich auf, entmythisiert sie aber zugleich, indem es diese den theol.-soteriologischen Aussagen zu- und unterordnet.

4) Auffallend häufiger als das AT und in voneinander verschiedenen Aussagen gebraucht Philo das Wort κόσμος *[kosmos]*. Er unterscheidet zwischen einem κόσμος νοητός *[kosmos noætos]*, der (nur) geistig wahrnehmbaren Welt, und dem κόσμος αἰσθητός *[kosmos aisthætos]*, der sinnlich wahrnehmbaren Welt (Op. Mund. 25), die er auch »diese Welt« (Rer. Div. Her. 75) oder »sichtbare Welt« (Op. Mund. 16) nennt. Zugleich findet sich die Aussage, daß es nur einen Kosmos gibt. Philo kann vom Kosmos als einem lebendigen, beseelten Wesen sprechen, ja, er kann ihn, ausgehend von dem Bild, daß Gott der Vater des Kosmos sei (Vit. Mos. II,134), υἱὸς θεοῦ *[hyios theou]*, *Sohn* bzw. *Kind Gottes*, (Ebr. 30; Deus Imm. 31) nennen. Diese Gedanken hat die ägypt.-hell. Gnosis dann aufgenommen und weitergeführt.

5) Unter dem Einfluß des hell. Judentums gewinnt das urspr. zeitlich verstandene hebr. Wort *ʿōlām* (aram. *ʿālmā'*), *lange, ferne* → *Zeit* (Art. αἰών), die räumliche Bedeutung von κόσμος *[kosmos]*, *Welt, Universum, Menschenwelt, Ökumene* (seit 4Esr). Während *ʿōlām* in den Qumrantexten noch die alte temporale Bedeutung hat, findet sich im rabbinischen Sprachgebrauch immer häufiger diese räumliche Bedeutung *Welt* (»Herr der Welt« oder »König der Welt« als beliebte Gottesbezeichnungen).

Dieser Bedeutungswandel ist im Spätjudentum bes. wirksam geworden und hat im Zusammenhang mit der Zwei-Äonenlehre der jüd. Apokalyptik (→ Zeit, Art. αἰών) das Urteil über die Welt bestimmt. »Diese Welt« wird wie »dieser Äon« in der rabb. Lit. als unter der Herrschaft Satans, der Sünde, des Todes befindlich beschrieben (vgl. St.-B. IV,847ff), was zugleich zu einer moralischen Abwertung des bestehenden Kosmos führte. Da aber das Judentum am Schöpfungsglauben festhielt, kam es nicht zu einer gnostisch-dualistischen Anschauung.

III 1a) Im NT bezeichnet das Subst. κόσμος *[kosmos]* wie im Profangriech. und im hell. Judentum die *Welt* (einzige Ausnahme: 1Petr 3,3 in der Bedeutung *Schmuck*). Von den mehr als 180 Belegen entfallen über 100 auf die johanneischen Schriften, 36 auf die Paulusbriefe (weitere 11 auf die Deuteropaulinen), 14 auf die Synopt. sowie 19 auf die übrigen Schriften des NT. Die Häufigkeit der Verwendung signalisiert zugleich aber das theol. Gewicht bzw. läßt den Raum der Auseinandersetzung erkennen: Der κόσμος *[kosmos]*-Begriff muß notwendigerweise abgeklärt werden, wo das Ev. das Gespräch mit dem griech. bestimmten Denken aufnimmt.

b) Die Adj.e finden sich selten und erst in späten nt. Schriften (κόσμιος *[kosmios]*, *ehrbar, sittsam, zuchtvoll*, nur 1Tim 2,9; 3,2; κοσμικός *[kosmikos]*, *irdisch, weltlich*, nur Tit 2,12; Hebr 9,1).

In dem Verb κοσμέω *[kosmeō]* (10 Belege), *in Ordnung bringen* (Mt 25,7), *schmücken* (zB Mt 12,44; Tit 2,10) kommt noch die Grundbedeutung von κόσμος *[kosmos]*, *Schmuck, Ordnung*, zur Geltung.

2) Der Gebrauch des Subst.s κόσμος *[kosmos]* in der umfassenden Bedeutung *Welt* läßt drei Nuancen erkennen:

a) Es kann das *Weltall*, das *Universum* bezeichnen (zB Apg 17,24; vgl. auch die Wendung τὰ πάντα *[ta panta]*, *alles, alle Dinge*, für die Welt als Summe des Geschaffenen zB Joh 1,3).

b) Es kann ferner auch die *Welt* als das Gebiet, den Ort des menschlichen Lebens als *Erde, Ökumene* – bei den Synopt. hat diese Verwendung den Vorrang – meinen (zB Mk 8,36: die ganze Welt gewinnen; Mt 4,8: alle Reiche der Welt; vgl. Lk 4,5: alle Reiche der Ökumene).

In diesem Sinne können aber auch die Wendungen »kommen in die Welt« (Joh 1,9; 3,19 u. ö.), »sein in der Welt« (zB Joh 1,10; 2Kor 1,12 u. ö.) und »aus der Welt gehen« (zB 1Kor 5,10) verstanden werden.

c) Von daher kann es schließlich für *Menschheit, Menschenwelt* stehen (zB Joh 3,19; 2Kor 5,19), womit es den Ort und Gegenstand göttlichen Heilshandelns benennt, bes. bei Paulus und Johannes.

3) Schon bei Paulus erfährt der Begriff κόσμος *(kosmos)* eine typisch anthropologische und damit geschichtliche Ausprägung.

a) Den Weltverlauf bestimmt der → Mensch, durch dessen Abfall (→ Fallen) der → Tod in die Welt gekommen ist und über sie herrscht (Röm 5,12ff). »Alle Welt« (d. i. die Menschenwelt) ist vor Gott schuldig geworden (Röm 3,19). Sogar die Kreatur (Röm 8, 20–22; wörtlich: die ganze Schöpfung) ist damit der Vergänglichkeit unterworfen und sehnt sich nach Befreiung. Der Kosmos ist darum auch die ganze der Nichtigkeit unterworfene → Schöpfung. Seinen sprachlichen Ausdruck findet dieses Weltverständnis vor allem dort, wo Paulus von *diesem Kosmos* (ὁ κόσμος οὗτος *(ho kosmos houtos)* analog zu ὁ αἰὼν οὗτος *(ho aiōn houtos), diese Weltzeit*) spricht (1Kor 3,19; 5,10; vgl. Eph 2,2). Über diesen Kosmos, der dem gegenwärtigen Äon (→ Zeit, Art. αἰών) angehört, geht das → Gericht Gottes (Röm 3,6). Wie sehr das Wort *Kosmos* zur Bezeichnung der vorfindlichen, von Nichtigkeit und Not bedrohten Welt dient, ist auch daran zu erkennen, daß die erlöste künftige Welt niemals Kosmos heißt, sondern → »Reich Gottes«, »neuer Himmel und neue Erde«: Der Terminus *dieser Kosmos* (ὁ κόσμος οὗτος *(ho kosmos houtos)*) hat keine Entsprechung wie etwa »kommender, künftiger, jener Kosmos«; Gott und κόσμος *(kosmos)* sind streng unterschieden.

b) Aber eben in diese Welt, die in ihrer Vorfindlichkeit der → Sünde und dem → Verderben verfallen ist, hat Gott seinen Sohn gesandt, um sie mit sich selber zu versöhnen (2Kor 5,19ff). Und in diesem Kosmos, dessen Gestalt vergeht (1Kor 7,31), lebt als Zeichen der Gegenwart Christi (→ Leib) die Gemeinde (→ Kirche). Ihr Weltverhältnis ist daher dialektisch bestimmt, kann weder vorbehaltlose Welthingabe noch Weltverneinung sein. Weil die Christen im Kosmos leben (1Kor 5,10; Phil 2,15), müssen sie die Welt gebrauchen, aber so, als gebrauchten sie diese nicht (1Kor 7,29ff). Darum kann der Gemeinde bescheinigt werden, daß ihr alles gehöre (τὰ πάντα *(ta panta)*; »es sei die Welt oder Leben oder Tod, es sei Gegenwärtiges oder Zukünftiges«), sie selbst aber nicht dem Kosmos, sondern Christus (1Kor 3,21ff). Die Welt ist damit zum Feld des Gehorsams und der Bewährung des Glaubens geworden. Bei aller Verpflichtung und Bindung an die Welt darf die Gemeinde in der Freiheit Christi (auch von der Welt und ihren Ordnungen) bestehen (vgl. Mt 17,24ff; 1Kor 7,20ff).

c) Für die Zeit der nachpaulinischen Entwicklung zeigt der Kolosserbrief, wie man sich in der frühen Christenheit mit dem Kosmos-Verständnis der Umwelt auseinanderzusetzen hatte. Die Mächte und Gewalten der Welt sind von Christus besiegt (2,15). Deshalb können die Elemente des Kosmos (2,8.20a) nicht Gegenstand ritueller Begehungen oder der Verehrung sein. Die Christen, durch Christus den Elementen des Kosmos abgestorben, leben als Glieder der Gemeinde nicht mehr »im Kosmos« (2,20b), sondern sind von der Unterwürfigkeit gegenüber dessen Satzungen und Zwängen grundsätzlich befreit.

4) Das Johannesevangelium entwirft unter Verwendung gnostischen Begriffsmaterials (zB Verlorenheit der Menschen in der Welt, Dualismus Licht-Finsternis, Gott-Welt usw.) ein eigenes Verständnis des Verhältnisses zwischen Gott und Welt, Mensch und Welt. Im Gegensatz zur Gnosis gibt Joh jedoch keine kosmologische Begründung für die Verlorenheit der Welt und der Menschen. Der Dualismus Gott-Welt wird nicht auf die

Schlechtigkeit des Kosmos als einer ihm zugehörenden Qualität zurückgeführt, sondern als Folge der Schuld des Menschen erkannt. Der Mensch gehört so sehr zur Welt, daß κόσμος *[kosmos]* bei Joh fast immer *Menschenwelt* bedeutet. Wohl kann κόσμος *[kosmos]* bei Joh unter verschiedenen Aspekten gesehen werden, zB als Menschenwelt abgesondert von der übrigen → Schöpfung (als Subjekt 1,10; 15,19 u. ö.; als Objekt göttlichen Handelns 3,16ff; 4,42 u. ö.); jedoch ist die Menschenwelt das die ganze Schöpfung bestimmende Element, so bes. an den Stellen, die vom Senden oder Kommen in die Welt sprechen (3,17.19; 9,39 u. ö.; so RBultmann, KEK II zu Joh 1,10). Aus Liebe zu dieser Welt (ein völlig ungriech. Gedanke!) sendet Gott seinen Sohn (3,16), nicht um zu richten, sondern zu retten (3,17; 12,47). Als »Lamm Gottes« trägt dieser die Sünden der Welt (1,29; vgl. 1Joh 2,2). Aber der zur Rettung in die Welt gekommene Sohn wird dieser zugleich zum Gericht (3,19), denn sie kennt ihn nicht und ist blind für ihn (1,10). Der Kosmos, als Menschenwelt verstanden, bildet geradezu ein einheitliches Subjekt, das Gott feindlich gegenübersteht, sich dem Erlösungswerk des Sohnes widersetzt, nicht an ihn glaubt, ja, ihn haßt (7,7; 15,18 u. ö.). Sie wird durch den Fürsten dieses Kosmos (12,31; 16,11), dh den Bösen (1Joh 5,18), regiert. Jedoch bleibt der Sohn Sieger über den Kosmos (16,33). Das führt nicht zur Auslöschung des Kosmos, sondern dazu, daß der Retter der Welt Menschen schafft, die nicht »aus dem Kosmos« (15,19; 17,14.16), sondern von Gott (1,12f) und vom heiligen → Geist geboren (3,5) sind. Sie erleiden viel Angst in der Welt, sind aber deren Herrschaft enthoben (16,33).

Die Glaubenden sind, auch wenn sie nicht mehr vom Kosmos bestimmt sind, nicht aus der Welt herausgenommen (17,15), sondern indem sie, wie die häufig vorkommende Formel sagt, »in ihm« (dh dem Sohn) bleiben, können sie in der Welt Glauben und Tun des neuen Liebesgebotes (13,34f; 15,9ff) beweisen. Wenn die Gemeinde zur Distanz gegenüber der Welt ermahnt wird (wie 1Joh 2,15: »Habt nicht lieb die Welt noch was in der Welt ist. So jemand die Welt liebhat, in dem ist nicht die Liebe des Vaters«), so handelt es sich um den Kosmos in seiner Vergänglichkeit (V. 17), den κόσμος οὗτος *[kosmos houtos]*, *diesen Kosmos* (vgl. 12,31; 16,11). Von seiner verführerischen Macht soll die Gemeinde sich freihalten. Denn wer diesen Kosmos liebt, dh sich ihm überläßt, hat keinen Anteil an der sich ihm zuwendenden Liebe Gottes und ist darum nicht, wie es das Gebot des Herrn gebietet, zur Liebe fähig. Denn so wie Gott seine Liebe der Menschenwelt zugewandt hat in der Sendung des Sohnes, so ist die Gemeinde vom Sohn in die Welt gesandt (17,18; vgl. 20,21), um sein Wort und Gebot zu halten (14,15.23). *J. Guhrt*

Lit.: WEichrodt, Theologie des AT II/III, 1935 (1964[5]), § 15 – RLöwe, Aion und Kosmos, 1935 – HSasse, Art. κοσμέω etc., ThWb III, 1938, 867ff – RBultmann, Das Verständnis von Welt und Mensch im NT und im Griechentum, ThBl 19, 1940, 1ff (= RBultmann, Glauben und Verstehen II, 1968[5], 59ff) – GBornkamm, Christus und die Welt in der urchristlichen Botschaft, ZThK 47, 1950, 212ff (= GBornkamm, Das Ende des Gesetzes, 1966[5], 157ff) – EJenni, Das Wort *'olam* im AT, ZAW 64, 1952, 197ff; 65, 1953, 1ff – RBultmann, Theologie des NT, 1953 (1968[5]), §§ 26, 42 – FMussner, Christus, das All und die Kirche, 1955 – GvRad, Theologie des AT I, 1958 (1966[5]), 152ff, 424ff, 444ff; II, Teil III B, 1960 (1968[5]) – HSchlier, Mächte und Gewalten im NT, Quaestiones disputatae 3, 1958 (1963[3]) – GHarbsmeier, Art. Welt, EKL III, 1959 (1962[2]), 1756ff – HEWilhelm/HBardtke/HWSurkau/WPhilipp, Art. Weltbild, Weltanschauung, EKL III, 1959 (1962[2]), 1761ff – RVölkl, Christ und Welt nach dem NT, 1961 – GGloege, Art. Welt, RGG VI, 1962[3], 1595ff – WEMühlmann/NSimonsson/FMThdeLiagre-Böhl/FCGrant/EDinkler/HHSchrey, Art. Weltbild, RGG VI, 1962[3], 1606ff – GJohnston, Oikoumene and kosmos in the New Testament, NTSt 10, 1963/64, 352ff – FMussner, Art. Kosmos, LThK VI, 1964[2], 576ff – WSchrage, Die Stellung zur Welt bei Paulus, Epiktet und in der Apokalyptik, ZThK 61, 1964, 125ff – JSint, Art. Kosmologie, LThK VI, 1964[2], 569ff – KLüthi, Säkulare Welt als Objekt der Liebe Gottes, EvTh 26, 1966, 113ff – HFWeiß, Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums, TU 97, 1966 – FMussner, Christus und Welt nach dem NT, in: Praesentia salutis, Ges. Stud. zu Fragen u. Themen des NT, 1967, 268ff – JMRobinson, World in Modern Theology and in NT Theology, in: Festschr. WCRobinson, 1968, 88ff – EJüngel, Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit, EvTh 29, 1969, 417ff – JBaur, Wie nimmt der Glaube die Welt wahr?, EvTh 30, 1970, 582ff – AVögtle, Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos, 1970 – HWBeck, Weltformel contra Schöpfungsglaube, 1972.

Werk

Die unter dem Leitwort *Werk, Tat* zusammengefaßten Wortgruppen bringen alle das akt. Element des Handelns und Tätigseins zum Ausdruck: Während πράσσω *[prassō]* das *Tun* und *Beschäftigtsein* im weitesten Sinne – häufig mit negativem Unterton – bezeichnet, legt ποιέω *[poiēō]* den Akzent auf das qualifizierte zielstrebige und schöpferische Handeln (im NT kommt πράσσω *[prassō]* 39mal vor, ποιέω *[poiēō]* dagegen 465mal). Von der Wortgruppe ἐργάζομαι *[ergazomai]* ist vor allem das Subst. ἔργον *[ergon]* gebräuchlich, das in erster Linie den personalen Tatcharakter einer Handlung betont. Demgegenüber tritt im NT das sachliche Werk (ποίημα *[poiēma]*) in den Hintergrund.

ἔργον

ἐργάζομαι *[ergazomai]* arbeiten, tätig sein, wirken · ἔργον *[ergon]* Tat, Handlung, Leistung, Werk, Ding, Sache; Plur.: Geschichte · ἐργασία *[ergasia]* Arbeit, Beschäftigung · ἐργάτης *[ergatæs]* jemand, der etwas tut; Arbeiter · ἐνέργεια *[energeia]* Tätigkeit, Wirksamkeit, Kraft · ἐνεργέω *[energeō]* tätig sein, etwas bewirken · ἐνεργής *[energæs]* tätig, wirksam · ἐνέργημα *[energæma]* das Gewirkte, die Tat · εὐεργεσία *[euergesia]* die Wohltat, das Wohltun · εὐεργετέω *[euergeteō]* wohltun, Wohltaten erweisen · εὐεργέτης *[euergetæs]* der Wohltäter · συνεργός *[synergos]* der Mitwirkende, Mitarbeiter, Gehilfe · συνεργέω *[synergeō]* mittätig sein, zusammenwirken, beistehen, fördern

I 1a) Das zu dem Subst. ἔργον *[ergon]* gehörige Verb ἐργάζομαι *[ergazomai]* hat intrans. die Grundbedeutung *arbeiten, tätig sein;* trans. gebraucht – etwa in Verbindung mit ἔργον *[ergon]* – heißt es *schaffen, wirken, verrichten* oder auch *bearbeiten* (zB einen Rohstoff).

b) ἔργον *[ergon]* (urspr. *Fέργον*, vgl. *Werk, wirken!*) bezeichnet – seit dem mykenischen Griech. – die *Tat*, die *Handlung* (im Gegensatz zum Untätigsein oder zum bloßen Wort). Es kann sich auf eine spez. Berufs- oder Amtstätigkeit (zB die Feldarbeit oder das Kriegshandwerk) beziehen, meint u. U. die *Leistung*, das *Werk* und begegnet schließlich mit der abgeschwächten Bedeutung *Ding, Sache*. Im Plur. kann ἔργον *[ergon]* auch *Geschichte* heißen.

c) Ähnlich – wenn auch etwas begrenzter – ist der Aussagegehalt von ἐργασία *[ergasia]*, das *Arbeit, Beschäftigung, Bearbeitung, Werk* (bes. der Kunst) oder *Erwerb* bedeuten kann.

d) Das Subst. ἐργάτης *[ergatæs]* weist entweder ganz allg. auf jemanden, der etwas tut, oder meint den *Arbeiter* als Glied eines Standes (häufig den Sklaven) oder einer Berufsgruppe (insbes. den Landarbeiter).

Während das Verb ἐργάζομαι *[ergazomai]* und das Subst. ἔργον *[ergon]* mit den genannten Grundbedeutungen schon seit mykenischer Zeit, Hom. und Hes. im Profangriech. anzutreffen sind, findet sich ἐργασία *[ergasia]* zuerst bei Pindar und ἐργάτης *[ergatæs]* erst seit dem 5. Jh. vChr (Tragiker und Hdt.).

e) ἐνέργεια *[energeia]* findet sich seit den Vorsokratikern zur Bezeichnung von Aktivität. Es wird übers. mit *Tätigkeit, Wirksamkeit, Kraft.* ἐνεργέω *[energeō]* heißt dementsprechend intrans. *tätig sein, wirken;* trans. etwas *bewirken, tun.* ἐνεργής *[energæs]* ist eine spätere Nebenform (seit Aristot.) des Adj. ἐνεργός *[energos], tätig, wirksam.* ἐνέργημα *[energæma]* meint das *Gewirkte*, die *Tat.*

Dient die Wortgruppe im Hellenismus und bei Philo häufig zur Beschreibung kosmischer und physischer Kräfte, so bezieht sich ἐνέργεια *[energeia]* in der LXX (wie auch im NT) »fast immer auf das Wirken göttlicher oder dämonischer Kräfte« (GBertram, ThWb II, 649). Das Wort kommt allerdings nur in 1 und 2Makk und in Weish vor.

f) Zur behandelten Hauptwortgruppe gehört auch εὐεργεσία *[euergesia]*, die *Wohltat*, das *Wohltun*, samt dem Verb εὐεργετέω *[euergeteō]*, *wohltun*, und dem Subst. εὐεργέτης *[euergetæs]*, *Wohltäter.* εὐεργεσία *[euergesia]* kommt schon bei Hom. vor; das Verb findet sich bei den Tragikern, und εὐεργέτης *[euergetæs]* seit Pindar. εὐεργέτης *[euergetæs]* gewinnt im hell. und röm. Kulturkreis die Bedeutung eines Würdetitels, wie er verdienten Männern, insbes. auch Königen zukommt.

g) συνεργός *[synergos]* (seit Pindar) bezeichnet den *Mitwirkenden*, den *Mitarbeiter*, den *Gehilfen.* Davon wird seit Eur. das Verb συνεργέω *[synergeō]* gebildet: *mittätig sein, zusammenwirken, beistehen, fördern.*

2) Schon bei Hes. wird die Arbeit als sittlich wertvoll bezeichnet: »Durch Arbeit (ἐξ ἔργων *[ex ergōn]*) werden Männer herdenreich und begütert. Und die Schaffenden sind den Unsterblichen (Göttern) viel lieber. Arbeit ist durchaus keine Schande, Faulheit aber ist eine Schande« (Op. 307ff). Der Mensch qualifiziert sich durch sein ἔργον *[ergon]*. Von daher ist es begreiflich, daß bei Xenoph. eine formelhafte Wendung vom γιγνώσκειν *[gignōskein]*, *erkennen*, des Menschen ἐκ τῶν ἔργων *[ek tōn ergōn]*, *aus* bzw. *an den Werken*, redet. Bei Plato (Polit. 352d–353e) erscheint ἔργον *[ergon]* in engem Bezug auf die → Tugend (ἀρετή *[aretæ]*). Dieser Zusammenhang ist in der Nikomachischen Ethik von Aristot. systematisch entfaltet: Es ist Aufgabe der ἀρετή *[aretæ]*, das ἔργον *[ergon]* zB eines Organs (etwa das Sehen des Auges) zur Vollendung zu bringen. Häufig wird der ethische Wert bestimmter Taten oder Leistungen (ἔργα *[ergæ]*) durch Prädikate wie καλά *[kalæ]*, *schön*, ἀγαθά *[agathæ]*, *gut*, oder negativ durch κακά *[kakæ]*, *schlecht*, ἄδικα *[ądikæ]*, *ungerecht*, πονηρά *[ponæræ]*, *böse*, zum Ausdruck gebracht.

In der LXX wird die Wortgruppe in der ganzen Bedeutungsfülle des profangriech. Gebrauches verwendet, wobei es bes. häufig zur Übers. der hebr. Wörter *'āsāh, tun, schaffen, pā'al, machen, tun,* und *'ābad, arbeiten, dienen,* dient. Als Synonyma zu ἔργον *[ergon]* finden sich die Wortgruppen → ποιέω *[poiĕō]* und – seltener – → πράσσω *[prassō]*. Das gegenüber dem Profangriech. Neue ist durch den besonderen Gottesglauben Israels bedingt. II

1) So wird ἔργον *[ergon]* gleich am Anfang der LXX zur Beschreibung des göttlichen Schöpferwerkes gebraucht (Gen 2,2.3), wobei hier im Blick auf das Tun Gottes, das ja durch das Wort geschieht (vgl. 4Esr 4[6],38.43), der oben erwähnte Eindruck eines Gegensatzes von Wort und Werk natürlich nicht entstehen kann. In diesem Zusammenhang, als Bezeichnung des Schöpferwerkes, das die Himmel, die Erde und auch die Menschen (häufig: *Werke deiner Hände*, ἔργα χειρῶν σου *[erga cheirōn sou]*) umfaßt, findet sich ἔργον *[ergon]* öfter (zB Ps 8,4.7; 89[90],16; 137[138],8; Hi 14,15; Jes 29,23; vgl. Hebr 1,10; 4,3.4). Ebenso steht ἔργον *[ergon]*, um Gottes Wirken über die Schöpfung hinaus zu bezeichnen, und es meint dann vornehmlich die Taten Jahwes in der Geschichte, durch die er seine Bundestreue Israel gegenüber erweist (vgl. zB das Ps-Zitat Hebr 3,9). Dabei erlangt der Begriff ἔργον *[ergon]* bisweilen die Bedeutung von *Wunder* (vgl. zB Dtn 11,3; Sir 48,14). Gottes Tun bedeutet freilich nicht nur Bewahrung und Heil, sondern auch Gericht (zB Jes 28,21; vgl. Apg 13,41).

2) Bezieht sich ἔργον *[ergon]* auf das Tun des Menschen, so kann es im Rahmen der LXX vor allem drei theol. wichtige Gedanken zum Ausdruck bringen:

a) An den meisten Stellen ihres Vorkommens hat die Wortgruppe eine positive Bedeutung, wenn sie nämlich dazu verwandt wird, die Bewältigung einer von Gott gestellten Aufgabe durch den Menschen zu beschreiben (vgl. Gen 2,15). Als religiös wertvolles Tun erscheinen kultische Handlungen wie Tempeldienst und Opferdarbringungen (vgl. Num 8,11). Aber auch im Alltagsleben wird das Werk positiv beurteilt, das sich als gehorsame Erfüllung des göttlichen Willens, des → Gesetzes zeigt (vgl. Ex 20,9f und Dtn 5,13f, wo im Rahmen des Dekalogs der sinnvolle Wechsel von Arbeit und Ruhe angeordnet wird). Das gilt von der einfachen Berufsarbeit (vgl. Dtn 2,7; 14,29; Hi 1,10; Ps 89[90],17), wie von den besonderen Gehorsamsleistungen (zB Neh 13,14: Liebeswerk; Ps 15,2: Gerechtigkeit; Zeph 2,3; vgl. Ps 7,4f; 18,21ff u. ö.).

b) In Anknüpfung an die Geschichte vom Sündenfall kennzeichnet ἔργον *[ergon]* die Arbeit als Mühe, als Last, als Fluch (vgl. Gen 3,17ff; 4,12; 5,29; Dtn 26,6). Diese Vorstellung ist bes. im hell. Judentum lebendig.

c) An anderen Stellen der LXX hat ἔργον *[ergon]* – wohl vom hell. Judentum beeinflußt – die Bedeutung eines schlechten, verwerflichen, von Gott trennenden Tuns, also von → Sünde (vgl. zB Hi 11,11; 21,16; 24,14). Freilich handelt es sich dabei weniger um ein Tun, das per se verdammungswürdig wäre, als vielmehr um die Wirksamkeit von sündigen Menschen (vgl. zB Spr 11,18). Die Werke solcher im Finstern (Jes 29,15) tätigen Gott- bzw. Gesetzlosen durchschaut Gott; »er stürzt sie des Nachts, und sie werden zermalmt« (Hi 34,25), denn »ihre Werke sind Unheilswerke« (Jes 59,6). Das unter diesem Aspekt sich ergebende Urteil über die Nichtigkeit menschlichen Tuns »gewinnt in der nt. Theol. seinen grundsätzlichen Charakter« (GBertram, ThWb II, 642).

3) Im Spätjudentum wird bes. die Anschauung von den zur Gesetzeserfüllung und dh zur → Gerechtigkeit (δικαιοσύνη *[dikaiosynæ]*) notwendigen Werken entfaltet und ausgebaut. Kasuistisch wird den Juden der Weg zur Frömmigkeit durch eine Vielzahl von Ausführungsbestimmungen des → Gesetzes vorgeschrieben. Man denke zB an die Sabbatsgebote oder an die Reinigungsvorschriften, mit denen Jesus bzw. seine Jünger in Konflikt gerieten. Da nicht alle diesen Weg konsequent beschreiten, wird zwischen Gerechten und Durchschnittsfrommen unterschieden (bes. in ApkBar[syr] und 4Esr). Dieser Unterschied erhält durch den auf das göttliche → Gericht bezogenen Lohn- und Vergeltungsgedanken (→ Lohn) seine eschatologische Vertiefung (vgl. schon Jes 3,10f). Einst wird Gott den Menschen nach ihren Taten vergelten. Die Gottlosen werden dann ihre Strafe erhalten, während die Gerechten furchtlos sterben können, denn bei Gott »haben sie einen Vorrat von Werken, der aufbewahrt wird in den Schatzkammern« (ApkBar[syr] 14,12; vgl. Mt 6,20; Lk

12,33; 1Tim 6,19). Auch vereinzelt anzutreffende Aussprüche, die den Inhalt von Lk 17,10 vorwegnehmen (zB Abot 1,3: »Seid nicht wie die Knechte, die dem Herrn dienen, um Lohn zu empfangen, sondern seid wie die Knechte, die dem Herrn dienen, ohne an den Lohn zu denken!«), vermögen den Eindruck einer ausgeprägten Theol. der Werkgerechtigkeit nicht zu verwischen.

Daneben weiß das Judentum auch von Gottes Taten. Besondere Bedeutung hat das Lob der Werke des Schöpfers, aber auch die Heilstaten Gottes in Geschichte und Endzeit werden gepriesen (zB in den Hymnen von Qumran).

III ἐργάζομαι *[ergazomai], tätig sein, wirken,* kommt im NT 41mal (Paulus 17mal), ἔργον *[ergon], Werk,* 157mal (Paulus 43mal, Joh 32mal, Offb 19mal, Jak 15mal, Past 14mal, Synopt. 11mal, Hebr 10mal, Apg 8mal, Petr 4mal, Jud 1mal), ἐργασία *[ergasia], Arbeit,* 6mal (Apg 4mal) und ἐργάτης *[ergatæs], Arbeiter,* 16mal (Synopt. 10mal) vor. Die Grundbedeutungen der Wortgruppe im NT entsprechen den I,1 (s. o.) erwähnten. Auffallend ist Offb 18,17: das Meer *bearbeiten* = *befahren.* Wie ἔργον *[ergon]* neben λόγος *[logos],* → *Wort,* steht (zB Lk 24,19; Apg 7,22; 2Thess 2,17; 2Kor 10,11), so auch neben βουλή *[boulæ]* (Apg 5,38: *Plan, Vorhaben*). Zur Bezeichnung des Werkes, das der Glaubende hervorbringt, kann ἔργον *[ergon]* synonym zu καρπός *[karpos],* → *Frucht,* gebraucht werden. Mehrfach findet sich die Wendung ἔργον bzw. ἔργα ἐργάζεσθαι *[ergon* bzw. *erga ergazesthai], ein Werk wirken* (Mt 26,10 par; Joh 3,21; 6,28; 9,4; Apg 13,41; 1Kor 16,10). Synonym dazu begegnen ἔργον bzw. ἔργα → ποιεῖν *[ergon* bzw. *erga poiein], ein Werk tun* (Mt 23,3.5; Joh 5,36; 7,21; 8,31; 10,37; 14,10.12; 15,24; 2Tim 4,5; 3Joh 10; Offb 2,5; vgl. Jak 1,25: ποιητής *[poiætæs], Täter*), und an einer Stelle ἔργα πράσσειν *[erga prassein]* (Apg 26,20).

1a) Bei den Synoptikern ist eine gezielte theol. Verwendung der Wortgruppe nicht klar zu erkennen. ἐργάζεσθαι *[ergazesthai]* meint recht allg. das Tätigsein (vgl. Lk 13,14; Mt 21,28: im Weinberg), das Vollbringen eines Werkes (zB Mt 26,10 par). Eine besondere Bedeutungsnuance hat ἐργασία *[ergasia]* Lk 12,58, wo es am besten mit »sich Mühe geben« übers. wird (vgl. Z). Das relativ häufig gebrauchte ἐργάτης *[ergatæs]* bezeichnet seinem eigentlichen Gebrauch nach den um Lohn Arbeitenden (Mt 20,1.2.8), dann den im Dienst Christi stehenden, in die Welt gesandten Zeugen (Mt 9,37.38 par), aber auch den Übeltäter (ἐργάτης ἀδικίας *[ergatæs adikias]*), der im Gericht nicht bestehen wird (Lk 13, 27; vgl. Mt 7,23). Während die Pharisäer von Jesus getadelt werden, weil sie ihre Werke tun, »um von den Menschen gesehen zu werden« (Mt 23,5), wird die Tat der salbenden Frau ἔργον καλόν *[ergon kalon], schöne Tat,* genannt (Mt 26,10 par) und werden die Jünger aufgefordert: »Laßt euer Licht leuchten vor den Leuten, daß sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen« (Mt 5,16; vgl. 1Petr 2,12). Wohl betonen die Synopt., daß der Mensch vor Gott keinen Rechtsanspruch auf eine bestimmte Belohnung seiner Taten hat (vgl. Lk 17,10; Mt 20,1ff par), aber deutlich wird die fordernde Frage nach den Früchten des Glaubens gestellt. »Die synoptische Paränese befreit das Werk des Jüngers zwar von der *securitas* des Verdienststolzes, nicht aber von der Furcht um das Gewinnen oder Verlieren des Heiles« (WJoest, Gesetz und Freiheit, 160).

Auf das Werk Christi bezogen wird ἔργον *[ergon]* Mt 11,2 und Lk 24,19, wo es seine Wirksamkeit in Tat und Wort umgreift.

b) Im Johannesevangelium wird die Wortgruppe speziell verwandt, um die einzigartige Tätigkeit Jesu zu veranschaulichen, die unauflöslich mit dem Wirken Gottes, des Vaters, verknüpft ist, wie etwa Joh 5,17 bezeugt: »Mein Vater wirkt bisher, und ich wirke auch« (vgl. Joh 4,34; 17,4). Jesus versteht sein Wirken als Erfüllung seines göttlichen Sendungsauftrages (vgl. Joh 9,4; 5,36; 10,25), der darauf zielt, Glauben zu wecken an den gesandten Offenbarer Gottes (vgl. Joh 6,29). Diesem Ziel sollen auch die Wundertaten Jesu dienen (→ Wunder, Art. σημεῖον; Joh 14,11; vgl. 10,25). Am Offenbarungswirken Jesu, das zugleich »das Wirken des Richters ist« (RBultmann, KEK II, 184), scheiden sich die Geister (vgl. Joh 3,19–21; 15,24): Der Ungläubige hat nun keine Entschuldigung mehr für seine Sünde (Joh 15,22ff). Der Glaubende aber empfängt die Verheißung, sogar noch

größere Werke zu tun als Jesus (Joh 14,12). Den *in Gott* (ἐν θεῷ *[en theōi]*) getanen Werken (Joh 3,21) stehen die ἔργα πονηρά *[ęrga ponæra]*, die *bösen Werke*, gegenüber (Joh 3,19; 7,7; vgl. 1Joh 3,12), die in der Bindung an den Teufel geschehen (Joh 8,41.44; vgl. 1Joh 3,8). So erhält bei Joh der Begriff des Wirkens seinen spezifisch theol. Gehalt durch die christologische Begründung, durch das Ausgehen von der Offenbarerwirksamkeit Jesu.

c) Paulus knüpft dagegen mehr am spätjüd. Verständnis des Werkes als einer vom Menschen geforderten Leistung an, um in schroffer Antithese zu betonen: Es gibt keine Gerechtigkeit vor Gott auf Grund menschlicher Leistung; es gibt nur Gerechtigkeit auf Grund empfangener Gnade. Der Heilsweg wird nicht durch das → Gesetz vorgeschrieben, sondern durch Jesus Christus, der »des Gesetzes Ende« ist; »wer an den glaubt, der ist gerecht« (Röm 10,4). Die Werke des Gesetzes, die im Judentum eine so große Rolle spielen, lehnt Paulus rigoros ab, weil sie in seinen Augen »ein Ersatz des Menschen für den wahren → *Gehorsam« des Glaubens* (OMichel, KEK IV, S. 87 A 2), die ὑπακοὴ πίστεως *[hypakoæ pisteōs]* sind (vgl. Röm 1,5; 16,26). »Das Gerechtwerden kommt . . . nicht aus den Gebotserfüllungen zustande, sondern es erfüllt sich in Christus mittels des Glaubens an ihn« (HSchlier, KEK VII, 57). Paulus geht es »allein« um das rechte Glauben, für das Abraham als Vorbild angeführt wird (Röm 4,1ff; Gal 3,6ff). Diese Einsicht in die Unvereinbarkeit des soteriologischen Gegensatzes von *Gesetzeswerk* (ἔργον νόμου *[ęrgon nomou]*) und → *Gnade* (χάρις *[charis]*) bzw. → *Glaube* (πίστις *[pistis]*) bildet die Mitte der paulinischen Theol. (vgl. Röm 3,20.27f; 4,6; 9,12.32; 11,6; Gal 2,16; 3,2.10).

Werden einerseits die Werke als Heilsweg verurteilt, so gibt es andererseits Stellen, an denen den Werken auch bei Paulus positive Bedeutung zukommt. Wie er neben dem abwegigen Gesetz ein Gesetz Christi kennt (vgl. 1Kor 9,21; Gal 6,2), so neben den *Werken der Finsternis* (ἔργα τοῦ σκότους *[ęrga tou skotous]* Röm 13,12) bzw. den *Werken des Fleisches* (ἔργα τῆς σαρκός *[ęrga tæs sarkos]* Gal 5,19) auch positive ἔργα *[ęrga]*. ZB erscheint das missionarische Werk als ein ἔργον κυρίου *[ęrgon kyriou]*, *Werk des Herrn*, (1Kor 16, 10; 15,58; vgl. Phil 2,30), das Christus durch die Apostel wirkt (vgl. Phil 1,6). So kann Paulus die Korinther geradezu rhetorisch fragen: »Seid nicht ihr mein Werk im Herrn?« (1Kor 9,1). Im Bereich der Ethik gilt nach Paulus für den Christen der Imperativ, Gutes zu wirken gegenüber jedermann (Gal 6,10; vgl. Röm 2,10; 2Thess 2,17). Auch im Zusammenhang des endzeitlichen Gerichtes findet sich bei Paulus der Gedanke von den guten Werken. Am Tage »der Offenbarung des gerechten Gerichtes« wird Gott ohne Ansehen der Person »einem jeden vergelten nach seinen Werken« (Röm 2,5f), und zwar werden nicht nur die Werke der Heiden beurteilt werden, sondern auch die der Christen (1Kor 3,11ff; vgl. 1Petr 1,17; Offb 2,23). »Selbstverständlich weiß und sagt Paulus, daß das Werk des Christen, nach dem im Endgericht geurteilt wird, kein menschliches καύχημα *[kaųchæma]* (→ Ruhm) begründet. Aber er sagt nun doch von eben diesem — wie immer als das Tun des ›unnützen Knechtes‹ verstandenen — Werke, daß Gott nach ihm richtet, lohnt und straft« (WJoest, Gesetz und Freiheit, 175).

d) Die lebendige Dialektik, die bei Paulus durch die Ablehnung aller Werkgerechtigkeit und durch das gleichzeitige Wissen um die Unmöglichkeit eines tatenlosen Glaubens gekennzeichnet ist, beginnt bereits in den Pastoralbriefen zurückzutreten. Hier wird der eine Pol, die Anschauung von den guten Werken, bes. akzentuiert (1Tim 5,10.25; 6,18; Tit 1,16; 2,7.14; 3,8.14; vgl. 1Petr 2,12).

e) Betont Paulus den Glauben als die entscheidende Größe, so tritt bei Jakobus die nachdrückliche Forderung der Werke, wie sie vom *Gesetz der Freiheit* (νόμος τῆς ἐλευθερίας *[nomos tæs eleutherias]*, Jak 1,25) erhoben wird, in den Vordergrund. Ohne Werke ist der Glaube tot (Jak 2,17), erst durch die Werke wird er vollkommen (Jak 2,22.24). Diese von Jakobus lebhaft verfochtene Auffassung muß von seiner Situation her verstanden werden. Kämpfte Paulus in erster Linie gegen das jüd.-judaistische Mißverständnis, demzufolge menschliche Werke zur Gerechtigkeit führen, so wendet sich Jakobus gegen die »praktische Verirrung einer toten Orthodoxie, welche auf dem bloßen Bekenntnis ausruht«

(FHauck, NTD 10, S. 20). Damit trägt er auf seine Weise dazu bei, das Spannungsfeld zu beschreiben, in dem Gottes Heilshandeln beim Menschen den Glauben zu wecken sucht, zu dessen Strukturelementen → *Gehorsam* (ὑπακοή *[hypakoæ]*), → *Hoffnung* (ἐλπίς *[elpis]*) und → *Liebe* (ἀγάπη *[agapæ]*) gehören.

2a) ἐνέργεια *[energeia]*, *Wirksamkeit*, findet sich im NT 8mal (nur im Corpus Paulinum), ἐνεργέω *[energeō]*, *tätig sein*, 21mal (18mal bei Paulus, 2mal Mt, 1mal Jak), ἐνέργημα *[energæma]*, *Tat*, 2mal in 1Kor und ἐνεργής *[energæs]*, *wirksam*, begegnet 3mal (2mal Paulus, 1mal Hebr). Die Wortgruppe bezieht sich in der Regel auf das Wirken Gottes (zB 1Kor 12,6; Eph 1,11) oder seines Gegenspielers, des Satans (2Thess 2,9; vgl. Röm 7,5; Eph 2,2), der freilich auch im Letzten von Gott abhängig ist (2Thess 2,11), ähnlich wie der → Tod, der auch als Wirkmacht erscheint (2Kor 4,12). Bes. hervorgehoben wird etwa die Wirkungskraft Gottes, durch die er Jesus Christus auferweckt hat (Eph 1,20; Kol 2,12). Diese göttliche Kraft ist sowohl in Christus (Phil 3,21; vgl. Mt 14,2) als auch im heiligen Geist wirksam (vgl. 1Kor 12,11, wo der heilige Geist als die einheitliche Wirkursache der Gnadengaben erscheint). Durch sie werden die Apostel zu ihrem Amt befähigt (Eph 3,7; Kol 1,29), wie das Wort durch sie zum bevollmächtigten »Richter der Gedanken und der Gesinnung des Herzens wird« (Hebr 4,12 Z). An ihr erhalten aber auch die Glieder des Leibes Christi Anteil (Eph 4,16; vgl. 1Kor 12,10). Gott, als der ἐνεργῶν *[energōn]*, der *Wirkende*, schafft ihr Wollen (θέλειν *[thelein]*) und ihr Vollbringen (ἐνεργεῖν *[energein]*, Phil 2,13), das in der Liebe der Glaubenden Gestalt gewinnt (vgl. Gal 5,6).

b) εὐεργέτης *[euergetæs]* hat bei seinem einzigen Vorkommen im NT (Lk 22,25) den Sinn eines Würdetitels (s. o. I,1f), der allerdings in charakteristischer Weise abgelehnt wird. Die Jünger Jesu sollen sich nicht wie Weltherrscher »Wohltäter« nennen lassen (vgl. die Ablehnung der Titel Rabbi, Meister, Vater und Lehrer Mt 23,7ff); sie sind berufen zum → Dienen (Lk 22,26; vgl. Mt 23,11).

Das Verb εὐεργετεῖν *[euergetein]*, *wohltun*, (nur Apg 10,38) bezieht sich auf die Wohltaten Jesu, die durch seine Apostel bezeugt werden. εὐεργεσία *[euergesia]* meint Apg 4,9 eine durch die Apostel geschehene Krankenheilung. 1Tim 6,2 charakterisiert dasselbe Wort die dem Ev. angemessene Haltung eines christl. Herrn gegenüber seinen Sklaven.

c) Im NT begegnet das Verb συνεργέω *[synergeō]*, *mittätig sein*, 5mal, συνεργός *[synergos]*, der *Mitwirkende*, 12mal (davon 11mal bei Paulus). In Röm 8,28 greift Paulus einen »Lehrsatz« auf, der »in die spätjüd. Überlieferung eingebettet ist« (OMichel zSt.). Er besagt, »daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Guten mitwirken« (Z), dh daß ihnen alles, auch »die Leiden und Anstöße, die Rätsel des Glaubens« (OMichel, ebd.), förderlich ist. In Jak 2,22 ist die Rede von dem notwendigen Zusammenwirken von Glauben und Werken.

Sonst aber bezieht sich die Wortgruppe auf die Missionssituation. Mk 16,20 berichtet von dem Mitwirken des Herrn, der das Wort der Jünger »durch die begleitenden Zeichen bestätigte« (Z). Dieses beglaubigende Mitwirken Gottes ist zwar das Entscheidende bei aller missionarischen Tätigkeit, doch ist es insofern ein wirkliches Mit-wirken, als auch der von Gott zum Zeugen berufene Mensch im Verkündigungsgeschehen nicht bloß untätiges Werkzeug, sondern ebenfalls mitwirkender Knecht Gottes ist. Paulus kann darum geradezu formulieren: θεοῦ γάρ ἐσμεν συνεργοί *[theou gar esmen synergoi]*, *denn wir sind Gottes Mitarbeiter* (1Kor 3,9 vgl. 2Kor 6,1). Inhaltlich näher umrissen wird die apostolische Mitarbeiterschaft 1Thess 3,2 (»am Evangelium von Christus«, Z nach einigen Hss.), Kol 4,11 (»aufs Reich Gottes hin«), 3Joh 8 (»für die Wahrheit« Z) und 2Kor 1,24 (»an eurer Freude« Z).

H.-Chr. Hahn

ποιέω *[poiẹō]* tun, machen · ποίησις *[poiæsis]* Tat · ποίημα *[poiæma]* Werk · ποιητης *[poiætæs]* *Täter* · ἀγαθοποιία *[agathopoiia]* das gute Handeln

I 1) Das mit *tun* und *machen* allg. zu übersetzende Verbum ποιέω *[poiẹō]* (seit Hom. belegt) hat eine vielfältige Entwicklung durchlaufen. Es ist ein Grundbegriff aller Tätigkeit. Die dazugehörigen Subjekte sind Gottheiten oder Menschen; seltener sind es sächliche Subjekte (zB der Acker oder der Baum »bringen hervor«).

a) Sofern in der griech. Lit. vom Tun der Götter berichtet wird – zB in der Theogonie des Hesiod (Op. 109f) oder später im Timaios des Platon (29eff) – erhält das Wort die Bedeutung *schaffen* und gestaltgebendes *hervorbringen*.

b) Menschliches Tun und Machen kann jede Art von Aktivität meinen. In intrans. Gebrauch hat ποιέω *[poiẹō]* die Bedeutung *handeln* und erhält unter ethischem Gesichtspunkt positive oder negative Wertung. Daher verwenden platonische Texte das Verbum auch im Sinne von *alle Anstrengung machen* (πᾶν ποιεῖν *[pan poiẹin]*, zB Phaidon 114c).

2) Das Nomen ποίησις *[poiæsis]* (seit Hdt.) meint dementsprechend gezieltes *Tun* und das *Verfertigen* von Gegenständen (zB Plato, Soph. 266d). Und ποίημα *[poiæma]* (seit Hdt.) bezeichnet das hergestellte *Werk*, das *Gebilde* (zB Plato, Charm. 163c). Es wird von einem ποιητής *[poiætæs]*, einem *Täter* (Aristoph. Ra. 96.1030), der auch ein Dichter sein kann, vollbracht.

II 1) Der semitische Sprachgebrauch kennt nur wenige abstrahierende Wortbildungen. Daher hat die LXX viele Satzglieder, die – analog der dt. Umgangssprache – ihren Gedanken mit Hilfe von ποιέω *[poiẹō]* formulieren, das über 3200mal vorkommt. Dem Verb ist das bestimmende Subst. beigefügt: das Gebot und Gesetz tun (Jos 22,5), ein Werk tun (Ex 20,9f), Gutes oder Böses tun (Ps 34[33],15; Pred 8,11f; Jer 2,13), Frieden machen (Jes 27,5), einen Weg machen (Ri 17,8), einen »handgemachten« Gott bilden (Jes 44,9; 46,6). Natürlich wird ποιέω *[poiẹō]* auch absolut gebraucht (Ex 30,25 u. ö.).

2) Das hebräische Äquivalent für *tun* und *machen* ist vor allem *ʿāsāh*. Soweit es dabei um Gottes schöpferisches Tun geht, hat der Schöpfungsbericht der Priesterschrift (Gen 1,1–2,4a) daneben noch das Wort *bārʾā*, das im AT Jahwes Wirken vorbehalten bleibt. LXX übers. *bārʾā* in Gen und Jes 41–45 mit ποιέω *[poiẹō]*. Sogar die Gegenüberstellung von *bārʾā* und *ʿāsāh* in Gen 6,7 wird beidemale mit ποιέω *[poiẹō]* wiedergegeben, während der spätere griech. Aquilatext differenziert. In 2Makk 7,28 wird betont, daß Gott dies »alles aus nichts gemacht« hat (ἐποίησεν *[epoiæsen]*).

Jahwe handelt aber nicht nur als Schöpfer. Er wirkt auch weiter in der Geschichte und lenkt insbesondere die Geschicke seines Volkes Israel. Wieder umschreibt ein Subst. die Besonderheit des jeweiligen Werkes: Jahwe tut Wunder (Ex 15,11; Jos 3,5; Ps 72[71],18), macht die Tage (Ps 118 [117],24), tut große Dinge (Hi 5,9), »tut« sein Wort (Z: »es zu vollstrecken« Jer 1,12).

3) Das menschliche Handeln wird mit einem weit verzweigten Gebrauch von ποιέω *[poiẹō]* zum Ausdruck gebracht. Die LXX-Übers. geht wieder meist auf *ʿāsāh* zurück. Ordnendem Gliedern bietet sich folgende Einteilung an (vgl. HBraun, ThWb VI, 465ff): Ungebotenes alltägliches Treiben und Machen (Gen 21,8; 1Sam 2,19), gebotenes profanes Tun und Lassen (Gen 30,31; Ex 35,33), gebotenes Tun für den Nächsten (Jos 2,12; 2Sam 2,6), gebotenes Tun gegenüber Gottes Willen und Gesetz (Ps 40[39],9; Jes 44,28). Beim zuletzt Genannten fügt das AT im Text oft dem Objekt ein »ganz« oder »alle« hinzu (zB Dtn 29,28). Darin erkennt der fromme Jude den in seiner Tat geforderten Ernst seines – moralischen oder kultischen – Handelns.

4) Im rabbinischen Judentum finden sich die Begriffe, die in LXX mit ποιέω *[poiẹō]* übers. sind, ebenfalls auf Gottes Schöpferwirken bezogen (zB Ber. 9,2; Ab. 4,22). Mit Menschen als regierendem Subjekt erhält dasjenige Tun, das, aus der Thora abgeleitet, in die Problematik akt. Verpflichtetseins gegenüber Gott gerät, den Akzent des frommen Handelns und wird oft durch die kasuistischen Regulierungen des gesamten Lebens geprägt (zB Ab. 1,9).

III Das Verbum ποιέω *[poiẹō]* kommt im NT 565mal vor, vor allem in den Evgg. ποίημα *[poiæma]* findet sich dagegen nur 2mal, ποίησις *[poiæsis]* nur Jak 1,25, ποιητής *[poiætæs]* 6mal, davon 3mal in Jak 1,22–25. Angesichts der weit überwiegenden Verwendung des Verbs empfiehlt es sich, seinen wesentlichen Gehalt unter Verzicht auf manche Übers.-Nuance systematisch darzustellen. Die Subst.e ordnen sich dem formal und sachlich zu.

1a) Das NT knüpft an die at. Aussagen von Gottes Schöpfertum an (zB Mk 10,6; Apg 4,24; Offb 14,7). ποίημα *[poiæma]*, das nur Röm 1,20 und Eph 2,10 vorkommt, meint die »Werke« der göttlichen Schöpfung und Neuschöpfung. Dasselbe gilt für die sonst nicht gebrauchte pass. Form des Verbums in Hebr 12,27.

b) Hierzu gehören ferner die Aussagen über Gottes heilschaffendes Handeln in der Geschichte. Sie lehnen sich dabei grammatisch an die Syntax der LXX an, indem ποιέω *[poiẹō]* mit dem begleitenden Objekt verknüpft wird. Zuversichtlich reden die nt. Schriftsteller von dem geschichtsmächtigen Handeln Gottes, und zwar von den Frühschriften an (1Thess 5,24: »er wird's auch tun«; ähnlich Röm 4,21: »Was Gott verheißt, das kann er auch tun«) bis zu den Spätschriften (Offb 21,5: »Ich mache alles neu«).

2) Das liebende Handeln Gottes offenbart sich in Jesu Werk und Tat (zB Apg 2,22). Wiederholt taucht die Frage nach Begründung, Berechtigung und Inhalt seines Wirkens auf.

a) Die Synoptiker behandeln die sich aus Jesu Tun ergebenden Konflikte mit den Schriftgelehrten u. a. in der Perikope von der Vollmachtsfrage (Mk 11,27ff par). Jesu ausweichende Antwort stellt die Frager ihrerseits vor die Entscheidung zum rechten Tun.

b) Deutlicher weist später Johannes in seiner »streng christologische(n) Beschränkung des Wortgebrauchs« (HBraun, aaO, 462) innerhalb der Streitgespräche darauf hin, daß Jesus den → Willen und die Werke (→ ἔργα *[ẹrga]*) vollbringt, die der Vater ihm als dem → Sohn zu tun aufgibt (Joh 5,19; 6,38; 8,53; 10,37f). Die Werke von Vater und Sohn gehören zusammen; denn beide »sind eins« (Joh 10,30.33; 14,10).

c) Nach Epheser 2,14f besteht das Tun Jesu darin, daß er durch seinen Kreuzestod zwischen Gott und Menschen Frieden »machte«.

Der Hebräerbrief umschreibt in nachpaulinischer Zeit Jesu Heilswerk u. a. auch mit ποιέω *[poiẹō]*: Er »vollbrachte« unsere Sündenreinigung (1,3), er hat das Sündenopfer ein für allemal »getan« (7,27).

Die Gläubigen werden nach Offenbarung 1,6; 3,12 dereinst zu Königen und Priestern, zu Pfeilern im zukünftigen Gottestempel »gemacht«.

So deutet der nt. Gebrauch dieses Verbums an, daß die Christologie nur in Verbindung mit soteriologischen Aussagen zu entfalten ist.

3a) Das rein profane Tun des Menschen wird im NT nicht sonderlich betont und betrifft verschiedene allg. Handlungen (vgl. Mk 11,3.5; Joh 19,12; Apg 9,39; Jak 4,13 usw.).

b) Entscheidender ist die Qualifikation des menschlichen Handelns vor dem Forum Gottes. Jedes Werk des Menschen ist letztlich nicht neutral, sondern entweder Gehorsam oder Ungehorsam gegenüber Gottes Anspruch an ihn (1Kor 10,31: »Was ihr tut, tut es alles zu Gottes Ehre«). In den Gleichnisreden Jesu wird diese Erwartung nachdrücklich ausgesprochen (Mt 5,36; 20,11ff; 21,31; Lk 12,17f; 16,3; 17,9f u. ö.). Das jeweils Geforderte wird oft als Pronomen oder im Relativsatz beigefügt (Röm 1,32; Phil 2,14; Kol 3,17.23; 2Petr 1,10).

c) Das unter Jesu Herrschaftsanspruch (Lk 6,46 par: »Was heißt ihr mich Herr, Herr, und tut nicht, was ich euch sage«; auch Joh 7,17) stehende Tun des Menschen erweist in der → Liebe zum Nächsten seinen Wert (Mt 25,40.45). Sie ist des Gesetzes Summe und Erfüllung (Mt 22,36ff). Daher überrascht es nicht, wenn in allen Schriften des NT das Tun — oder Lassen, dh das Nicht-Tun — gegenüber dem Nächsten häufig angesprochen wird, und zwar in verschiedener Weise: entweder positiv (zB Mt 5,9; 6,2f; Lk 3,11; Apg 11,30; 1Kor 16,1; Gal 6,9) oder negativ, also ein verbotenes und zu tadelndes, weil liebloses Tun (zB Mt 5,32; Lk 6,26; Jak 2,13). Wegen der zentralen Bedeutung des rechten Tuns für die Mitmenschen wird in Jesu und der Apostel Botschaft häufig zum Tun des Wortes aufgefordert (Mt 7,24ff par; Joh 14,12: sogar größere Werke tun; Phlm 21: »mehr tun«).

d) Das »im Herrn« gründende und nur durch seinen Geist ermöglichte rechte Tun nennen auch die Reden des Johannes-Evangeliums. Ohne Christus kann der Christ »nichts tun« (15,5; 13,15; 14,12ff). Die entgegengesetzte Haltung behandelt Joh 8, 34—44 in Gedankengängen über das »Sündetun«, das »vom Teufel« ist und nicht Gott und seiner Wahrheit entstammt.

Die Betonung des Imperativs zum »rechten Tun« (ποιῶν τὴν δικαιοσύνην *[poiǭn tæn dikaiosynæn]*) behält 1Joh unter Verwendung von ποιέω *[poiẹ̄ō]* bei (2,29; auch 2,17; 3,7ff; 5,2). Die johanneischen Schriften zeigen mit dem Gebrauch dieser Wortfamilie gleichfalls ihre normative Bedeutung für den Ansatz einer christl. Ethik.

4a) In diesem aktiv-dynamischen Grundzug der nt. Aussagen — der in schroffem Gegensatz etwa zu quietistischem Epikuräertum oder dem buddhistischen Ideal vom Nichtstun steht — wird der Christ als ποιητής *[poiætæs]*, dh als T ä t e r des Wortes und Gesetzes vorgestellt (Jak 1,22.23.25; 4,11; Röm 2,13. Nur Apg 17,28 verwendet das Nomen in der profangriech. Bedeutung von *Dichter*).

b) Die beiden jeweils nur 1mal im NT vorkommenden Begriffe ποίησις *[poiæsis]*, die *Tat*, das *Tun* (Jak 1,25), und ἀγαθοποιία *[agathopoiia]*, das *gute Handeln* (1Petr 4,19; Z: *recht tun*, L: *gute Werke*) machen gerade in ihrem Textzusammenhang — Jak 1,25 mit eschatologischer Komponente, 1Petr 4,19 unter dem Ansturm von Leiden und Verfolgung — deutlich, daß das »Seligsein in solchem Tun« bzw. das »Überstellen der Seelen an den Schöpfer«, also das Bestehen vor Gott, nur möglich ist, »wo es zu jenem Rhythmus kommt, durch den das aufgenommene Wort in die Tat ausströmt« (Hauck, NTD 10, zu Jak 1,25). Beides gehört zueinander und ist unumkehrbar. *F. Thiele*

πράσσω

πράσσω *[prạssō]* verrichten, tun · πρᾶξις *[prạxis]* Handlung, Tätigkeit · πρᾶγμα *[prạgma]* Sache, Ding

I 1) Im Griech. findet sich das Verb πράσσω *[prạssō]* (attisch πράττω *[prạttō]*), *verrichten, tun* schon in Linear B. Die urspr. Bedeutung von πράσσω *[prạssō]* dürfte epischen Wendungen wie πρήσσειν ἅλα *[præssein hạla]*, *das Meer durchqueren*, und πρήσσειν κέλευθον *[præssein kẹleuthon]* bzw. ὁδοῖο *[hodọio]* (Gen. partit.), *einen Weg hinter sich bringen*, zu entnehmen sein (Hom. Od. 9,491; Il. 14,282).

πράσσω *[prạssō]* kann auch verwandt werden, wenn es darum geht, sich etwas zu *verschaffen*, zB κλέος ἔπραξεν *[klẹos ẹpraxen]*, *er gewann Ruhm* (Pindar Isthm. 5,8). Im Zusammenhang mit Geld heißt πράσσω *[prạssō]* *eintreiben, einfordern*, zB πράσσει με τόκον *[prạssei me tọkon]*, *er treibt Zinsen von mir ein* (Hom. Batrachomyomachia 185). Allg. bezeichnet πράσσω *[prạssō]* eine »auf ein bestimmtes Ziel gerichtete Tätigkeit oder Geschäftigkeit, bei welcher der Handelnde selbst mehr oder weniger in Anspruch genommen scheint« (JHHSchmidt, zitiert ThWb VI, 632,A2). So taucht es zB in der Wendung auf πράττειν τὰ ἑαυτοῦ *[prạttein ta heautọu]*, *sich um seine eigenen Angelegenheiten kümmern* (Plato, Charm. 162a, eine bei Platon häufig begegnende ethische Grundforderung). Ferner kann πράσσω *[prạssō]* die Bedeutung *verraten* haben, zB πράττειν τὴν πόλιν *[prạttein tæn pọlin]*, *die Stadt verraten* (Polyb. 4,17,12). Neben der trans. Form findet sich die intrans.; πράσσω *[prạssō]* heißt dann *handeln, tun*. Häufig tritt es in der festen Formel auf: πράττειν καὶ λέγειν *[prạttein kai lẹgein]*, *tun und reden*. In Verbindung mit einem Adv. drückt es oft das Befinden, den Zustand, etwa einer Person, aus, zB εὖ πράττω *[eu prạttō]*, *es geht mir gut, ich fühle mich wohl*.

2) Die Bedeutungen der beiden Subst.e πρᾶξις *[prạxis]* und πρᾶγμα *[prạgma]* überschneiden sich zT. Das ältere πρᾶξις *[prạxis]* (seit Hom.) bezeichnet das *Handeln*, die *Tätigkeit* und kann sich auf ein abgeschlossenes Tun (Tat, Werk), das Wie der Tätigkeit (Handlungsweise) oder ein geplantes Handeln (Vorhaben) beziehen. Bisweilen meint es konkret ein Geschäft, ein Unternehmen. Häufig weist es auf eine böse Tat, spez. u. U. auf Zauberhandlungen.

πρᾶγμα *[prạgma]* (seit Pindar) bedeutet außer *Tun, Tat, Ereignis, Geschäft, Aufgabe* ganz allg. *Sache, Ding;* ferner konkret *Streitsache, Rechtshandel, Prozeß.*

3) Bereits im Blick auf den griech. S p r a c h g e b r a u c h gilt, daß πράσσω *[prạssō]* »nur in seltenen Fällen für das Handeln der Götter verwendet« wird (ChrMaurer, ThWb VI, 633,25f). Und auch in den seltenen Ausnahmefällen (zB Plato, Resp. III,391e) bezieht sich das Verb nur auf solches Tun der Götter, das kein schöpferisches Hervorbringen ist (dafür werden die Verben → ποιεῖν *[poiẹin]*, → ἐργάζεσθαι *[ergazesthai]*, → δημιουργεῖν *[dæmiourgẹin]* u. a. gebraucht), sondern ein dem Menschen entsprechendes Handeln und Tätigsein, das noch dazu recht abstrakt vorgestellt wird. Überhaupt eignet πράσσω *[prạssō]* auch da, wo es — was die Regel ist — auf menschliches Tun bezogen wird, eine starke Neigung zur Abstraktion. Wird es auch streckenweise im glei-

chen Sinne wie ποιέω *[poiẹō]* verwendet, so sind doch feine Unterschiede zwischen diesen beiden Verben bes. in philosophischen Texten erkennbar (zB Plato, Charm. 163aff). Während ποιέω *[poiẹō]* mehr ein konkretes Tun meint, wird πράσσω *[prạssō]* da verwandt, wo der Philosoph »das menschliche Handeln unter möglichster Absehung von Inhalt und Objekten der Bewertung unterzieht« ThWb VI, 634,21–23). Begründet wird dabei im Platonismus die Notwendigkeit des richtigen Handelns durch die Idee des Guten, dessen Erkenntnis das καλῶς πράσσειν *[kalṑs prạssein]* nach sich zieht (zB Plato, Prot. 352cff). Ein spannungsreicher Gegensatz zwischen Erkennen und Tun ist nicht vorhanden. Fehlerhaftes Tun liegt an fehlerhaftem Erkennen, nicht an mangelndem Willen (zB Epikt. Diss. II,26,3–5).

II 1) Verglichen mit dem Vorkommen von ποιέω *[poiẹō]* in der LXX tritt πράσσω *[prạssō]* stark zurück. Lediglich in den nachexilischen Schriften findet es sich häufiger (insges. 38 Stellen, je 8 in Hi und Spr, 7 in 1–4Makk). Dabei gibt πράσσω *[prạssō]* 5mal das hebr. *'āsāh* wieder, 4mal *pā'al* und 2mal *hālach*. Auffällig ist, daß πράσσω *[prạssō]* verschiedentlich zur Beschreibung des negativen Verhaltens der Menschen benutzt wird (zB Hi 27,6; 36,23; Spr 10,23; Gen 31,28). Positives Tun bezeichnet πράσσω *[prạssō]* nur in den Geschichtsbüchern (zB 4Makk 3,20: καλῶς πράσσειν *[kalṑs prạssein]*, *sich wohl aufführen*).

2) Auch die beiden Subst.e kommen in der LXX vor, wobei πρᾶγμα *[prạgma]* mit 125 Belegen gegenüber πρᾶξις *[prạxis]* mit nur 23 (zumeist in der hell. beeinflußten Lit.) führt. Während das abstraktere πρᾶξις *[prạxis]* sich auf menschliche Taten (zB 6mal im Sinne von *res gestae*) bezieht, wird πρᾶγμα *[prạgma]* einige Male auch für göttliche Taten verwandt (zB Jes 25,1; 28,22).

3) Bei Philo ist an einer Stelle vom göttlichen πράττειν *[prạttein]* des Demiurgen die Rede (Abr. 163), das aber nicht den Schöpfungsakt meint (dafür steht ποιέω *[poiẹō]*), sondern ein nicht näher bestimmtes abstrakt verstandenes Tätigsein. Im Blick auf den Menschen betont Philo gemäß stoischer Anschauung die Notwendigkeit eines ausgeglichenen Miteinanders von Wollen, Tun und Reden. Der menschlichen Natur ist es am gemäßesten (τὸ οἰκειότατον *[to oikeiọtaton]*), sowohl gut zu entscheiden (βουλεύεσθαι *[boulẹuesthai]*), zu handeln (πράσσειν *[prạssein]*) und zu reden (λέγειν *[lẹgein]*, Mut. Nom. 197).

III Von den 39 Stellen, an denen πράσσω *[prạssō]* im NT vorkommt, entfallen 18 auf das Corpus Paulinum, 13 auf Apg, 6 auf Lk und 2 auf Joh.

1) Nie bezieht sich πράσσω *[prạssō]* im NT auf ein göttliches, schöpferisches Handeln (vgl. dafür ἐργάζεσθαι *[ergạzesthai]* und ποιέω *[poiẹō]*). Zumeist bezeichnet es ein negatives, mehr oder minder abstrakt gefaßtes Tun des Menschen, doch wird es an einigen Stellen auch für positives Handeln gebraucht oder steht wertneutral.

a) Im Zusammenhang mit Geld geschäften findet es sich in der Täuferpredigt Lk 3,13, wo auf die allg. Frage: »Was sollen wir tun?« den Zöllnern geantwortet wird: »Kassiert nicht mehr ein, als was euch verordnet ist!« Ähnlich heißt es von dem Herrn im Gleichnis, der seinen Knechten 10 Pfund gab, daß er das Geld nach seiner Rückkehr mit Zinsen wieder einkassieren wollte (Lk 19,23).

b) Auf das menschliche Befinden bezieht sich πράσσω *[prạssō]* Eph 6,21, und in Verbindung mit dem Adv. εὖ *[eu]* hat es einmal den Sinn von *gut gehen* (Apg 15,29). Dem persönlichen Wohlbefinden dient auch der Zuruf an den Kerkermeister in Philippi: Tu dir kein Leid an! (Apg 16,28).

c) Wertneutral schließlich wird πράσσω *[prạssō]* 1Thess 4,11 verwandt, wo es abstrakt die eigenen Angelegenheiten meint, während im gleichen Vers ἐργάζεσθαι *[ergạzesthai]* die konkretere Arbeit mit den Händen beschreibt. Allg. vom menschlichen Tun, das entweder gut oder böse ausfallen kann, ist Apg 5,35 die Rede. Dort mahnt Gamaliel den Hohen Rat, im Blick auf die Christen sorgsam zu erwägen: »was ihr tun wollt« (ähnlich Apg 19,36 die Warnung vor übereiltem Handeln).

2a) Überwiegend zeigt πράσσω *[prạssō]* ein Tun an, das weder vor irdischen Ordnungsinstanzen (vgl. Röm 13,4; Apg 17,7; Lk 23,41) noch vor Gott (vgl. Röm 2,2f; Joh 5,29) bestehen kann. Öfter wird in formelhaften Wendungen von todeswürdigen (ἄξια θανάτου *[ạxia thanạtou]*) Vergehen gesprochen (Lk 23,15; Apg 25,11.25; 26,31; Röm 1,32). Solches τὸ κακὸν πράσσειν *[to kakọn prạssein]*, das schließlich dem Zorn Gottes verfällt (Röm 13,4), wird detailliert in den sog. »Lasterkatalogen« Röm 1,28ff und Gal 5,19ff be-

schrieben. Als konkrete Einzeltat wird 1Kor 5,2 ein Fall von Unzucht genannt; primär auf sexuelle Sünden bezieht sich πράσσω *[prassō]* auch in 2Kor 12,21.

b) Weniger in den moralischen als vielmehr in den religiösen Bereich gehören die Apg 19,19 mit einer Verbform von πράσσω *[prassō]* erwähnten »vorwitzigen Künste« (Z). Sicher handelt es sich hier um »Zauberpraktiken« (EHaenchen, KEK III, 501). Zu den religiösen Vergehen zählen auch: der Verrat Jesu (Lk 22,23), die vom Volk in Unwissenheit begangene Tötung Jesu (Apg 3,17) und die von Saulus gegen den Namen Jesu gerichteten Feindseligkeiten (Apg 26,9).

c) Welche Versuchungsmacht das τὸ κακὸν πράσσειν *[to kakon prassein]* hat, zeigt der Abschnitt Röm 7,14ff, in dem πράσσειν *[prassein]* und ποιεῖν *[poiein]* nebeneinander gebraucht werden. Dieser Versuchung muß begegnet werden, denn: wer *Böses* (φαῦλα *[phaula]*) tut, der haßt das Licht (Joh 3,20), wer die ἔργα τοῦ σαρκός *[erga tou sarkos]*, die *Werke des Fleisches* (Gal 5,19) tut, der wird das Reich Gottes nicht ererben (Gal 5,21). Im alten durch die Beschneidung markierten Bund galt es dagegen, dem Gesetz gemäß zu handeln (Röm 2,25; vgl. auch Gal 6,13). Nach Apg 26,20 schärft Paulus seinen Hörern ein: Werke der Buße (ἔργα τῆς μετανοίας *[erga tæs metanoias]*) zu vollbringen. Damit gewinnt πράσσω *[prassō]* wieder eine positive Bedeutung. Das gilt auch für Phil 4,9, wo Paulus sich selbst als Vorbild hinstellt.

Der Gedanke, daß rechtes Tun seinen Lohn hat, ist 1Kor 9,17 klar ausgesprochen. Die dort individuell gefaßte Verhältnisbestimmung von menschlichem Tun und seiner eschatologischen Beurteilung ist Joh 5,29 in allg. gültiger Form sowohl nach der positiven als auch nach der negativen Seite hin entfaltet: Einst werden aus den Gräbern hervorgehen, »die das Gute getan haben (ἀγαθὰ ποιήσαντες *[agatha poiæsantes]*), zur Auferstehung für das Leben, die das Böse verübt haben (φαῦλα πράξαντες *[phaula praxantes]*), zur Auferstehung für das Gericht« (Z). Diese Stelle macht noch einmal deutlich, daß πράσσω *[prassō]* vornehmlich negatives menschliches Tun bezeichnet. Für die positive Tätigkeit steht im NT meistens ἐργάζεσθαι *[ergazesthai]* oder ποιεῖν *[poiein]*.

3a) πρᾶξις *[praxis]* kommt im NT 6mal vor. Neutrale und abstrakte Bedeutung hat es in Röm 12,4, wo festgestellt wird, daß nicht alle Glieder am Leibe Christi die gleiche *Tätigkeit* haben: Ambivalent ist πρᾶξις *[praxis]* in Mt 16,27 zu verstehen: Das Tun, das bei der Parusie gerichtet wird, kann gut und böse sein. Auf eindeutig böses Tun bezieht sich πρᾶξις *[praxis]* an den übrigen 4 Stellen: Es ist von Rat und Tat der Gegner Jesu die Rede (Lk 23,51) wie überhaupt von den Taten des alten Menschen (Apg 19,18; Kol 3,9), den πράξεις τοῦ σώματος *[praxeis tou sōmatos]* (Röm 8,13), die es abzulegen bzw. zu töten gilt.

b) An Nuancen reicher ist πρᾶγμα *[pragma]* (11mal im NT). Wertneutral wird es Mt 18,19 von einem Gebetsanliegen und Röm 16,2 von den Angelegenheiten der Phöbe gebraucht. Auf eine nicht ganz geklärte Sache, wahrscheinlich auf ein Handelsgeschäft, bezieht πρᾶγμα *[pragma]* sich 1Thess 4,6. Ein Rechtshandel ist 1Kor 6,1 gemeint. Im Sinne von *res gestae* (*geschichtliche Ereignisse*) steht es Lk 1,1. Um konkretes Vergehen handelt es sich Apg 5,4 und 2Kor 7,11. Jak 3,16 wird mit πᾶν φαῦλον *[pan phaulon]* (*alles schlechte Wesen*) das Ergebnis von Eifer und Streit zusammenfassend beschrieben.

Auffällig hebt sich von dem bisherigen der dreimalige Gebrauch von πρᾶγμα *[pragma]* im Hebräerbrief ab. Hebr 6,18 meint πρᾶγμα *[pragma]* zwei Sachverhalte (Verheißung und Eid Gottes), durch die Gott seine Wahrheit bekundet. Hebr 10,1 wird dem im Gesetz enthaltenen → Schatten der zukünftigen Güter das → Bild der Dinge selbst (εἰκὼν τῶν πραγμάτων *[eikōn tōn pragmatōn]*) entgegengestellt. Auf diese Dinge bezieht sich der Glaube, auch wenn er sie nicht sieht (Hebr 11,1). *H.-Chr. Hahn*

Lit.: GBertram, Art. ἔργον, ThWb II, 1935, 631ff – RBultmann, Christus, des Gesetzes Ende, Beitr. z. Ev. Theol. 1, 1940 (= RBultmann, Glauben und Verstehen II, 1968⁵, 32ff) – GBornkamm, Sünde, Gesetz und Tod, Jb. d. Theol. Schule Bethel NF 2, 1950, 26ff (= GBornkamm, Das Ende des Gesetzes, 1966⁵, 51ff) – CLindhagen, Ἐργάζεσθαι. Apokalypse 18,17; Hesekiel 48,18.19. Die Wurzel *sap* im NT und AT. Zwei Beitr. z. Lexikographie der griech. Bibel, 1950 – WJoest, Gesetz und Frei-

heit, 1951 (1961²) – FFlückiger, Die Werke des Gesetzes bei den Heiden (nach Röm 2,14ff), ThZ 8, 1953, 17ff – FLau, Art. Gute Werke, RGG II, 1958³, 1915ff – HBraun, Art. ποιέω, ThWb VI, 1959, 456ff – ChrMaurer, Art. πράσσω etc., ThWb VI, 1959, 632ff – GEichholz, Glaube und Werk bei Paulus und Jakobus, ThExh NF 88, 1961 – GLanczkowski, Art. Vergeltung, RGG VI, 1962³, 1341ff – ders., Art. Werke, RGG VI, 1962³, 1641ff – WWilkens, Zeichen und Werke, 1969 (= AThANT, 55) – EFuchs, Die sakramentale Einheit von Wort und Tat, ZThK 68, 1971, 213ff.

Wiedergeburt → Geburt

Wiederherstellung → Versöhnung

Wiederkunft → Gegenwart

Wille

Als Wollen bzw. Wille des Menschen kann einmal ein geistiger Akt bezeichnet werden, der sich in freier Entscheidung auf ein unter mehreren ausgewähltes Motiv ausrichtet. Zum anderen kann ein Wollen aber auch durch das aus dem Unbewußten drängende Begehren verursacht sein. Beide Arten des Wollens werden durch die Wortgruppen βούλομαι *[bo̱ulomai]* und θέλω *[thelō]* wiedergegeben. Eine Begriffsunterscheidung (βούλομαι *[bo̱ulomai]* urspr. das Wollen als geistiger Akt und θέλω *[thelō]* urspr. das triebbedingte Begehren) ist durch die sehr frühe Mischung der Wortgebiete nicht mehr eindeutig möglich, für die Zeit des NT durch den weithin synonymen Gebrauch sogar ausgeschlossen.

βούλομαι

βούλομαι *[bo̱ulomai]* wollen, wünschen · βουλή *[boulǣ]* Wille, Beschluß, Ratschluß · βούλημα *[bo̱ulæma]* Wille, Vorhaben

I 1) βούλομαι *[bo̱ulomai]*, belegt seit Hom., bedeutet urspr. *lieber wollen, vorziehen* (schon Il. 1, 117), dann *wollen, beabsichtigen* (Il. 1,79), *wählen, sich entschließen* (Eur. Iph. Taur. 61), *beschließen* (Demetrios 2,20; 19,23). Vermutlich war βούλομαι *[bo̱ulomai]* urspr. mehr das Wollen, das der bewußten, von Emotionen freien Überlegung entspringt, ein Erstreben im Gegensatz zum affektbetonten Wollen, das durch ἐθέλω *[ethelō]* wiedergegeben wurde (Il. 1,112: Ich wollte [ἔθελον *[ethelon]*] keinen Ersatz annehmen, – denn ich will [βούλομαι *[bo̱ulomai]*] sie bei mir im Haus haben; Plato Gorg. 522c: wenn du willst [εἰ δὲ βούλει *[ei de bo̱ulei]*], . . . ich bin bereit [ἐθέλω *[ethelō]*]). Bald aber werden βούλομαι *[bo̱ulomai]* und ἐθέλω *[ethelō]* synonym gebraucht. Während bei Hom. βούλομαι *[bo̱ulomai]* noch relativ wenig vorkommt, überwiegt es seit Hdt. (bes. in der Prosa), um im hell. Griech. wieder weitgehend von ἐθέλω *[ethelō]* verdrängt zu werden.

2) Von βούλομαι *[bo̱ulomai]* abgeleitet ist das Subst. βουλή *[boulǣ]*, ebenfalls seit Hom., das urspr. eine *Absicht*, eine *Überlegung* wiedergibt. Es steht aber ebenso für das Ergebnis der Überlegungen im Sinne einer *Willensentscheidung*, eines *Beschlusses*, eines *Rates* oder *Erlasses*. So kann bereits seit Hom. (Il. 2,53) eine Versammlung von Männern, wenn sie zur *Institution* wird, βουλή *[boulǣ]* heißen (zB in Athen der Rat der 500: Hdt. V,72; IX,5).

Eine jüngere Ableitung ist βούλημα *[bo̱ulæma]* (seit Aristoph.), das mehr den Willen als *Vorhaben, Absicht*, als *Tendenz* beschreibt (Plato Leg. VI,769d; Isocr. III,15; Aristot. Eth. Nic. 2,1).

II 1) βούλομαι *[bo̱ulomai]* findet sich wie → θέλω *[thelō]* in der LXX über 100mal. »Diese fast gleichmäßige Verteilung hängt nicht nur damit zusammen, daß die Zeit der Entstehung der LXX etwa die Grenzzeit im Verdrängungskampf zwischen βούλομαι *[bo̱ulomai]* und ἐθέλω *[ethelō]* markiert, sondern sie hat auch darin ihren Grund, daß die Bestandteile des Kanons aus historischen und poetischen Stücken gemischt sind, so daß sowohl das bevorzugte Wort der Prosaiker, als auch das der Poeten zur Geltung kommt« (Schrenk, aaO, 629). So begegnet βούλομαι *[bo̱ulomai]* häufiger in Ex, 1Sam und Hi. Es steht bes. für die hebr. Äquivalente *ḥāphets* (26mal), *gern haben, wollen* (Jes 1,11; Hi 21,14), *Gefallen haben an* (2Sam 24,3; Jes 65,12; 66,4; Jer 6,10 u. ö.), *etwas zu tun belieben, wollen* (Hi 13,3; Jes 53,10 u. ö.); *'ābāh* (17mal), *wollen, willig sein* (Gen 24,5; Ex 10,27;

1Sam 15,9; 22,17; 31,4 u. ö.), und mit Negation für *mā'ēn* (13mal), *nicht wollen, sich weigern* (Ex 4,23; 9,2; 10,3f; 16,28; Ps 78,10 u. ö.).

βούλομαι *[bọulomai]* kann die unterschiedlichsten Bedeutungsnuancen im allgemeinen menschlichen Wollen ausdrücken, wird aber auch sehr häufig für das *Wollen Gottes* verwendet (zB Jes 1,11; 53,10; 1Sam 2,25 u. ö.).

Auch βουλή *[boulæ]* kommt in der LXX weit über 100mal vor im Gegensatz zu → θέλημα *[thelæma]* (ca. 25mal), meist für hebr. *'etsāh* (74mal). Es bezeichnet: a) die abgewogene *Vorüberlegung*, die dem Handeln des Willens vorausgeht (Dtn 32,28 u. ö.). So kann es sogar im Sinne von »Weisheit« (Spr 2,11; 8,12 u. ö.) Verwendung finden. Der Geist »des Rates«, dh der besonnenen Überlegung, ist eine Gabe Gottes (Jes 11,2); b) den *Rat* (zB Jes 9,6 als Charakteristikum des Messias) und *Ratschlag* im guten (Gen 49,6; 1Kön 12,8) wie im törichten (Ps 1,1; Jes 19,11) Sinne; c) wie im Profangriech. den Rat als politische Institution, zB die *Volksversammlung* (1Makk 14,22), die Verhandlung eines solchen Gremiums (Jud 2,2) und den Beschluß einer Versammlung (3Makk 7,17); d) vor allem aber auch den *Ratschluß Gottes* (»der Herr macht zunichte der Heiden Rat . . . aber der Rat des Herrn bleibt ewiglich« Ps 32[33],10f; »Du leitest mich nach deinem Rat« Ps 72[73], 24 u. o.). Gottes Ratschlüsse sind zuverlässig und wahrhaftig, deshalb kann sich Israel darauf verlassen (Jes 25,1). In seinem Ratschluß ist das Heil Israels beschlossen (Jes 14,26; vgl. auch Jes 5,19; Mich 4,12 u. a.).

2) Eine besondere Rolle spielt der göttliche Wille und Ratschluß in den Schriften von Qumran. In der »Gemeinschaft der Einigung« stehen die Erwählten nach dem göttlichen Willen für das wahre Israel (1QS VII,6; IX,15). In den »Vorschriften« und Geboten finden sie den Willen Gottes, den es zu tun gilt (1QS IX,13.23; CD III,15). Der Gedanke einer festen Prädestination wird immer wieder in dem Satz ausgesprochen: »Ohne deinen Willen geschieht gar nichts« (1QS XI,17; 1QH X,2 u. ö.), ». . . wird nichts erkannt« (1QH I,8; X,9 u. ö.). So ist Gottes Wille unabdingbare Voraussetzung für jede Einsicht zum rechten Tun (1QH XIV,13), der Täter seines Willens wiederum ist der Auserwählte (4Qp Ps 37,5).

1) βούλομαι *[bọulomai]* ist wie in der profangriech. Lit. so auch im NT (37mal) schon stark von θέλω *[thelō]* (207mal) verdrängt worden. Die Begriffe sind deshalb auch weitestgehend auswechselbar. Auffällig ist noch, daß die Apg die meisten Belege aufweist (14mal), was »mit der artbestimmten Nachbarschaft der Apg zu Schriftstellern erzählender Prosa« zusammenhängen kann, »bei denen auch in der Übergangszeit zur Vorherrschaft von ἐθέλω *[ethelō]* hin βούλομαι *[bọulomai]* noch beliebt bleibt« (Schrenk, aaO, 630). III

Im NT kann βούλομαι *[bọulomai]* wie im hell. Griech. und in LXX beide Arten des Wollens bezeichnen:

a) ein bewußtes Wollen als Folge einer bestimmten Überlegung, eine Willensentscheidung. Dieses Wollen setzt immer ein freies Verfügen-Können voraus. α) das menschliche Wollen: 1Tim 2,8; 5,14; Tit 3,8 (»so will ich nun«, als apostolische Forderung); meist aber ohne theol. Bedeutung: Mk 15,15 (»Pilatus wollte tun, was dem Volk gefällt«); Apg 12,4 (»er hat die Absicht, ihn nach dem Fest vor das Volk zu stellen«); Jak 3,4 (»Wer der Welt Freund sein will, der wird Gottes Feind sein«) u. ö. β) das Wollen Gottes (Lk 22,42; Hebr 6,17; Jak 1,18 und 2Petr 3,9) bzw. Jesu (Mt 11,27 par) oder des Heiligen Geistes (1Kor 12,11). Vgl. III,2.

b) Es kann ein mehr von der Neigung bestimmtes Wünschen bezeichnen: Apg 25,22 (»ich möchte den Menschen hören«); Phlm 13 (»ich wollte ihn gerne bei mir haben«); 1Tim 6,19 (»die da reich werden wollen«).

Im letzteren Sinne findet sich auch βουλή *[boulæ]* 1Kor 4,5 (der Herr wird »das Trachten des Herzens offenbar machen«, dh die im tiefsten Innern der Psyche verborgenen Willensimpulse, die dem Menschen nicht unbedingt bewußt sein müssen). In der Regel wird es aber als Subst. von βούλομαι *[bọulomai]* in der Bedeutung der freien Willensentscheidung gebraucht, die zur Ausführung gereift ist: α) von Menschen, zB die Schiffsbesatzung (Apg 27,12), die Kriegsknechte (Apg 27,42) hatten einen *Plan;* Joseph von Arimathia willigte nicht in ihren *Beschluß* (Lk 23,51); β) vom *Rat* bzw. *Ratschluß* Gottes (7mal von 12mal Gesamtvorkommen): Lk 7,30; Apg 2,23; 4,28; Eph 1,11 u. ö. In diesem Sinne wird es bes. von Lk verwendet (5mal von 9 Stellen; vgl. III,2). βούλημα *[bọulæma]* (nur 3mal) betont auch im NT gegenüber βουλή *[boulæ]* mehr den Willen als Sinnesrichtung und ist deshalb mit *Vorhaben, Absicht* usw. zu übers. (Apg 27,43; Röm 9,19; vgl. III,2; 1Petr 4,3).

2) Theol. bedeutsam sind bes. die Stellen, an denen die Wortgruppe vom Rat, der Absicht oder dem Willen Gottes (bzw. Jesu und des Heiligen Geistes) spricht. Es handelt sich dabei immer um eine unumstößliche Festsetzung.

a) In den lukanischen Schriften lassen sich an den Begriffen βούλομαι/βουλή *[bọulomai/boulæ]* wesentliche Züge der christologischen Verkündigung des Lk als Erfüllung des Ratschlusses Gottes verdeutlichen.

Lk 10,22 (»wem es der Sohn will offenbaren«, auch Mt 11,27) zeigt die unzertrennliche Einheit zwischen Vater und Sohn. In dem ohnmächtigen, erniedrigten Jesus, an dem die Weisen und Klugen irre werden (vgl. V. 26), begegnet dem Menschen Gottes souveräner Ratschluß und Wille. Der Kreuzestod widerspricht nicht der göttlichen Legitimation Jesu, sondern er ist Gottes eigener, in der Schrift vorausgesagter Ratschluß (Apg 2,23; 4,28; beide Male βουλή *[boulæ]*). Das aber spricht nun gerade nicht die Juden frei, in deren Hände Jesus nach Gottes Willen fiel, daß sie ihn kreuzigten (Apg 2,23). Schon im Auftreten Johannes des Täufers hätten die Führer Israels den Ratschluß Gottes erkennen können (Lk 7,30). Indem sie sich aber verschlossen, wurden sie blind für Gottes weiteren Plan. Die Juden erkannten nicht, daß die zB an David gegebenen Verheißungen (vgl. Apg 13,34ff) über ihn hinausweisen auf Gottes Plan mit Jesus: »Denn David ist . . . nach dem Willen Gottes (θεοῦ βουλή *[theọu boulæ]*) entschlafen und wurde zu seinen Vätern versammelt und sah die Verwesung. Er aber, den Gott auferweckt hat, sah die Verwesung nicht« (13,36f).

Im Verhalten zum Erniedrigten und Gekreuzigten entscheidet sich nun, wem die Offenbarung erschlossen wird. »Wem es der Sohn will offenbaren« (Lk 10,22) heißt deshalb einerseits, daß alles menschliche Wollen im Blick auf die Gotteserkenntnis hier an seine Grenze gelangt, andererseits, daß hier nicht willkürliche Prädestination herrscht, sondern in der Begegnung mit der Botschaft von Jesus die Entscheidung über den offenbarten Gotteswillen fällt. Daß Jesus in der Einheit mit dem Vater nur den göttlichen Willen ausführt, wird auch deutlich Lk 22,42 (»wenn du willst [εἰ βούλει *[ei bọulei]*], so laß diesen Kelch an mir vorübergehen! Aber nicht mein Wille [θέλημα *[thẹlæma]*], sondern deiner geschehe«; vgl. Apg 13,22).

In der lukanischen Apologie des Paulus (Apg 20,26ff) weist der von seinen Gemeinden scheidende Apostel noch einmal im Hinblick auf drohende Häresien (Gnosis) eindrücklich darauf hin, daß er in seiner Verkündigung den ganzen Ratschluß Gottes (τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ *[tæn boulæn tou theọu]*) bezeugt hat (V. 27), nämlich die Zuwendung Gottes zum Sünder durch das Opfer seines eigenen Sohnes (V. 28). »Die βουλή *[boulæ]* füllt geradezu den ganzen Inhalt der apostolischen Verkündigung« (Schrenk, aaO, 634).

b) Im gesamten übrigen NT wird die Wortgruppe nur noch 7mal für den Willen und Ratschluß Gottes (bzw. Jesu oder des Heiligen Geistes) gebraucht (→ θέλω). Röm 9,19 fällt auf, daß Paulus dort, wo er den Heiden vom Willen Gottes reden läßt, βούλημα *[bọulæma]* verwendet (der Gegner entschuldigt sich: »Wer kann seinem Willen widerstehen?«), während er in V. 18, wo er selbst als Glaubender vom doppelten Willen Gottes redet, θέλω *[thẹlō]* gebraucht (bzw. an anderen Stellen πρόθεσις *[prọthesis]*, → Vorsehung, 8,28; 9,11). Da βούλημα *[bọulæma]* mehr die Absicht, die Intention ausdrückt, die oft auch als undurchdringlich und dunkel empfunden wird, kann im Munde des Gegners (9,19) durchaus die Bedeutung *Belieben, Willkür* mitklingen. — 1Kor 12,11 weist Paulus darauf hin, daß alle Gaben in der Gemeinde von dem einen Geist Gottes herkommen. Sie werden dem einzelnen Charismatiker in der freien Willensentscheidung des Geistes (καθὼς βούλεται *[kathọ̄s bọuletai]*) zugeteilt. — In der Bedeutung *Ratschluß Gottes* (vgl. 2a) findet sich βουλή *[boulæ]* Eph 1,11 und Hebr 6,17. »In ihm (Christus), in dem wir auch unser Los erhalten haben, zuvor bestimmt, nach der → Vorsehung (πρόθεσιν *[prọthesin]*) dessen, der alles wirkt nach dem Ratschluß seines Willens (βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ *[boulæn tou thelæmatos autọu]*)« (Eph 1,11). Wahrscheinlich hat Schlier recht, wenn er das »Im-voraus-bestimmt-Sein« auf die Juden-Christen bezieht, die vor Christus schon nach dem Ratschluß

Gottes zum Erbe bestimmt waren (vgl. Eph 2,11–22). Sie leben schon im Alten Bund auf Christus hin. Das war Gottes Wille (→ θέλημα *[thelæma]*), der Gottes Ratschluß (βουλή *[boulæ]*) setzte, nach dem nun alles erfüllt wird. Der Ratschluß der göttlichen Erwählung geht also dem Akt der geschichtlichen Erwählung weit voraus. – Ähnlich verwendet Hebr 6,17 βουλή *[boulæ]* für den unumstößlichen Ratschluß Gottes. — Der angefochtenen Gemeinde wird gesagt, daß Gott die Unverbrüchlichkeit seines Heilswillens (τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς *[to ametatheton tæs boulæs]*) noch mit einem Eid (→ Schwören) bekräftigen wollte (βουλόμενος *[boulomenos]*; die Vorstellung von der Unverbrüchlichkeit des Heilswillens Gottes findet sich bes. in den Schriften von Qumran).

Gottes Verheißung ist nicht durch die weitergehende Geschichte fraglich geworden, sondern sein Wille ist die Rettung aller (2Petr 3,9). Aus seinem Heilswillen sind wir geboren worden (Jak 1,18); und weil Gott selbst der Unveränderliche ist (vgl. Jak 1,17), ist auch sein Gnadenwille unumstößlich. *D. Müller*

θέλω

θέλω *[thelō]* wollen, begehren, Gefallen haben · θέλημα *[thelæma]* Wille, Absicht

θέλω *[thelō]*, urspr. bes. bei Hom. und in frühen attischen Inschriften ἐθέλω *[ethelō]*, bedeutet a) *bereit sein* (Hom. Il. 7,364; Epict. Diss. I 1,19); *belieben, geneigt sein* (Hom. Il. 23,894; Plato Theaet. 143g); b) *wünschen* (Hdt. II,2); *begehren* (zB »er begehrte zu sehen«, Hom. Od. 11,566; oder auch im geschlechtlichen Sinn, Hom. Od. 3,272); c) *beabsichtigen* (Hom. Il. 1,549); d) *wollen* als *entschließen* und *entscheiden* und bes. e) *wollen*, im zwingenden, den Willen übertragenden Sinne (Hom. Il. 14,120; 19,274; Plato Phaedr. 80d). Das von θέλω *[thelō]* abgeleitete Subst. θέλημα *[thelæma]*, seit Antipho Soph. belegt, aber profangriech. sehr selten, bedeutet entsprechend *Absicht, Wunsch*, dann vor allem *Wille*. I

1) In LXX ist θέλω *[thelō]* wie → βούλομαι *[boulomai]* über 100mal belegt (sehr häufig für ein Verhalten Gottes) und hat im wesentlichen dieselben Äquivalente wie dieses: *ḥāphēts* (44mal), *Gefallen haben, gern wollen* (zB Ps 18[17],20: er [Gott] hatte Gefallen an mir; Ez 18,23: meinst du, daß ich Gefallen habe am Tode der Gottlosen); *'ābāh* (33mal), *wollen, willig sein* (Dtn 10,10: und der Herr . . . wollte dich nicht verderben); negativ *mā'ēn* (20mal), *nicht wollen* (Gen 37,35: aber er wollte sich nicht trösten lassen). θέλημα *[thelæma]* (etwa 25mal) steht ganz überwiegend für das göttliche Wohlgefallen (Ps 30[29],8; Jer 9,23; Mal 1,10 u. ö.), aber auch vom Willen Gottes (Ps 103[102],7; Jes 44,28), bes. vom Tun des Willens Gottes (Ps 103[102],21; 143[142],10 u. ö.; vgl. dazu die Verwendung bei Joh und Hebr, s. u. III,2 und 4). Wenn θέλημα *[thelæma]* vom Menschen gebraucht wird, kann es den Wunsch (zB Ps 107[106],30), den Willen (zB des Königs Dan 11,3 LXX), aber auch negativ das Übelwollen, die Willkür (Jer 23,26; Sir 32,17) bezeichnen. II

2) Zu Qumran → βούλομαι II,2.

Im NT ist 207mal θέλω *[thelō]* belegt (dh → βούλομαι *[boulomai]* ist bereits stark in den Hintergrund getreten) und 62mal θέλημα *[thelæma]*. Die Schwerpunkte liegen quantitativ bei den Synopt. (94mal; θέλημα *[thelæma]* nur 11mal) und den paulinischen Schriften (61mal bzw. 24mal). Durch das theol. bedeutsamere θέλημα *[thelæma]* (meist für den *Willen Gottes* gebraucht) liegen die theol. Schwerpunkte vor allem bei Paulus und Joh (23mal θέλω *[thelō]*; 11mal θέλημα *[thelæma]*). III

θέλω *[thelō]* steht im NT häufig im ganz profanen Sinne für allg. *wollen, begehren* (Mt 20,21; Mk 14,12 par u. ö.); *entschlossen wollen* (Mt 26,15; Joh 7,44 u. ö.); *Gefallen haben an, lieben* (Mk 12,38 par; Lk 20,46 u. ö.); *behaupten* (2Petr 3,5), nur selten dagegen θέλημα *[thelæma]* (zB 1Kor 7,37; 16,12).

1a) In den paulinischen Schriften wird θέλω/θέλημα *[thelō/thelæma]* häufig zur Beschreibung des Willens Gottes verwendet, bes. um die eigentliche Quelle für das ganze Heilsgeschehen in Christus zu beschreiben. Die Tat Christi in seiner Selbsthingabe um unserer Sünden willen ist notwendig κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ *[kata to thelæma tou theoụ]*, und sie ist damit die Tat Gottes selbst (Gal 1,4). Durch diese Tat sind wir nach seinem umfassenden Heilswillen (τὸ θέλημα *[to thelæma]*) zur Kindschaft berufen (Eph 1,5),

um das → Geheimnis seines Heilswillens eröffnet zu bekommen (1,9), nachdem es sein Wille ist, daß alle Dinge wieder eine Mitte erhalten (vgl. V. 10). Auf Grund dieses Heilswillens ist den Seinen der Blick geöffnet worden für die Schöpfungsweisheit in Christus, die nun in der Gemeinde aus Juden und Heiden sichtbar wird. Auch jener Beschluß, Israel in freier Vorherbestimmung zum Erben zu machen und sich im allumfassenden Wirken durchzusetzen, entspricht seinem Willen (1,11). Das θέλημα τοῦ θεοῦ *(thelæma tou theou)* bezeichnet also hier schlechthin den ewigen, providentiellen Heilswillen. Allein diesem umfassenden Heilswillen Gottes verdankt auch Paulus seinen Apostolat (1Kor 1,1; 2Kor 2,1; Eph 1,1; 2Tim 1,1 u. ö.; → Apostel).

Schwierigkeiten hat von jeher die Exegese von Röm 9,14ff verursacht. Wie verhalten sich der Wille des Menschen und der Wille Gottes zueinander? Man hat immer wieder versucht, diese Stelle von der menschlichen Willensfreiheit und Verantwortlichkeit her zu verstehen. Aber Paulus geht hier gar nicht auf die menschliche Verantwortlichkeit ein (vgl. dazu Röm 10,16ff). Nicht das menschliche Wollen (θέλειν *(thelein)*) ist für Gottes Handeln entscheidend (V. 16), sondern Gottes Heilswille ist die Voraussetzung für alles menschliche Wollen. Die Freiheit des göttlichen Erbarmens ist nicht abhängig von menschlichen Bemühungen, aber ebenso wenig vom menschlichen Widerstreben (vgl. V. 17). Gott setzt seinen Willen in der Geschichte gerade darin durch, daß er Gehorsame u n d Verhärtete in seinen Heilsplan einspannt (V. 18). »Die paulinische Exegese ist nicht rational aufzulösen, sondern sie will bewußt Anstöße in den Weg legen. Die Aussage ›Gott verhärtet‹ bedroht jetzt jeden Menschen, auch den Juden (Röm 9,24ff), wie auch Gottes Barmherzigkeit jedem Menschen, auch dem verworfenen, erkennbar ist (Röm 9,22). Die at. Anstöße dienten für Paulus dazu, den Weg des Ev. in der Gegenwart verständlich zu machen. Im Anstoß liegt Gottes Geheimnis (Röm 9,33)« (OMichel, aaO, 241). Das ». . . (Gott) wollte« (θέλων *(thelōn)*) in 9,22 ist nicht konzessiv zu verstehen (»obwohl Gott . . ., hat er sie doch in Langmut getragen«), sondern kausal (weil, in der Absicht). Die Geduld Gottes »war der Weg, der Gott zur Offenbarung seines Zornes führen sollte« (GBornkamm, aaO, 91). Der Wille Gottes ist es, gerade in der Geduld und dem Zorn sein Erbarmen kund zu tun; letztes Ziel seines Willens sind eben nicht die »Gefäße des Zornes«, sondern daß er sie ertragen hat zur Offenbarung seiner Gnade. Ziel seines Willens ist, daß allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen (1Tim 2,4).

Daß Gottes Wille letztlich auf die Offenbarung seiner Herrlichkeit in Christus zielt, wird bes. Kol 1,27 betont. Die gesamte Weltzeit zielt nach dem Willen Gottes auf den Punkt hin, an dem das Geheimnis des Heilswillens dem Glaubenden im Christusgeschehen enthüllt wird. Wenn dieser Wille vorläufig auch nur den Glaubenden recht erkennbar ist, so ist er doch ausgerichtet auf die Rettung aller Menschen (1Tim 1,4). Daß nach Gottes Willen in einer doppelten Prädestination nicht »von Anfang an« ein Teil der Menschheit vom Heil ausgeschlossen ist, bekennt die nt. Gemeinde im scharfen Gegensatz zur Lehre der Gemeinde von Qumran (vgl. βούλομαι, II), zur Synagoge und zur → Gnosis.

Um den Schöpferwillen Gottes handelt es sich 1Kor 15,38: Der neue Auferstehungsleib ist unvergleichbar allem uns in der Natur Begreifbaren; Gottes Wille wird ganz neu schöpferisch tätig werden.

Die Offenbarung des Geheimnisses, dh das Verständnis des Heilswillens Gottes, ist für den Glaubenden die Voraussetzung für die rechte Haltung und das richtige Handeln in der angebrochenen Heilszeit. Die Unweisen und Unverständigen versäumen die Einsicht in den göttlichen Willen und damit das entsprechende Handeln (Eph 5,17f). Bes. scharf arbeitet das Paulus Röm 2,17ff im Blick auf den jüd. Gesetzeslehrer heraus. Der Schriftgelehrte meint, Gottes Willen aus dem Gesetz zu kennen und der Leiter der Blinden sein zu können. Aber gerade der Widerspruch zwischen Lehren und eigenem Tun verrät, daß hier der Wille Gottes noch nicht verstanden worden ist. Mit Christus ist der neue Äon hereingebrochen. Das erfordert eine »Erneuerung des Sinnes« (Röm 12,2), dh ein durch die Geistbegabung verändertes Denken, das einer ständigen Bemühung um das Verständnis des θέλημα τοῦ

θεοῦ *(thelæma tou theou)* dient. Was nach Gottes Willen das Gute (τὸ ἀγαθόν *(to agathon)*, Wohlgefällige (εὐάρεστον *(euarestonj)* und Vollkommene (τέλειον *(teleion)*) ist, soll den Glaubenden zu entsprechendem Verhalten führen (Röm 12,2). Ein solches Verhalten aus dem Willen Gottes rühmt Paulus bei den Gemeinden von Mazedonien (2Kor 8,5). Die Gemeinde von Korinth muß Paulus darauf hinweisen, daß ihr Handeln in den Charismen nicht als eine ihrem eigenen Wollen entspringende Leistung verstanden werden darf. Weil alle Charismen dem bestimmenden Willen des Schöpfers entstammen, hat niemand in der Gemeinde ein Recht zur Überheblichkeit (1Kor 12,18; vgl. V. 11 → βούλομαι; vgl. V. 6.24). Daß das menschliche Wollen im Glaubenden durch den Willen Gottes nicht einfach aufgehoben, aber doch davon umschlossen ist, zeigen Stellen wie Röm 1,10; 15,32; 1Kor 4,19 u. a. (vgl. Apg 18,21). Paulus plant nach seinem Willen — aber gewärtig, daß Gottes Willen ihn in eine ganz andere Situation stellen kann, die vom Apostel eine Änderung der eigenen Planung verlangt.

bα) Auch da, wo das θέλω *(thelō)* sich bei Paulus in religiöser Bedeutung auf den Menschen bezieht, ist es immer verbunden mit Verben des Tuns (ποιέω *(poiēō)* 1Kor 7,36; 2Kor 8,10; Gal 5,17; ἐνεργέω *(energēō)* 2Kor 8,11; Phil 2,13 etc., → Werk, Tat). Da der Glaubende nicht mehr im Widerspruch zum Willen Gottes steht, wird Gott der in ihm Handelnde. Wollen und Vollbringen werden Gottes Gaben (Phil 2,13). Alles menschliche Wollen und Handeln soll also vom Gehorsam Gott gegenüber, in Übereinstimmung mit seinem Heilswillen geschehen (2Kor 8,10f; 1Kor 7,36 u. a.). Wo allerdings → Geist und → Fleisch noch im Streit liegen, dh wo sich der Geist noch nicht durchgesetzt hat, kommt es vom θέλειν *(thelein)* nicht zum ποιεῖν *(poiein)* (Gal 5,17).

β) In der Exegese von Röm 7,15ff ist das Verständnis des Gegensatzes zwischen Wollen und → Tun sehr umstritten. Nach der allg. Auffassung wird der Gegensatz im Subjekt des Menschen gesehen: Einerseits möchte er den dem Gesetz begegnenden Gotteswillen erfüllen, andererseits verfehlt er den Willen Gottes immer wieder, weil er ans → Fleisch gebunden ist. »Die im Menschen liegende Zerrissenheit läßt eine Erfüllung des Gesetzes nicht zu . . . der Zwiespalt im Menschen . . . ist radikal in dem Mensch-Sein selbst zu suchen« (OMichel, aaO, 186). Der Mensch kann diese Zerrissenheit nicht aus sich selbst überwinden (auch der Glaubende kann ihr wieder verfallen!), sondern allein dadurch, daß er nach der Verheißung Gottes unter das Gesetz des Geistes kommt, der in Jesus Christus frei und lebendig macht (8,2). Bultmann, Bornkamm u. a. verstehen den Gegensatz als die Diskrepanz von dem, was das Ich seiner innersten Tendenz nach will und dem, was bei meinem Tun tatsächlich herauskommt. Ich will das Leben (das ἀγαθόν *(agathon)*, das καλόν *(kalon)* V. 18f), aber das Ergebnis all meines Tuns ist der Tod (das κακόν *(kakon)* V. 19.21). »Der Zwiespalt im Menschen besteht also nicht im Bewußtsein des Menschen, der sich selbst verklagen, sich gegen sich selbst distanzieren kann; sondern darin, daß der Mensch das Gegenteil von dem tut, was er will, nämlich eigentlich, im Grunde will, — aber nicht von dem, was er faktisch jeweils will« (RBultmann, GuV II, 46).

Für die zweite Deutung spricht, daß der Abschnitt V. 7—13 auf die Feststellung hinläuft: »Die Sünde . . . hat mir durch das Gute den Tod gewirkt« (vgl. GBornkamm, aaO, 63). Paulus redet danach offensichtlich vom unerlösten Menschen, dessen radikales Scheitern durch die Zerrissenheit zwischen willenlosem Tun und tatenlosem Wollen »erst dem Glauben sich erschließt« (GBornkamm, aaO, 64; vgl. EFuchs, Die Freiheit des Glaubens, 72).

c) Häufig begegnet θέλω *(thelō)* als Willensäußerung des Apostels seinen Gemeinden gegenüber in Redewendungen wie »ich möchte wohl« (1Kor 7,7; 14,5; Gal 3,2), »ich möchte euch nicht in Unkenntnis lassen« (Röm 1,13; 1Kor 10,1 u. a.) oder »ich möchte euch wissen lassen« (1Kor 11,3). An manchen Stellen erhält θέλω *(thelō)* das Gewicht der apostolischen Autorität (zB Röm 16,19; 1Kor 7,32).

2) Eine besondere Rolle spielen θέλω/θέλημα *(thelō/thelæma)* bei Johannes. Immer wieder wird betont, daß Jesus als der Gesandte nicht nach seinem eigenen Willen

handelt (5,30a; 6,38a), sondern daß sich im Wirken des Sohnes der Wille des Vaters vollzieht (5,30b; 6,38b). Jesus ist ganz und gar Willensträger des Vaters (4,34). Gottes Wille ist, daß Jesus als der σωτήρ *[sōtær]*, *Retter*, (vgl. 3,17) die nicht verliere, die zum Leben bestimmt sind (6,39); zum Leben bestimmt sind nach göttlichem Willen die, die in Jesus das Heil erkennen und es ergreifen, dh an ihn → glauben (6,40). Den Glauben wiederum kann Johannes interpretieren als das Tun des göttlichen Willens (9,31; 1Joh 2,17), das Übereinstimmen des menschlichen Wollens mit dem in Jesus offenbar werdenden göttlichen Willen (1Joh 5,14ff). Das ist aus der natürlichen Willensbewegung heraus nicht möglich (1,17; vgl. 2Petr 1,21). »Der Geist weht, wo er will« (3,8); dh »unmöglich ist das Heil als menschliche Möglichkeit . . ., möglich als göttliche Möglichkeit« (RBultmann, aaO, 101). Diese göttliche Möglichkeit begegnet im Sohn (5,21: So macht auch der Sohn lebendig, welchen er will; 6,67; 5,7 u. a.). Das einzige Kriterium, die Legitimation des Offenbarers festzustellen, ist das Tun seines Willens (ποιεῖν τὸ θέλημα αὐτοῦ *[poiein to thelæma autou]* 7,17). Damit ist bei Johannes nicht etwa die Ethik dem Glauben vorgeordnet. Es ist vielmehr mit dem Tun seines Willens wiederum der Glaube gemeint, dem im Gehorsam die Erkenntnis geschenkt wird. Nach diesem Glauben fragt Jesus, wenn er zu dem Kranken spricht: »Willst du gesund werden?« (θέλεις ὑγιὴς γενέσθαι *[theleis hygiæs genesthai]* 5,6).

3a) Bei den Synopt. und der Apg findet sich abgesehen von Mt (6mal θέλημα *[thelæma]* für den *Willen* Gottes) die Wortgruppe nur noch selten zur direkten Beschreibung des Gotteswillens. In Stellen wie Mt 7,21; 12,50 (Par Mk 3,35) begegnet wie bei Joh die Formel »Wer den Willen Gottes (bzw. des Vaters) tut, der . . .« (vgl. Mt 21,31). Auch hier darf nicht zwischen einem Willen Gottes, der auf die Ethik, und einem anderen, der auf den Heilsratschluß bezogen ist, unterschieden werden. Es gibt nur einen alles umfassenden Willen Gottes, dem allein eine ebenso umfassende neue Lebenseinstellung des Glaubenden entspricht (diesen Sinn hat auch das θέλω *[thelō]* in dem at. Zitat Mt 9,13; 12,7/Hos 6,6). So ist auch die dritte Bitte im Herrengebet (Mt 6,10) wie das Gebet von Gethsemane (Mt 26,39.42; Mk 14,36; Lk 22,42) nicht als duldendes Sich-Einfügen in etwas Unabänderliches zu verstehen, sondern als ein aktives Bejahen, das das göttliche Wollen (seinen Heilsplan) verwirklichen und zum Ziel führen hilft (so auch Apg 21,14; vgl. Mt 21,31). Den göttlichen Willen tun ist eng verwoben mit der Kenntnis des göttlichen Wollens (Apg 22,14; s. o. 1a).

b) θέλω *[thelō]* begegnet bes. häufig in den Evgg. im Munde Jesu. Neben der rein profanen Verwendung betont es an einigen Stellen die Vollmacht Jesu (Mt 15,32; 20,32; Mk 1,41 par; 3,13; 7,24 u. ö.) bzw. die im Glauben anderer erkannte Vollmacht des Herrn (Lk 5,12 u. ö.) oder aber die auf Grund dieser Vollmacht geforderte Willensentscheidung des Hörers (Mt 16,24f; 19,17.21; Mk 10,43f u. ö.).

4) In den ges. übrigen nt. Schriften findet sich θέλω *[thelō]* nur noch 14mal (4mal Hebr; 5mal Offb) und θέλημα *[thelæma]* 11mal (5mal Hebr, 5mal 1/2Petr).

Dem johanneischen Denken vom Willen Gottes und seiner Erfüllung im Wirken des Gesandten entspricht die Interpretation von Ps 40,7–9 in Hebr 10,5–10. Einige Exegeten vermuten, daß der Hebr Ps 40,7–9 als Zwiegespräch des präexistenten Christus mit Gott versteht. Das würde bedeuten, daß hier der Grundsatz ausgesprochen würde, mit dem der Christus in diese Welt eintritt und von dem sein ganzes irdisches Leben bestimmt wird: Ausschließliche Erfüllung des Willens Gottes (V. 7.9), dh Verwerfung des kultischen Opfers (V. 5ff), Erfüllung der Schrift (V. 7) und Darbringung des eigenen Lebens zum Opfer (V. 10). V. 10 wird mit der Erfüllung dieses Gotteswillens in Christus unsere Heiligung begründet. In dem Opfer Jesu Christi wird der Wille Gottes so total erfüllt, daß eine Umwandlung des Menschen in der Heiligung möglich geworden ist (13,21). Diese Umwandlung, dh Erfüllung der Verheißung ist wiederum das »Tun des Willens Gottes« durch den Glaubenden (10,36). Ganz ähnlich wie bei Johannes ist das »Tun des Willens Gottes« der ungeteilte Gehorsam gegenüber diesem Willen. Bes. der 1Petr betont, daß dieser Gehorsam nach dem Willen Gottes das Leiden einschließen kann (3,17; 4,2.19). *D. Müller*

Lit.: GSchrenk, Art. βούλομαι etc., ThWb I, 1933, 628ff – HRiesenfeld, Zum Gebrauch von θέλω im NT, Arbeiten u. Mitteilungen aus dem Nt. Seminar Uppsala I, 1936 – GSchrenk, Art. θέλω etc., ThWb III, 1938, 43ff – RBultmann, Christus, des Gesetzes Ende, BevTh 1, 1940 (= RBultmann, Glauben und Verstehen II, 1968⁵, 46ff) – GBornkamm, Sünde, Gesetz und Tod (Röm 7), Jb. d. Theol. Schule Bethel NF 2, 1950, 26ff (= GBornkamm, Das Ende des Gesetzes, 1966⁵, 51ff) – HEchternach, Wille und Vorsehung, 1951 – GBornkamm, Paulinische Anakoluthe im Römerbrief, in: GBornkamm, Das Ende des Gesetzes I, 1952 (1966⁵), 91ff – RBultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK II, 1959¹⁶, 101ff – LCerfaux, La volonté dans la doctrine paulinienne, Recueil L. C. III, 1962, 297ff – KELøgstrup, Art. Wille, RGG VI, 1962³, 1716ff – OMichel, Der Brief an die Römer, KEK IV, 1963¹², 186. 241.

Wissen → Erkenntnis

Wohlgefallen

Die Begegnung des Menschen mit seiner Umwelt ist jeweils von einem entsprechenden Verhalten bestimmt. Es kann neutraler, positiver oder negativer Art sein. Den beiden Wortgruppen ἀρέσκω *[areskō]* und εὐδοκέω *[eudokeō]* ist gemeinsam, daß sie ein positives Verhalten wiedergeben. Während ἀρέσκω *[areskō]*, urspr. ein juristischer Terminus, mehr die Wirkung auf das Objekt beschreibt (*einem anderen zu Gefallen sein, ihm gefallen*), liegt bei εὐδοκέω *[eudokeō]* der Akzent urspr. stärker auf dem Subjekt (*den guten Willen zu etwas haben, für gut befinden*).

ἀρέσκω

ἀρέσκω *[areskō]* gefallen, zu Gefallen sein · ἀρεστός *[arestos]* wohlgefällig, angenehm · ἀρεσκεία *[areskeia]* Wohlgefallen · εὐάρεστος *[euarestos]* angenehm, wohlgefällig · εὐαρεστέω *[euarestēō]* (jemandem) gefallen, Gefallen haben · ἀνθρωπάρεσκος *[anthrōparеskos]* der Menschenknecht

I ἀρέσκω *[areskō]* (von einer Wurzel *ar-, fügen;* davon auch ἀρετή *[aretæ], Tugend;* urverwandt mit lat. *arma, Waffen; ars, Kunst*), belegt seit Hom., bezeichnet ein Gefallen, das ein Mensch, ein Gott (Götter) oder eine Sache findet. Davon abgeleitet sind die Adj.e ἀρεστός *[arestos], wohlgefällig,* und εὐάρεστος *[euarestos], wohlgefällig, zufrieden* (in Inschriften oft belegt). Das Subst. ἀρεσκεία *[areskeia], Wohlgefallen, Anmut,* ist seit Aristot. belegt. Eigene Bildungen der LXX sind εὐαρεστεῖν *[euarestein], Wohlgefallen haben, zufrieden sein,* und ἀνθρωπάρεσκος *[anthrōparеskos], einer, der Menschen zu gefallen sucht* (nur LXX Ps 52[53],6 als Fehlübers. von *chōnāch, deine Belagerungstruppen;* Verwechslung mit *chēn, Anmut?*).

II 1) In LXX begegnet das Verbum ca. 60mal, das Adj. ἀρεστός *[arestos]* 33mal, als Übers. von *gut, gut sein; recht, recht sein;* oft mit beigefügtem »in den Augen«, wo hebr. Text zugrunde liegt. In Dan (zB 3,22) ist es Übers. von *schᵉphar, schön sein, (wohl-)gefallen.* Num 23,27: »Es gefällt Gott . . .«; Mal 3,4: »Das Opfer Judas und Jerusalems wird Gott gefallen«. Ein Wort gefällt vor jemandem, dh es findet dessen Billigung, zB vor dem König und vor der Gemeinde (2Chr 30,4), vor dem König und vor den Obersten (1Makk 6,60).

ἀρεσκεία *[areskeia]* begegnet nur Spr 31,30 als Übers. von hebr. *chēn, Anmut;* εὐάρεστος *[euarestos]* nur Weish 4,10; 9,10. Dagegen kommt das Verbum εὐαρεστέω *[euarestēō], gefallen, Gefallen haben,* 14mal vor, meist als Übers. von hebr. *hithallēch, wandeln* (mit Gott). Bemerkenswert ist hier die Stelle Gen 5,24 (»Henoch gefiel Gott wohl«), wo im hebr. Text der Blick auf das Tun der Menschen gerichtet ist, das durch ein Verbum actionis ausgedrückt wird, während LXX das Urteil Gottes betont und einen Zustand bezeichnet.

2) Bei Jos. findet sich ἀρέσκω *[areskō]* ebenfalls im Blick auf Gott (es hat Gott gefallen, David zum König zu machen, Ant. 6,164) wie auch auf den Menschen (König Hyrkan will alles tun, was Gott wohlgefällt, Ant. 13,289). Um Gottes Wohlgefallen muß sich der Mensch eifrig bemühen, damit ihn Gott für würdig erachtet (vgl. Ant. 11,39).

III 1) Im NT findet sich ἀρέσκω *[aręskō]* 17mal, davon 14mal bei Paulus. Im allg. bezeichnet dieser Begriff ein bestimmtes Verhalten.

Bemerkenswert ist seine Häufung Röm 15,1–3. Paulus hält dem Pneumatiker vor, daß er bestrebt sei, sich selbst zu gefallen, dh daß sein Lebensziel auf ihn selbst gerichtet sei (V. 1). In der Wendung ἑαυτῷ ἀρέσκειν *[heautō aręskein]* »geht es um die Verkehrung der menschlichen Existenz und um ein Ausweichen vor Gott« (Michel, Römerbrief, 354, Anm. 4). Dieser Haltung uneingeschränkten Selbstvertrauens begegnet Paulus mit dem Hinweis, daß ein jeglicher seinem Nächsten gefallen solle zum Guten, zur Auferbauung (V. 2). Damit ist keine Menschengefälligkeit gemeint, dh eine Haltung, die Wohlgefallen und Anerkennung bei Menschen erstrebt (vgl. Eph 6,6), sondern den Willen Gottes in Form der Nächstenliebe am schwachen → Bruder zu verwirklichen. Die Grundrichtung christl. Verhaltens, die Paulus mit ἀρέσκω *[aręskō]* anspricht, ist begründet in der Haltung des Christus selbst (V. 3), der nicht selbstgefällig, dh im Vertrauen auf sich selbst lebte (οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν *[ouch heautō æresen]*), sondern aus der Haltung des at. Gottesknechtes (Ps 69,10) den Gehorsam gegen Gott auf sich nahm. ἀρέσκω *[aręskō]* ist also bei Paulus ein Begriff, der den Menschen in einer falschen oder richtigen Lebenshaltung kennzeichnet. Das weiß der Apostel auch von sich selbst. Durch seine Bekehrung ist er freigemacht von der Sorge um die Gunst der Menschen, weil er dem Befehl des Herrn untersteht; darum will er Gott oder Christus zu Gefallen leben. Paulus predigt nicht, um Menschen, sondern um Gott zu gefallen (1Thess 2,4). Die Ausrichtung auf Christus und auf das durch Christus gesetzte Ziel, alle zu retten, führt den Apostel dazu, sowohl Juden wie Griechen zu Gefallen zu leben; dh er lebt zum Nutzen der vielen, damit sie gerettet werden (1Kor 10,33). Auch die Gemeinde soll darauf achten, wie sie Gott wohlgefallen kann (1Thess 4,1). In 2Tim 2,4 wird ein in der hell. Tugendpredigt weit verbreitetes Bild verwendet: der Soldat, der ins Feld zieht, gibt sich nicht mit Erwerbstätigkeit ab, sondern er sucht dem Befehlshaber zu gefallen. Damit wird dem Leser eingeschärft, daß er sich nicht durch die Sorge um irdisches Wohlergehen von seinem Wirken für Christus abbringen lassen soll. Entsprechend kann der ehelos Lebende, ohne durch eheliche Rücksichten gebunden zu sein, seine ganze Kraft darauf verwenden, das Wohlgefallen und die Anerkennung Christi zu erringen (1Kor 7, 32f). Wer dagegen sein Leben nach »fleischlichen« Normen (ἐν σαρκὶ ὄντες *[en sarkị ọntes]*) führt, dh wer sich in der Machtsphäre des Menschen dem Willen Gottes entzieht, kann Gott nicht gefallen, er wird von ihm nicht anerkannt (Röm 8,8). So geht es den Juden, die Jesus und die Propheten getötet haben (1Thess 2,15).

2) ἀρεστός *[arestọs]* (im NT 4mal) wird bis auf Apg 12,3 (die Hinrichtung des Jakobus war dem Volk wohlgefällig, dh fand seine Zustimmung) immer mit Gott als Subj. gebraucht. LXX-Griech. ist der Ausdruck οὐκ ἀρεστόν ἐστιν *[ouk arestọn estin]*, *es ist nicht recht*, nämlich vor Gott (Apg 6,2). Nach Joh 8,29 tut Jesus immer das, was vor Gott wohlgefällig ist, dh was Gottes Willen entspricht. ἀρεστός *[arestọs]* unterstreicht noch einmal die Einheit zwischen dem Gesandten und dem Sendenden. Weil die Christen Gottes Gebote halten und tun, was vor ihm wohlgefällig ist, darum empfangen sie im Gebet, was sie erbitten (1Joh 3,22).

3) Auch εὐαρεστέω *[euarestẹō]* (nur 3mal im Hebr) und εὐάρεστος *[euarestos]* (90mal, Paulus und Hebr) haben bis auf eine Ausnahme (Tit 2,9) Gott bzw. Christus zum Subj. Und selbst Tit 2,9 weicht indirekt von dieser Linie nicht ab: Die Sklaven werden ermahnt, ihren Herren εὐάρεστοι *[euarestoi]* zu sein, sie sollen zu deren Zufriedenheit leben, um als Glieder der Gemeinde Gott durch ihr Verhalten die Ehre zu geben und ihm zu gefallen (vgl. Eph 6,6). Die Kinder werden zum Gehorsam gegenüber den Eltern ermahnt, weil das dem Herrn wohlgefällig ist (Kol 3,20). Paulus dankt für die Gabe der Philipper, die ein Gott wohlgefälliges → Opfer ist (Phil 4,18). Die Christen von Rom werden ermahnt, ihre Leiber als »lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer darzubringen« (Röm 12,1f vgl. Eph 5,10): die ganze Existenz des Christen wird Gott dargebracht (vgl. 2Kor 5,9). Wer Christus in Gerechtigkeit, Frieden und Freude im Heiligen → Geist dient (→ Dienen; vgl.

→ Sklave, Art. δουλεύω), ist ihm wohlgefällig und wird von ihm anerkannt (Röm 14,18). Darum aber muß gebetet werden, damit Gott in uns durch Christus das schafft, was vor ihm wohlgefällig ist (Hebr 13,21).

Hebr 11,5f nimmt Gen 5,24 auf: Aus der Tatsache, daß Henoch Gott wohlgefiel (εὐαρεστεῖν *(euarestẹin)*), wird gefolgert, daß er ein Glaubender war; denn ohne → Glauben kann man Gott nicht gefallen. Im Christenleben sind Wohltätigkeit und Liebeshandeln »Opfer«, an denen Gott sein Wohlgefallen hat (Hebr 13,16).

4) ἀρεσκεία *(areskẹia)* kommt nur in Kol 1,10 vor: Paulus bittet für die Kolosser, sie möchten erfüllt werden mit der Erkenntnis von Gottes Willen, damit sie des Herrn würdig wandeln und ihm stets zu Gefallen seien.

5) ἀνθρωπάρεσκος *(anthrōpareskos)* begegnet nur in der Sklavenregel (Eph 6,6; Kol 3,22): die → Sklaven sollen ihren Herren gehorchen, nicht in Liebedienerei, um Menschen zu gefallen, sondern in der Furcht des Herrn.

6) Die Wörter dieser Gruppe werden im NT vorwiegend dazu verwendet, um ein Wohlgefallen vor Gott (Christus) zu bezeichnen, das aus einer bestimmten Haltung entsteht. Auch dort, wo eine Anerkennung von seiten der Menschen gemeint ist, geht der Blick zumeist über die Menschen hinaus auf Gott, dessen Wohlgefallen erlangt werden soll.

H. Bietenhard

εὐδοκέω

εὐδοκέω *(eudokẹō)* für gut halten, Wohlgefallen haben an · εὐδοκία *(eudokịa)* guter Wille, Wohlgefallen, Wunsch

Das Verbum εὐδοκέω *(eudokẹō)* ist ein Wort der Volkssprache der hell. Zeit (belegt seit dem 3. Jh. vChr). Es ist abzuleiten von einem hypothetischen εὔδοκος *(ẹudokos)* (aus εὖ *(eu)*, *gut*, und δέχομαι *(dẹchomai)*, *annehmen*) und bedeutet *wollen, den guten Willen zu etwas haben; für gut befinden, zustimmen, willfahren, übereinkommen, sich verständigen, befriedigt, glücklich sein, etwas gern tun, sich an etwas freuen.* Vom Verbum aus hat LXX das Subst. εὐδοκία *(eudokịa)* gebildet. – Das Ziel der epikureischen Lebensphilosophie ist die εὐδοκουμένη ζωή *(eudokoumẹnæ zōæ)*, *das Leben, mit dem man zufrieden ist.* I

1a) In LXX kommt εὐδοκέω *(eudokẹō)* etwa 60mal vor; wo hebr. Grundtext vorliegt, ist es meist Übers. von *rātsāh, Wohlgefallen, Lust haben, sich freuen an, sich entscheiden für, erwählen,* und bezeichnet ein affektvolles, positives Wollen: Man hat Freude am Heiligtum (1Chr 29,3; Ps 101 [102],15), an den Werken der Wahrheit (1Esr 4,39). Man entscheidet sich für Alexander Balas (1Makk 10,47); wählt Simon zum Anführer (1Makk 14,41); man gewährt, willfährt (2Chr 10,7; Sir 18,31). Mit Negation bedeutet es *verwerfen* (Hab 2,4). II

Jahwe hat Wohlgefallen an seinem Volke (Ps 43[44],4; 149,4), an einem Frommen (2Sam 22, 20), an denen, die ihn fürchten (Ps 146[147],11); es möge ihm gefallen, den Beter zu retten (Ps 39 [40],13). Dagegen hat Jahwe kein Gefallen an den Waden (dh der Kraft) des Mannes (Ps 146[147], 10), noch an einem, der Böses tut (Mal 2,17). Mehr als ein Opfer gefällt Jahwe ein bußfertiger Sinn (Ps 50[51],18f; Jer 14,12).

b) Das Subst. εὐδοκία *(eudokịa)* kommt 25mal vor (nur Pss, Hhld, 1Chr, Sir). An 8 Stellen ist es Übers. von hebr. *rātsōn* (im MT 56mal), *Wohlgefallen, Gnade, Willen Gottes* (40mal im MT). εὐδοκία *(eudokịa)* kann das *Belieben* des Menschen bezeichnen (Ps 140[141],5; Sir 8,14; 9,12 u. ö.), aber auch das göttliche *Wohlgefallen,* Gottes *Gnade* und *Segen* (Ps 5,13; 50[51],20; 88[89],18; PsSal 8,33). Vor allem Sir zeigt die Tendenz, εὐδοκία *(eudokịa)* als Wiedergabe des hebr. *rātsōn* zu verwenden, um damit Gottes Wohlgefallen, sein gnädiges Wollen, Handeln und Wählen zu beschreiben (Sir 1,27; 11,17; 15,15 u. ö.); göttlichen Ratschluß oder göttliche Bestimmung bezeichnet εὐδοκία *(eudokịa)* in Sir 33,13; 36,13; 39,18 u. ö.

2) Der Sprachgebrauch des Spätjudentums entspricht demjenigen des AT. In der bei den Rabbinen sehr oft vorkommenden Formel »Gottes Wohlgefallen tun« bedeutet hebr. *rātsōn: Gottes Willen tun.* Häufig ist auch der aus der Hofsprache stammende Ausdruck »Wohlgefallen vor Gott«. Im Gebet ist vielfach die Formel: »Es sei wohlgefällig vor dir«, dh es sei dein Wille, gebraucht. Das entspricht genau dem von Jesus gebrauchten Ausdruck εὐδοκία ἔμπροσθέν σου *(eudokịa ẹmprosthẹn sou)* in Mt 11,26. Es kann mit diesem Wort aber auch ein menschliches Wohlgefallen ausgedrückt sein.

3) Das Schrifttum von Qumran redet von »allen Söhnen seines (oder deines, dh Gottes) Wohlgefallens« (1QH 4,33; 11,9) oder von »Auserwählten des (göttlichen) Wohlgefallens« (1QS 8,6). *rātsōn* als *Wille* begegnet ebenfalls öfter (1QH 10,2.6.9; 14,13; 16,10; 4QpPs 37,2.5). Parallele Ausdrücke sind »Auserwählte des Himmels« (1QM 12,5), »Auserwählte der Gerechtigkeit« (1QH 2,13). »Wohlgefallen ist ein Begriff des Erwählungs- und Prädestinationsdenkens« (JMaier, Die Texte vom Toten Meer II, 105). Es handelt sich also nicht um den guten Willen der Menschen, sondern es geht um Menschen, die Gott auserwählt hat, konkret um die Angehörigen der Qumrangemeinschaft.

III 1) εὐδοκέω *[eudokẹō]* begegnet im NT 21mal, davon 11mal bei Paulus, je 3mal bei Mt und Hebr, nie in den johanneischen Schriften. εὐδοκία *[eudokịa]* kommt 9mal vor, davon 6mal bei Paulus, 2mal bei Lk. Das Verbum wird an 7 Stellen von Menschen gebraucht, das Subst. an 2 Stellen.

2) Die Gemeinden von Makedonien *haben beschlossen*, eine Kollekte für die Urgemeinde von Jerusalem zusammenzulegen (Röm 15,26ff). Paulus *erachtet es als besser*, er hat Lust, aus dem Leibe (→ Fleisch; vgl. → Leib, Art. σῶμα) auszuwandern, um bei Christus zu sein (2Kor 5,8); er *hat Wohlgefallen* an Schwachheiten um Christi willen (2Kor 12,10); er *war willig*, die Gemeinde nicht nur am Ev. teilhaben zu lassen (1Thess 2,8); er *beschloß*, allein in Athen zurückzubleiben (1Thess 3,1). Alle werden gerichtet werden, die Wohlgefallen an der Ungerechtigkeit gefunden haben (2Thess 2,12). In Röm 10,1 sagt Paulus, es sei der Wunsch seines Herzens und sein Gebet, daß die Juden gerettet werden, dh daß sie zum Glauben an Jesus kommen. Während Paulus gefangen ist, predigen einige Leute Christus aus Neid und Streitsucht, andere aber auch, weil sie Paulus wohlgesinnt sind (Phil 1,15).

3a) An allen übrigen Stellen ist von Gottes Ratschluß, Entschluß, Wahl die Rede: Gott *verwirft* (οὐκ εὐδόκησας *[ouk eudọkæsas]*) die Opfer (Hebr 10,6.8.38; vgl. Hab 2,4). Christus selbst tut den Willen Gottes als derjenige, der sich als Opfer hingibt und so Gottes Wohlgefallen erlangt. Es ist Gottes Ratschluß, der kleinen Herde das Reich zu geben (Lk 12,32). Gott hat beschlossen, dem Apostel Jesus Christus zu offenbaren (Gal 1,15), durch die Torheit der Kreuzespredigt die Glaubenden zu retten (1Kor 1,21; → Erlösung, Art. σῴζω). An der Mehrheit der Israeliten der Wüstenzeit hatte Gott kein Wohlgefallen, er verwarf sie (1Kor 10,5). Gott hat beschlossen, die ganze Fülle der Gottheit in Christus wohnen zu lassen (Kol 1,19).

b) Bei der Taufe Jesu ertönt Gottes Stimme aus dem Himmel: »Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe« (Mt 3,17 parr; vgl. Ps 2,7; Jes 42,1; Gen 22,2; 2Petr 1,17). Nach Mt 17,5 ertönt diese Stimme wieder mit denselben Worten bei Jesu Verklärung (vgl. Mt 12,18). Es geht auch hier um Gottes Wahl und Bestimmung, durch die er Jesus zum Messias eingesetzt hat. εὐδοκία *[eudokịa]* dient in Mt 11,26 par dazu, den überlegenen Ratschluß Gottes zu umschreiben.

c) Die bekannteste nt. Stelle, an der εὐδοκία *[eudokịa]* vorkommt, ist Lk 2,14. Hier dürfte an der Lesart ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας *[en anthrōpois eudokịas]* als an der urspr. festzuhalten sein. Der Ausdruck entspricht genau den oben aus dem Schrifttum von Qumran (II,3) beigebrachten Wendungen: *Menschen, die Gott auserwählt hat*, um ihnen sein Heil, Christus, zu bringen. Der Gesang der Engel verkündigt göttliches Geschehen und Handeln: Gott hat den Christus auf die Erde gesandt. Dafür wird er im Himmel verherrlicht, und die Wirkung auf Erden ist der Friede. Durch die Geburt des Christus hebt auf der Erde der Friede an, dh die endzeitliche Vollendung, das Reich Gottes. Es geht also nicht um den guten Willen der Menschen oder von Menschen, so, als ob sie zustimmend oder handelnd bei diesem Geschehen beteiligt sein müßten, so sehr auch die Menschen betroffen sind als empfangende, als solche, denen sich Gottes Heil zuwendet. (Die »Menschen des guten Willens« sollten aus den Bibelübers.en und Weihnachtsbetrachtungen verschwinden!) Es geht um den souveränen Gnadenwillen Gottes, der sich ein Volk zum Heil und zur Vollendung erwählt.

d) In der ermahnenden Stelle Phil 2,13f fordert Paulus die Gemeinde auf, ihr Heil in Furcht und Zittern zu wirken, weil Gott in ihnen »das Wollen und das Vollbringen wirkt« ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας *[hyper tæs eudokias]*; das wird wohl am besten übers. mit *um des erwählenden Ratschlusses Gottes willen*: Gott hat die Gläubigen erwählt und wirkt in ihnen weiter, so daß seine Wahl auch zum Ziele kommt. In Eph 1,5.9.11 ist εὐδοκία *[eudokia]* synonym mit θέλημα *[thelæma]* bzw. βουλή *[boulæ]*, → *Wille*, und πρόθεσις *[prothesis]*, *Vorsatz* (→ Vorsehung): es geht um Gottes Wollen und Wählen, das auf die Rettung zielt; Gottes freie Gnade steht im Mittelpunkt der Aussagen. — In knapper Formulierung meint wohl auch 2Thess 1,11 Gottes wählendes Tun, das auf das Handeln der Christen gerichtet ist; zugleich bittet der Apostel darum, daß Gottes Wille zu seinem Ziele komme. Möglich ist aber auch das Verständnis: »Gott erfülle jede auf das Gute gerichtete Absicht«.

H. Bietenhard

Lit.: WFoerster, Art. ἀρέσκω etc., ThWb I, 1933, 455ff — GSchrenk, Art. εὐδοκέω etc., ThWb II, 1935, 737ff — CHHunzinger, Neues Licht auf Lc 2,14 ἄνθρωποι εὐδοκίας, ZNW 44, 1952/53, 85ff — Weiteres zu Lk 2,14 bei HSchürmann, Das Lukasevangelium I, HThK 3,1, 1970, 113ff.

Wort

Wort und Sprache sind jene Medien, durch die der Mensch in geistige Verbindung zu seiner Umwelt, dh spez. zu seinen Mitmenschen tritt. Mehr als bloße Chiffre ist für den antiken Menschen das Wort bzw. der Begriff Mittel zur Ordnung von Erscheinungen und Gedanken und zugleich Brücke der Mitteilung, Weg der Bewältigung bzw. Einflußnahme, was bes. in den Formen von → Fluch und → Segen zum Ausdruck kommt. Formal und gestalthaft tritt das Wort als *Sprache* (γλῶσσα *[glōssa]*, eigentlich *Zunge*) auf, akustisch wird es als *Laut* oder *Stimme* (φωνή *[phōnæ]*) vernehmbar. Daß das *Wort* nicht nur eine *Sache* bezeichnet, sondern für sie steht, geradezu mit ihr identisch sein kann, zeigt sich vielleicht am stärksten beim Subst. ῥῆμα *[rhæma]*, während der Ordnungscharakter und die durch das Wort geschehende Setzung und Systembildung am deutlichsten in der umfassendsten λόγος *[logos]*-Gruppe sich beobachten läßt. Weil das *Wort* als gestaltete Ausdrucksform des Denkens zu den höchsten Auszeichnungen des Menschen zählt, redet die Bibel auch von der (Selbst-)Mitteilung Gottes in der Kategorie des Wortes, bis hin zu der johanneischen Identifizierung Gottes mit dem λόγος *[logos]*, und zwar so umfassend, daß eine Gegensätzlichkeit zum Handeln Gottes ausgeschlossen ist. — Vgl. auch → Denken; → Hören; → Verkündigung.

γλῶσσα

γλῶσσα *[glōssa]* Zunge; Sprache · ἑτερόγλωσσος *[heteroglossos]* eine fremde Sprache redend

I Das Subst. γλῶσσα *[glōssa]*, *Zunge, Sprache*, (wahrscheinlich entstanden aus γλωχ-ια *[glōch-ia]*, *Spitze*; verwandt mit γλῶχες *[glōches]*, *Grannen* der Ähren, aus dem pflanzlichen Bereich stammend) bedeutet urspr. *Zunge* (von Menschen und Tieren) im physiologischen Sinn (Hom. Od. 3,332) als das Organ des Schmeckens und Redens. Übertragen steht γλῶσσα *[glōssa]* für *Redefähigkeit, Ausspruch* sowie für *Sprache, Mundart* (Hom. Od. 19,175; Hdt. I,57). Es kann aber auch einen erklärungsbedürftigen *dunklen sprachlichen Ausdruck* bezeichnen (Aristot. Poet. 21 p 1457b 1ff).

II In LXX hat γλῶσσα *[glōssa]* (auch in der Form γλῶττα *[glōtta]*; von ca. 160 Belegen ca. 100mal für hebr. *lāschōn* bzw. aram. *lischān*, *Zunge, Sprache*) die Bedeutung *Zunge* als leibliches Organ bei Menschen und Tieren (Ex 4,10; Ri 7,5); übertragen bezeichnet es die *Redefähigkeit* oder *Sprache* (Gen 11,7). In den poetischen und prophetischen Büchern des AT und in Sir ist die Zunge bes. das

Organ des sündigen Menschen als Werkzeug der Lüge und Bosheit, der Überheblichkeit und Gottlosigkeit (Hi 15,5; Ps 140[139],4; Spr 6,17; Jes 3,8; Jer 9,2.7). Die Zungensünden richten wie eine Geißel (Hi 15,5), wie Schwert und Pfeil und Bogen (Ps 57[56],5) oder wie eine giftige Schlange (Ps 140[139],4) Unheil und Verderben an und zerstören das Verhältnis des Menschen zu Gott und zu seinem Nächsten. Weil »Tod und Leben in der Gewalt der Zunge stehen« (Spr 18,21), ist die Mahnung so dringlich, die Zunge vor dem Bösen zu hüten (Ps 34[33],14), mit der Zunge für Recht und Wahrheit einzutreten (Ps 35[34],28; 37[36],30; Spr 15,4) und Gott zu preisen (Ps 51[50],16; Ps 126[125],2; Sir 31,30).

III Im nt. Gebrauch des Wortes (52 Belege) liegt das theol. Schwergewicht in Apg (6 Belege) und 1Kor 12 und 14 (3 bzw. 14 Belege), wo die auf die Jünger sich niedersetzenden Feuerzungen (Apg 2,3) Bild für die Feuertaufe des Heiligen → Geistes und das Reden »in anderen Zungen« Begleitzeichen des Geisteswirkens sind.

Im übrigen schließt sich der nt. Gebrauch des Wortes an LXX an (oft in Zitaten: Apg 2,26; Röm 3,13; 14,11; Phil 2,11; 1Petr 3,10), wobei γλῶσσα *(glṓssa)* die *Zunge* als Körperteil (Lk 16,24; Offb 16,10), Organ des Redens (Lk 1,64; Mk 7,35; 1Joh 3,18; Jak 1,26 u. a.) und neben διάλεκτος *(diálektos)*, *Mundart, Dialekt*, die *Sprache, Redeweise* oder *Mundart* der Menschen kennzeichnet (Apg 2,11). In Offb bezeichnet γλῶσσα *(glṓssa)* 7mal in der Zusammenfassung »Geschlechter, Sprachen, Völker und Nationen« (5,9; 7,9 usw.) die Gesamtheit der Menschen und Völker vor den Augen Gottes.

1) Die Zunge als Organ des Redens offenbart das Innerste des Menschen. Sie kann dämonischen Bindungen unterliegen (Mk 7,35), und unter der Gewalt des Bösen werden die Auswirkungen der Sünde gerade durch die Zunge in mannigfacher Weise offenbar. Auch an ihr erweist sich Jesu Rettermacht; beim einzelnen wie bei der erlösten Gemeinde tut sich an ihr die erneuernde Kraft des Heiligen Geistes kund, und durch sie wird das Lob Gottes laut.

2) Das Charisma der Zungenrede (Glossolalie) gilt im NT als eine Erfüllung at. Verheißungen (1Kor 14,21; Apg 2,16) und als Kennzeichen des Anbruchs der Heilszeit. Über at. Parallelen oder religionsgeschichtliche ähnliche Erscheinungen wird nicht reflektiert, obwohl zB Paulus offensichtlich um das Vorhandensein mystisch-ekstatischer Erscheinungen im Hellenismus weiß (1Kor 12,2).

a) Was sich 1Kor 14,21 in dem Zitat aus Jes 28,11.12 (ἐν ἑτερογλώσσοις *(en heteroglṓssois)*, durch Leute *fremder Zunge*) urspr. auf eine fremde menschliche Sprache bezog, deutet Paulus auf die Glossolalie, die von den Ungläubigen nicht verstanden wird. In Korinth wurden Gemeindeglieder vom Heiligen Geist zu einem unartikulierten enthusiastischen Beten, Lobsingen, Preisen und Danken »im Geist« getrieben (1Kor 14,14ff). Dieses »Reden in Zungen« war Ausfluß elementaren Ergriffenseins des einzelnen und eine bestimmte Form der persönlichen Anbetung (1Kor 14,2.28b). Da dieses Loben und Beten »in Zungen« von anderen, die nicht vom Geist ergriffen waren, nicht verstanden wurde und diese nicht in den Lobpreis miteinstimmen konnten, diente solches Zungenreden nicht zum Aufbau und zur Stärkung der Gemeinde (1Kor 14,5). Paulus wehrt dem Reden im Geiste nicht (1Kor 14,39b), übt es selbst vielmehr eifrig (1Kor 14,18), mahnt aber eindringlich zu Prüfung, Zucht und Beschränkung (1Kor 14,14ff). In der Gemeindeversammlung soll das Zungenreden nur Raum haben, wenn es durch zusätzliche geistgewirkte Deutung der Erbauung der Gemeinde dient (1Kor 14,26ff). Prophetie, dh geistgewirkte und geisterfüllte Verkündigung des Evangeliums, soll unbedingte Priorität vor der Glossolalie haben (1Kor 14,19), die Paulus unter den Charismen an letzter Stelle anführt (1Kor 12,10). Mit keinem Wort deutet Paulus an, daß Glossolalie unentbehrlicher Erweis des Geistesempfanges sei oder daß mit der Gabe der Glossolalie den betroffenen Gemeindegliedern eine höhere Stufe des Christenlebens verliehen sei. Zungenreden darf nie zur Erhöhung oder Selbstbestätigung des frommen Menschen dienen, sondern nur zur Ehre Gottes.

b) Nach der Darstellung des Lukas in Apg 2 war die Geistverleihung in Jerusalem mit dem »Reden in anderen Zungen« verbunden: Gemeinsam verkündigten die Jünger

»die großen Taten Gottes« (Apg 2,4), und zugleich wirkte der Heilige Geist bei vielen das Verstehen dieser Verkündigung in ihrer eigenen Sprache. Wenn uns die Überlieferung auch kein völlig eindeutiges Bild des Pfingstereignisses gibt, so macht sie doch deutlich, daß Gottes Geist ein besonderes Reden und Hören des Evangeliums wirkte, das zum Zusammenschluß der Urgemeinde führte. Als dann in Caesarea die ersten Heiden den Heiligen Geist empfingen und Glieder der Gemeinde wurden, wurde auch ihnen die Gnadengabe des anbetenden Lobpreises Gottes »in anderen Zungen« zuteil ebenso wie später den gläubig gewordenen Johannesjüngern in Ephesus (Apg 10,46; 19,6).

c) Diese Erscheinungen waren gewiß unter sich verschieden, denn für Jerusalem beschreibt Lukas das Zungenreden als ein an die Menschen gerichtetes Predigen (ἀποφθέγγεσθαι *[apophthengesthai], laut erklären, jemanden enthusiastisch anreden*, Apg 2,4.14) des Evangeliums in fremden Sprachen; in Caesarea, Ephesus und Korinth hingegen hat es sich wohl um ein zu Gott hin gerichtetes Lobpreisen und Anbeten in unartikulierten Lauten gehandelt. Gemeinsam ist die Überzeugung, daß diese Phänomene ihre Wurzel nicht in frommer Erregung des Menschen haben, sondern im Wirken des Heiligen Geistes und daß sie der Verherrlichung und Anbetung Gottes dienen. *H. Haarbeck*

λόγος

λόγος *[logos]* Wort, Ausspruch, Sinn · λέγω *[legō]* sammeln, zählen, sagen · λογικός *[logikos]* geistig, vernünftig · λόγιον *[logion]* Spruch · λόγιος *[logios]* beredt, gebildet · ἄλογος *[alogos]* unvernünftig, sprachlos · λαλέω *[laleō]* (plaudernd) reden, sprechen

Das Wort λόγος *[logos]* gewann im profan-griech. Sprachbereich bereits eine zentrale Bedeutung für das spekulative Denken, bevor es terminologisch präzise umgrenzt war. Das bedeutet, daß der in einem Text jeweils gemeinte Inhalt nicht definierend angesprochen, sondern gleichsam umspielt wurde. Das fällt um so mehr ins Gewicht, als das Wort eben wegen der Breite seiner Grundbedeutung von allen im 5. Jh. vChr in Griechenland sich entwickelnden Einzelwissenschaften als Terminus aufgenommen wurde: Grammatik, Logik, Rhetorik, Psychologie und Metaphysik, Theologie und auch Mathematik füllten es – zT sogar im gleichen Wissenschaftsbereich – mit unterschiedlichem Gehalt. I

1) Das Wort λόγος *[logos]*, aus der Wurzel *λεγ- *[leg-], sammeln, auflesen, erzählen, reden*, bedeutet *Wort, Rede, Sprache, Erzählung*, und ist bei Homer, der es nur Il. 15,393 und Od. 1,56 im Plur. benutzt, von den dort dominierenden Wörtern des gleichen Wortfeldes μῦθος *[mythos]* und ἔπος *[epos]* inhaltlich nicht unterschieden. Der nachhomerische Sprachgebrauch differenziert die Wortbedeutungen. Er reserviert ἔπος *[epos]* für die dem homerischen Versmaß verpflichtete epische Lit., μῦθος *[mythos]* neben der Kennzeichnung fiktiver Geschichten für eine solche von Göttererzählungen, die – dichterisch gestaltet – dennoch einen Wahrheitsgehalt beanspruchen (zuerst Hdt. II,45). – Den damit sozusagen freigewordenen Raum zur Bezeichnung dessen, was *Rede, Wort* bedeutet, nimmt nun aber die auf einer homerischen Wurzel aufbauende nachhomerische Neubildung ῥῆμα *[rhæma]* ein, während λόγος *[logos]*, nur schwach belegt, auf die Bedeutung *Rede* (Xenoph. bei Diels I, 127,9) oder *Thema der Rede* (Theogn. 1055) beschränkt bleibt.

2) Philosophischer Gebrauch

a) Der entscheidende Wandel im Sprachgebrauch des Wortes λόγος *[logos]* tritt mit Heraklit (um 500 vChr) ein. Für ihn ist λόγος *[logos]* zwar auch *Rede, belehrende Rede = Lehre* (Frg. 1) und *Wort* (Frg. 87), auch *Ruhm* (Frg. 39), aber gleichzeitig *Verhältnis, Proportion* (Frg. 31), *Sinn* (Frg. 50), *gemeinsames Weltgesetz* (Frg. 2), *Wahrheit* (Frg. 1). Bemerkenswert ist bei dieser Breite der Bedeutungen, daß Heraklit bei jeder Anwendung des Wortes den gesamten Bedeutungsbereich mitdenkt: Die Worte, welche die Dinge gegeneinander absetzen, die Verhältnisse, die gleichzeitig zwischen den Dingen bestehen, das Gesetz, das diesen Verhältnissen zugrunde liegt – und zwar als ein gemeinsames, dh auch den Menschen einschließendes –, und die aus diesem gemeinsamen Gesetz für den Menschen erwachsende Forderung, sich auch entsprechend zu verhalten. Daraus wird deutlich, daß es Heraklit nicht um ein philosophisches System ging, sondern darum, gerade die Einheit des Einen und Ganzen (Frg. 50) mittels der der dauernden Veränderung zugrunde liegenden Weltgesetzlichkeit der Proportion in den Griff zu bekommen. Dabei ist für ihn λόγος *[logos]* zugleich Denkinstrument, drückt den Denkprozeß und sein Ergebnis aus und auch die Folgerungen für den Denker (Frg. 2).

Weil der λόγος *[logos]* »anders als der Mythos, den der Gott dem Dichter als innere Wahrheit in die Seele legt, . . . auf Seiendes, Sachhaftes gerichtet« ist, umfaßt er »die weite Empirie alles des-

sen, was man mit Augen und Ohren in Erfahrung gebracht hat« (Schadewald, Antike, 155). Diese Formulierungen stützen sich auf die Bedeutung des λόγος *[logos]* zugrunde liegenden Verbums λέγω *[legō]*, das die Tätigkeit des Sammelns, des achtsam auswählenden, nacheinander Aufnehmens und in ordentlicher Folge Aneinanderreihens bedeutet, urspr. aber mit reden, sprechen nichts zu tun hat. Alles, was der Mensch sieht, bringt er durch Erkunden des Sinnes in eine Beziehung zueinander; diese Beziehung ist nach Heraklit der Logos der Einzeldinge, in den Dingen selbst enthalten, der ein allem Seienden gemeinsames Gesetz sichtbar werden läßt (Frg. 2). Darum kann er sagen, »das Eins ist Alles« (Frg. 50). Die Welt stellt also für ihn ein Wechselseitigkeitsverhältnis der Dinge untereinander und zum Ganzen dar, in das der Mensch selbst einbezogen ist, weshalb er auch der Vernunft fähig ist, so daß er die Weltgesetzlichkeit in sich selbst (Psychologie) und seine eigene Gesetzlichkeit im Weltganzen (Metaphysik) wiederfindet. Dennoch bleibt selbst das Weltganze »Welt« und darf nicht transzendent interpretiert werden; es gibt ja auch den Gedanken der Transzendenz noch nicht.

Gerade die Schärfe, mit der Heraklit seine Lehre vortrug, mußte Gegnerschaft hervorrufen. Hatte er selbst noch gefordert, auf die Natur hinzuhören (Frg. 112), so verband sein Zeitgenosse Parmenides mit dem Wort λόγος *[logos]*, dem er bald den Begriff νόημα *[noēma]*, *Denken*, gleichsetzte (Parm. Frg. 8,50), den Begriff des reinen, von den Sinnen nicht gestörten Denkens (Frg. 7,4f). Damit hat Parmenides das Reich des λόγος *[logos]* jenseits der trügerischen Erscheinungswelt angesiedelt, in der Welt des reinen Seins; in der Erscheinungswelt selbst gibt es nur das unlösbare Ringen der Gegensätze miteinander (→ Wahrheit I, 1a).

Damit tritt für den Logos-Begriff dreierlei erstmals zutage:

α) die Antithetik (Parmenides sieht sich in seinem Denken bewußt im Gegensatz zu Heraklit, zB Frg. 6,4f);

β) der Dualismus (Parmenides trennt das »Gesamt« des Heraklit – Frg. 50 – in zwei wertmäßig deutlich geschiedene Bereiche);

γ) die Einengung des Begriffes λόγος *[logos]* auf den subjektiven Bereich: Denktätigkeit und Gedanke (Parm. Frg. 8,50, wobei er sogar dem Wort νόημα *[noēma]* den Vorzug gibt).

b) In der gleichen Zeit (Mitte des 5. Jh.) setzte sich in Griechenland die sog. Sophistik durch, eine die griech. Gesellschaft in allen Schichten ergreifende geistige Bewegung, die nach folgenden Gesichtspunkten charakterisiert werden kann:

α) Ausrichtung der Reflexion auf den Menschen und auf das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft;

β) Erkenntnis der Notwendigkeit, aber auch Möglichkeit der Erziehung des Menschen zur vernünftigen Teilnahme am politischen Leben;

γ) Überzeugung, daß der λόγος *[logos]*, die *Rede*, – durchgeführt an der Erklärung und Kritik der Dichter (vor allem Homers) – das vermöge.

In der Auseinandersetzung um diese drei Themen erhält das Wort λόγος *[logos]* die Bedeutung der individuellen Argumentationskraft, die sich – völlig wertfrei – der verschiedensten Probleme anzunehmen vermochte, wobei es nur darauf ankam, die eigene These zu verteidigen. Das erschien möglich, weil man überzeugt war, daß in jedem Logos der Gegenlogos bereits enthalten sei (Protagoras bei Diels II,266,15f). Damit ist die Antithetik als Grundprinzip der Erörterung anerkannt. Verglichen mit Parmenides gewann von den beiden Bereichen der Gesamtwelt gerade der von diesem abgewertete diesseitig-wirkliche ausschließliches Interesse, reflektiert in der induktiven Methode, die ebenfalls bei Parmenides der schärfsten Verurteilung verfallen war.

Jetzt konnten Streitgespräche über ein Thema stattfinden (δισσοὶ λόγοι *[dissoi logoi]*), zwiefache, dh einander entgegengesetzte Reden über Gut und Schlecht, über Schön und Häßlich, über Wahrheit und Lüge (Diels II,405ff; von Aristoph. sogar auf der Bühne personifiziert: Nu. 889–1104).

Jetzt wurde es möglich, durch geschickte Hantierung von Argumenten eine »geringere«, eine anrüchige, ungerechte Sache zur »besseren« zu machen (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν *[ton hattō logon kreittō poiein]*), wie es in sophistischer Verdrehung dem Sokrates in seinem Prozeß zum Vorwurf gemacht wurde (Plato Ap. 18b).

Aber nicht nur die völlig wertfreie, rein den individuellen Zielsetzungen dienstbar gemachte Bedeutung von λόγος *[logos]* kennzeichnet die Zeit der Sophistik, sondern gleichzeitig wird in dem λόγος *[logos]* eine große Kraft gesehen, eine Potenz zu allem Großen, Bedeutenden. Gorgias (Diels II, 290,17ff) nennt ihn einen großen Machthaber, der im kleinsten Körper *allergöttlichste* (θειότατα *[theiotata]*) Werke vollenden kann; Isocr. (3,7) mißt ihm eine pädagogische Kraft bei, mit der die Schlechten getadelt, die Guten gelobt werden; ja geradezu eine kulturschöpferische Kraft schreibt er dem Logos zu (vgl. ThWb IV, 81), da fast alles, was der Mensch geschaffen habe, durch den Logos geschaffen worden sei (15,254). Darin kommt ein Enthusiasmus zum Ausdruck, der für diese Zeit als Zeit einer Aufklärung typisch ist, aber auch ein Anerkennen von Wertvorstellungen, das fast einen missionarischen Zug enthält. Es ist jedoch bezeichnend, daß nach der Aussage desselben Gorgias (Diels II,277,39) in der sophistischen Redekunst im Gegensatz zu anderen Fertigkeiten nicht mit Kenntnissen operiert wird (das Wort »Kenntnisse« wird in dem Satz ausdrücklich zurückge-

wiesen), sondern allein mit Wörtern (διὰ λόγων *[dia logōn]*), wobei die ganze Problematik des Inhaltes vom Sprecher offengelassen wird. Die Tätigkeit des Diskutierens (διαλέγεσθαι *[dialegesthai]*) fördert demnach nach sophistischem Verständnis nichts weiter zutage als These und Gegenthese. Im Vollziehen der Diskussion liegt der erstrebte Wert. Ohne an Gesicht zu verlieren, konnte ein Sophist – nach unserer Empfindung heute mitten im Gespräch – aufhören, etwa mit der Bemerkung: »Jetzt ist es Zeit, sich etwas anderem zuzuwenden« (Plato Prot. 361e).

c) Gegen diese sophistische Trennung von Wort und Inhalt hat sich Sokrates gewandt und zwar von zwei Grundüberlegungen her: α) Die Dinge der Welt können, weil diese selbst geordnet ist, nur ein-sinnig ausgesprochen werden; β) die Tätigkeit des Unterredens (διαλέγεσθαι *[dialegesthai]*) geschieht nur dann sinnentsprechend, wenn sie auf Übereinstimmung zielt, auf den κοινὸς λόγος *[koinos logos]*, die gemeinsame Grundlage menschlichen Zusammenlebens. Er sieht das Unterreden als eine Gemeinschaft stiftende Tätigkeit, insofern im Bemühen um die Wahrheit »jedes Wissen unwiderstehlich zur Verwirklichung treibt« (Stenzel, aaO, 831); und Sokrates selbst hat sich im Gefängnis ja auch dementsprechend verhalten (Plato Krit. 46b/c). Unterredung hat für ihn ihren Sinn nicht in Reden, nur um zu reden (λόγοι ἕνεκα λόγου *[logoi heneka logou]*; Plato Krit. 46d; s. o. 3a), sondern ist im Zwiegespräch durchgeführte Überlegung, die sich um die Deutung einer Sache bemüht und mit den gefundenen Sätzen ein Seiendes an den Sachen aussagt, eben ihren λόγος *[logos]*.

d) Plato, dessen Denken sich stärker um die Idee bewegte, hat zur Ausprägung des Logos-Begriffes in philosophischer Hinsicht nichts entscheidend Neues hinzugefügt. – Auch mit Aristoteles wird für das Problem der Weltdeutung und des Verhältnisses des Menschen in ihr (Metaphysik) keine neue Ebene des Logos-Gebrauchs gewonnen, sondern das sokratisch-platonische Verständnis systematisiert, damit allerdings auch wieder vereinseitigt und methodisch verengt: Nur der Mensch als einziger von allen Lebewesen hat λόγος *[logos]*, weil sein Tun und Lassen durch das Wort bestimmt wird und er selbst das Sprechen und Verstehen vollzieht (Pol. I 2 p1253a9f und Eth. Nic. I 6 p1098a4f).

e) Überblickt man die Begriffsentwicklung von λόγος *[logos]* bis hierher, so zeigt sich, daß der Fächer der Bedeutungen sich nicht mehr weiter ausbreiten läßt: Das allgemeine Weltgesetz bei Heraklit und die individuelle Redefähigkeit bei den Sophisten sind Endpunkte, die unter der Voraussetzung der Beibehaltung der bisherigen Denkansätze nicht überschreitbar sind. Eine grundsätzlich neue Orientierung des Denkens, nämlich die These, daß die Ethik das Grundproblem des Menschen sei, hat erst die Stoa mit ihrer Fragestellung: Wie muß ich leben, um glücklich sein zu können?, dem griech. Ansatz bei der Erkenntnis entgegengestellt. Dennoch wird auch hier der Gesamtkomplex, aus dem sich die Antwort ermitteln läßt, als der Logos bezeichnet! Es ist aufschlußreich, daß in einer Philosophie, die nicht mehr nationalgriech., nicht mehr politisch und nicht mehr ontologisch orientiert war, der Begriff λόγος *[logos]* dennoch die Kraft behielt, als Bezeichnung für das »Allgemeinste« zu dienen. Dies »Allgemeinste« ist jetzt aber nicht mehr durch Erkenntnis gewonnen, sondern durch Überzeugung gesetzt. Der λόγος *[logos]* ist in diesem Denken der Ausdruck für die Geordnetheit und teleologische Abgestimmtheit (ThWb IV, 83) der Welt, er ist → Gott gleichgesetzt oder, so bei Chrysipp (zweites Schulhaupt der Stoa, um 250 vChr), mit Gott verbunden, er ist das für den Kosmos konstituierende Prinzip, das sich durch die Materie hindurch erstreckt. Indem man die → Welt als Einheit sieht und sie zu einer Entfaltung des λόγος *[logos]* werden läßt, wird ihr ein hoher Grad an Vergeistigung zugestanden. Für die sokratische Auffassung der aktiven Suche nach Wahrheit, der das Nachvollziehen in der Gemeinschaft mit Notwendigkeit folgt, ist hier kein Raum, wohl aber für den herakliteischen Sinn des Weltganzen; freilich ist dieser für die Stoa nicht unreflektiert in der Welt enthalten, sondern kommt von einem Ausgangspunkt (Logos-Gott) her. Zwar versucht man die Kluft zwischen beiden Bereichen durch den Begriff der Entfaltung zu überbrücken, aber eine Zweiteilung (Dualismus) bleibt vorausgesetzt, die sich trotz Parmenides nicht aus dem griech. Denken allein ableiten läßt.

Die denkerische Durchorganisierung der Welt und die Standortbestimmung des Menschen in ihr, Grundvoraussetzung für Ethik, wird vorgenommen auf der Basis der aristotelischen Systematik: So gibt es die *samenspendenden Logoi* (σπερματικοὶ λόγοι *[spermatikoi logoi]*) einerseits, die, die gesamte Welt durchdringend, die Kontinuität allen Wachsens und Geschehens und damit seinen sinnvollen Ablauf bewirken; weiterhin aber einen *richtigen Logos* (ὀρθὸς λόγος *[orthos logos]*, *Weltgesetz*), der dem Menschen die Kraft des Erkennens und dadurch des sittlichen Handelns verleiht. Der Begriffsdoppelheit des Wortes λόγος *[logos]* (*Denken* und *Sagen*) entsprechend wird unterschieden zwischen dem vom Gott-Logos gegebenen »inneren Logos« (Denken) und dem »zum Aussprechen bestimmten Logos« (Sprechen), – ein Rückfall gegenüber Platos Formulierung, das Denken sei ein Dialog mit sich selbst (Plato Soph. 263e).

f) Späte Früchte zeitigten die profan-griech. Denkansätze im Neuplatonismus, einer philosophischen Systembildung des 3. Jh. nChr. Wie in der Stoa wird der Logos hier als gestaltende Kraft aufgefaßt, die den Dingen Form und Leben verleiht (ThWb IV, 84), ja er wird mit → *Leben* (ζωή *[zōē]*) in eins gesetzt (Plotin Enn. VI,7,11). Plotin (205–269/70) fragt: Was ist der Logos?

Seine Antwort lautet: Er ist gleichsam eine Ausstrahlung aus Geist und Seele (als den Komponenten der intellegiblen Welt) in die materielle Welt hinein, und durch diese Ausstrahlung wird die gesamte Welt bis zum letzten, ja schon toten Stückchen Materie vom Logos durchdrungen (nach Enn. III,8,2; ThWb IV, 84). Dieser Vorgang wird als andauernd, also nicht als einmaliges geschichtliches Ereignis gedacht und stellt in seiner Verbindung von intellegibler und wirklicher Welt eine Überwindung des stoischen Dualismus dar: Zwar heißt auch hier die Logos-Komponente, die die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen hervorbringt, λόγος σπερματικός *[logos spermatikos]*, aber dieser wird jetzt nicht mehr wie in der Stoa in einem biologisch-naturwissenschaftlichen Sinn als das »Feuchte in den Samen«, sondern als ein Geistiges, die »Zahl« oder das »Maß« verstanden, – einfach wieder als Logos.

Schließlich kann sich auch hier wie in der stoischen Lehre der Mensch durch seinen λόγος *[logos]* aus dem Blendwerk der Wirklichkeit erheben. Aber dieser Vorgang führt nicht mehr im griech. Sinne zu Erkenntnis, die dann ethisches Verhalten im Gefolge hätte, sondern er führt aus den λόγοι *[logoi]* heraus (dh über die intellegible Welt hinaus) zur Schau (ἐπὶ τὴν θέαν *[epi tæn thean]*), zur Vision (→ Sehen), die nicht mehr Logos ist, sondern eine Verbindung schafft zu dem, was früher und mehr ist als der λόγος *[logos]* (Enn. VI,9,4.10). Mit dieser Zielvorstellung der Vision als Eröffnung einer trans-logischen Wirklichkeit aber, so scheint es, ist der profan-griech. Denkbereich überschritten, für den die Gesamtwelt göttlich, aber noch nicht in wirkliche und intellegible getrennt ist.

g) Innerhalb der geschlossenen Systeme zur Erklärung der Welt, bei denen der Logos eine Bedeutung hat, sind schließlich noch die Mysterien zu erwähnen, Kultgemeinschaften, die nicht in Erkenntnisvermittlung (wissenschaftlicher Natur), sondern in → Verkündigung ihre Aufgabe sahen und im immer wiederkehrenden Nachvollzug heiliger Handlungen die Reinigung der Gläubigen anstrebten. Grundlage für die Kulthandlungen waren *heilige Texte* (ἱεροὶ λόγοι *[hieroi logoi]*, so schon Hdt. II,51), offenbart vom Kultgründer oder von durch die Gottheit inspirierten Männern auf Grund von → Offenbarung (so im Dionysoskult, bei den Pythagoräern, in der Orphik). Durch diese Kulte gewannen außergriech., vor allem ägypt. theol. Spekulationen Einfluß auf griech. Denken. So etwa im Isis-Osiris-Mysterium, in dem Osiris, der von der Isis erschaffene λόγος *[logos]*, das geistige Abbild der Welt ist (Plut. Is et Os 54; → Bild). Ähnlich in dem Kult des Hermes, der in dem zum Kult gehörigen »heiligen Text« seinem Sohn Tat (ägypt. Name) berichtet, wie er durch Gottes Erbarmen λόγος *[logos]* geworden sei und damit → *Sohn Gottes* (υἱὸς θεοῦ *[hyios theou]*). In dieser Eigenschaft bringt er Ordnungen und Form in die Welt, bleibt selbst aber Mittlerwesen zwischen Gott und Materie einerseits und Gott und dem Menschen andererseits. Es kann aber auch der λόγος *[logos]* als Sohn des Hermes auftreten, so daß eine Dreistufigkeit entsteht: Gott (Zeus) – Hermes (Sohn) – λόγος *[logos]*.

3) Gebrauch in Grammatik, Logik, Rhetorik

a) Außer in Formulierungen allg. Weltinterpretation wird das Wort λόγος *[logos]* in auffälliger Präzision im Bereich der Grammatik verwendet. Schon unter den Definitionsbeispielen, die unter Platos Namen überliefert werden (Plato Def. 414d), steht folgende Definition: »λόγος *[logos]* ist eine in Buchstaben darstellbare Stimme, die imstande ist, alles, was es gibt, zu sagen, eine Rede, die sich aus Substantiven und Verben zusammensetzt, im Bereich der Prosa« (Übers. nach Leisegang, aaO, 1037). λόγος *[logos]* wird hier also entgegen der homerischen, aber entsprechend der allg.-griech. Grundbedeutung in den Bereich der Rede gesetzt, und zwar der nichtdichterischen; das Wort bezeichnet eine übergeordnete Ganzheit aus Schichten unterschiedlich großer Teile (der Buchstaben = Elemente und der Wörter, letztere aber sofort qualitativ ausgewählt als diejenigen Wörter, die einen Satz konstituieren); seine Verwendungsmöglichkeit ist allumfassend. Die Ausbildung dieser Elementenlehre des Logos wird den Atomisten zugeschrieben; Plato arbeitete schon mit ihr, und von dieser Lehre geht die Entwicklung einmal zur Wissenschaft der Grammatik als der Lehre von der Zerlegung des Satzes und zweitens zur Metaphysik als der Lehre von der »logischen« (das Wort »logisch« taucht allerdings erst in der Stoa auf) Gestalt des Kosmos. λόγος *[logos]* ist gegenüber ἔπος *[epos]* und λέξις *[lexis]* die *sinnerfüllte Rede.*

b) Als in der Sophistik das Ausfechten einander widersprechender Thesen zum Haupttätigkeitsbereich der Philosophen wurde, zeigte sich, daß derjenige, der gut und unangreifbar argumentieren wollte, auf die Kenntnis der Grammatik nicht verzichten durfte. Schon Plato war bekannt, daß solche Urteilsbildung nur möglich war, wenn die Existenz des Diskussionsgegenstandes ausgesagt werden konnte. Dazu aber bedurfte es eines Satzes, dh der Verbindung von Subst. und Verb, und ein solcher Satz, dh eine Sinnverbindung von Wörtern, heißt bei Plato λόγος *[logos]* (zB Soph. 262a).

Diesen Gebrauch von λόγος *[logos]* beim Urteilen hat Aristoteles systematisiert, indem er zunächst die Wörter für sich untersuchte, bevor sie in eine Sinnverbindung gestellt werden: die Kategorien. Diese haben für sich keinen Sinn, dh den λόγος *[logos]* eines Wortes gibt es für Aristoteles im Bereich des Logischen nicht. Da es aber der Satz ist, der dem Einzelwort seinen Sinn, seine Inhaltsumgrenzung gibt, bekommt λόγος *[logos]* die Bedeutung *Definition* (Metaph. 7 p 1012a23;

schon bei Plato Resp. 343a vorbereitet). Drittens (neben *Urteil, Definition*) bedeutet für ihn λόγος *[logos] Schluß*, dh der den Beweis abschließende Satz einer Argumentationsfolge (Syllogismus): Ein Schluß ist ein λόγος *[logos]*, indem, wenn etwas gesetzt wird, aus dem Gesetzten Verschiedenes notwendig dadurch folgt, daß dieses ist (Analytik I 1p24b18, übers. nach Leisegang, aaO, 1042). Schließlich bedeutet λόγος *[logos]* den *Beweis* selbst, so daß die Hauptstücke einer Logik – Urteil, Definition, Schluß, Beweis – bei Aristot. und ihm folgend bei den späteren Logikern mit dem Wort λόγος *[logos]* ausdrückbar sind. – Nach Aristot. hat sich die griech. Philosophie nicht wieder für die streng logische Gestalt des Wortes λόγος *[logos]* interessiert.

c) Wenn Grammatik die Wissenschaft von der Zerlegung der Sätze (der λόγοι *[logoi]*, weil sinnhaltig) ist, und wenn deren Kenntnis notwendig ist, um logisch argumentieren zu können, dann kann es nicht ausbleiben, daß auch die Kunst, in der das geschieht, die Rhetorik, mit dem Begriff λόγος *[logos]* wird arbeiten müssen. Für Gorgias sind noch in gleicher Weise Poesie, Prozeßreden, Philosophendispute λόγοι *[logoi]*, einmal in gebundener Rede, einmal als aufgezwungene Wettkämpfe, einmal als Streitgespräche. Der Widerstreit entstand durch den unterschiedlichen Sachbereich von Rhetoren und Philosophen: Für den Rhetor war λόγος *[logos]* die zusammenhängende Rede, für den Philosophen der Dialog. Daher setzt sich langsam als Stilform der Philosophen der Dialog durch, als Stilform der Rhetoren der λόγος *[logos]*. Plato kennt beide, führt aber ganz neu den sog. mäeutischen Dialog ein, – den sokratischen Dialog, wie er heute meist genannt wird (Bezeichnung seit Aristot. Poet. 1447b 11). Dieser λόγος *[logos]*, dessen Name der Hebammenkunst entlehnt ist, ist dadurch charakterisiert, daß der mäeutisch Diskutierende nicht seiner eigenen These zum Siege verhelfen will (er braucht gar keine zu haben), sondern durch sein Fragen die im Partner wohl vorhandene, diesem selbst aber noch nicht bewußte Erkenntnis zutage fördern will. Aus dieser Dialogform hat sich der philosophische Dialog entwickelt, der in der Stoa als Untergruppe der Logik erscheint (meist als Dialektik bezeichnet).

4) Das anscheinend verwirrende Gesamtbild des Sprachgebrauchs von λόγος *[logos]* fügt sich sinnvoll, wenn wir darauf achten, daß das Wort als Rede des Menschen mit Blick auf den Inhalt, dh aber zum Objektiven und damit zum Gesetzlichen benutzt wurde, um der – von vornherein vorausgesetzten – Gesetzlichkeit der Welt ordnend Herr zu werden. Dies gilt zwar nur für diejenigen Philosophen, die bereit waren, vom Menschen auf die Welt zu schließen; aber diese übertrafen durch die Kraft der Systembildung die übrigen Vertreter der griech. Philosophie an Wirkung weit. In dem Maße nun, wie etwa zweifelnden Zuhörern im *Vortrag* (λόγος *[logos]*) die Überzeugung von der *Ordnung* der Welt (λόγος *[logos]*) vermittelt werden sollte, schärfte sich das Verständnis für die Besonderheit der verschiedenen *Wortverbindungen* (λόγος) und deren *Beweiskräftigkeit* (λόγος), so daß der Redner, der mit wohlgefügter *Rede* (λόγος) gleichzeitig auch überzeugen konnte, Erfolge zu ernten vermochte.

Verständlich wird auch, daß eben die als Mittel dazu notwendigen Teilwissenschaften (Grammatik, Logik, Rhetorik) schon im 4. Jh. vChr zu großer Vollendung gelangten, weil sie der Beobachtung und systematischer Kontrolle zugänglich waren, während das Bemühen um die Erkenntnis der Gesamtheit der Welt bei weitem länger im Fluß blieb; es ist bemerkenswert, daß es, nicht zuletzt durch neu sich anbietende Grundannahmen aus nicht-griech. Denktraditionen seit der Stoa, noch im 3. Jh. nChr die Kraft zu einem geschlossenen System aufbringen konnte. *G. Fries*

II 1) Hebr. Äquivalent für λόγος *[logos]* ist ganz überwiegend *dābār, Wort*, nicht selten jedoch *'ēmær, 'imrāh* und *millāh*. Da in der LXX *dābār* auch durch → ῥῆμα *[rhæma]* wiedergegeben wird, ist die statistische Beobachtung wichtig, daß in den at. Geschichtsbüchern λόγος *[logos]* als Wiedergabe überwiegt, in den Propheten derjenigen mit ῥῆμα *[rhæma]* sogar um das Achtfache überlegen ist. – Das Verbum λέγω *[legō]* ist überwiegend für *'āmar, sprechen, sagen*, eingetreten. *dābār* heißt *Wort, Bericht, Befehl*, aber auch *Sache, Angelegenheit* und (in Verbindung mit Adj.en) *etwas (dābār ra', etwas Böses*, Dtn 17,1; *dābār gādōl, etwas Großes*, 1Sam 20,2). Aus der Doppelstruktur von *dābār* in der Bedeutung *Wort* und *Sache* folgt, daß im Wort immer auch etwas von der Sache enthalten und die Sache immer nur im Wort zugänglich ist, mithin das Wort nicht von seinem Inhalt und der Inhalt nicht vom Wort getrennt werden kann.

Der Begriff »*Wort Jahwes*« (*debar Jahwe*) findet sich 241mal im AT. Die Art und Weise, wie sich diese Stellen auf die einzelnen Bücher verteilen (zB Jer 52, Ez 60 Stellen), die Beobachtung, daß in der Epoche der Prophetie der Ausdruck »Wort Gottes« wesentlich öfter gebraucht wird als in der Zeit vorher und nachher, und die Tatsache, daß 221 aller at. Belege – dh 93% – ein prophetisches Gotteswort bezeichnen, lassen den Schluß zu, daß diese Wortverbindung geradezu einen term. techn. für die prophetische Wortoffenbarung darstellt (OGrether, aaO, 77, 63ff). Daneben dient *dābār* schon in alter Zeit zur Bezeichnung des mit der → Erwählung und dem → Bund Israel zugesprochenen göttlichen → Gebotes und Rechtswillens (Ex 34,28: die zehn Worte) und, insbesondere in exilischer und nachexilischer Zeit, zur Umschreibung des schöpferisch wirksamen Handelns Gottes in Bezug auf die → Schöpfung (Gen 1) und die Natur (Ps 29; 33). Das die Geschichte gestaltende prophetische Wort der Verheißung, das den Menschen beschlagnahmende und weisende

Wort des Bundes und das die Natur und ihre Ordnung bestimmende schöpferische Wort Gottes umschreiben zusammen die → Offenbarung Gottes im AT.

2) Das altorientalische Verständnis des Wortes Gottes

Dem ganzen alten Orient gilt das Wort überhaupt nicht primär als hinweisende Bezeichnung, dh als Träger und Vermittler eines Sinninhaltes (noetisches Element des Wortes), sondern als eine sich in Zauber- und Beschwörungsworten, in Segens- und Fluchworten bis in den Bereich des Räumlichen und Dinglichen auswirkende Macht: der → Fluch als ein unheilbringendes Wort dringt wie eine zersetzende Substanz in den davon Getroffenen ein und wirkt von innen her zerstörend (dynamisches Element des Wortes).

Insbesondere das göttliche Wort besitzt sowohl in Ägypten als auch in Assyrien und Babylonien dynamische Macht und schöpferische Potenz: In Ägypten wird die Kraft der Schöpfung und die Erhaltung der Welt auf das göttliche Wort zurückgeführt. Nach einer memphitischen Inschrift übt Ptah, der Schöpfergott, seine Schöpfertätigkeit mit Hilfe von »Herz und Zunge«, dh mit seinem Wort aus (LDürr, aaO, 25). Von Ptah wird die dynamische Kraft des schöpferischen Wortes auch auf andere Götter übertragen. So heißt es von Thot: »Was aus seinem Munde entspringt, das geschieht, und was er spricht, das wird« (aaO, 27f). – Auch in der Welt des Zweistromlandes wird die schöpferische Macht des göttlichen Wortes gepriesen. Aus den Marduk-Ellil-Hymnen seien folgende Prädikationen zitiert: »Sein Wort, das wie ein Wetter dahinfährt. Das Wort, das oben die Himmel zerreißt; das Wort, das unten die Erde erschüttert. Sein Wort ist ein Sturm, der alles zur Vernichtung bringt. Sein Wort, wenn es leise einhergeht, vernichtet das Land« (aaO, 8ff). Was den Unterschied zwischen biblischem und altorientalischem Verständnis des Wortes Gottes anbetrifft, so ist trotz mancher Analogien festzustellen, daß hier die Gottheit »in eine teils magische, teils naturhafte Beziehung zur Welt gesetzt« und infolgedessen auch »das Wort als eine magische oder naturhafte Größe oder als eine Emanation der Gottheit angesehen (wird), so daß die Gottheit an die Natur gebunden oder mit ihr identifiziert wird« (OGrether, aaO, 144). In Israel hingegen wurde das schöpferische Wort Gottes von jeglichem magischen oder emanativen Verständnis gereinigt und als Wort des die Geschichte in Zuspruch, Anspruch und Verheißung gestaltenden Gottes entmythologisiert. Das AT kennt nur das jeweils unableitbar in die Welt gesprochene schöpferische Wort Gottes.

3) Die Formen prophetischer Verkündigung des Wortes Gottes

Der Inhalt der prophetischen Verkündigung ist das Wort Gottes. Insofern aber die Worte der at. Propheten trotz ihrer individuellen Verschiedenheit bestimmte gemeinsame Grundformen aufweisen, ist danach zu fragen, welches Verständnis des Wortes Gottes die verschiedenen Formen und Gattungen der prophetischen Verkündigung zum Ausdruck bringen, denn »nicht der Prophet bedient sich des Wortes, sondern Jahwes Wort nimmt den Propheten in seinen Dienst« (HWWolff, aaO, 78f). Hier geht die formgeschichtliche Fragestellung unmittelbar in die inhaltliche über: »Die Inhalte waren es doch, die die Wahl der Form bestimmten« (vRad, Theol. AT II, 51).

a) Das Wort Gottes als Berufungswort (die Gattung des Berufungsberichtes)

Die Besonderheit der prophetischen Verkündigung findet ihren Ausdruck in Berufungsberichten, in denen die Autorität des prophetischen Wortes allein auf das beauftragende Wort Gottes, dh auf das Berufungswort gegründet wird. Zwei Formen von Berufungsberichten lassen sich unterscheiden: Die erste Form (vgl. Jer 1,4–10) ist durch die Gottesrede (Erwählungs- und Ernennungswort), durch den prophetischen Widerspruch und die Bestätigung der Sendung durch ein abschließendes Zeichen (Berührung des Mundes: ich lege meine Worte in deinen Mund; Jer 1,9) charakterisiert. Diese durch das anredende Gotteswort und die Übereignung des Gotteswortes charakterisierte Form des Berufungsberichtes hat ihr bes. Kennzeichen in der »sehr persönlichen Einzelbegegnung zwischen Jahwe . . . und dem Berufenen« und »der straffen Unterordnung aller Momente unter das Wort Jahwes« (WZimmerli, BK XIII/1,17f). – In der zweiten Form steht die Vision am Anfang, wobei das an den Propheten ergehende Wort nicht im Zusammenhang einer persönlichen Zwiesprache mit dem Propheten, sondern als Ergebnis einer Beratung Jahwes mit seinem vom Propheten visionär geschauten Thronrat ergeht (Jes 6; Ez 1f). Indem aber aus dem Bereich des göttlichen Thronrates das Berufungswort herausgeht, indem sich also aus der visionär geschauten Thronszene die prophetische Wortbeauftragung herauskristallisiert, macht auch die zweite Form des Berufungsberichtes die Unterordnung des visionären Elementes unter das Berufungswort deutlich: Die Vision gipfelt in der Audition, im Ergehen des Wortes Gottes (WZimmerli, aaO, 19f). Die Konzentration auf das berufende Jahwewort, der Berufungsbericht als Eigenbericht des Propheten, zu dem es im alten Orient keine hinreichende Parallele gibt, die Tatsache, daß das prophetische Subjekt »erkennend, denkend und wollend angesprochen und . . . zum Gehorsam überwunden wird« (HWWolff, aaO, 215), und die Beobachtung, daß »das Wachbewußtsein höchstens gesteigert, aber keinesfalls ausgeschaltet war« (aaO, 215), der Prophet also »sich wirklich berufen und nicht berauscht« wußte (aaO, 216), schließlich die überraschende Feststellung, daß sich die Propheten von Amos an nicht als Geistträger, sondern als Verkündiger des Wortes Jahwes verstehen, zeigen dabei den Unterschied des prophetischen Wortempfanges vom ekstatischen Erleben, das das Bewußtsein

außer Funktion setzt. M. a. W.: die verschiedenen Formen der Berufungsberichte machen deutlich: »Die Suprematie des Wortes (ist) das wesentliche Kennzeichen des alttestamentlichen Propheten« (ebd., vgl. OGrether, aaO, 84ff).

b) Das Wort Gottes als Botenwort (die Botenspruchformel)

Eines der auffallendsten Kennzeichen prophetischer Wortverkündigung ist die Einleitungsformel: »So spricht Jahwe«, die von Elisa bis Maleachi so etwas wie eine Konstante innerhalb der von den Propheten verwendeten Gattungen darstellt. Diese Einleitungsformel entstammt der Formensprache der profanen Botensendung, setzt also die Situation des von einer Stunde des Botschaftsempfanges herkommenden und bei der Ausrichtung seiner Botschaft sich auf diese zurückbeziehenden Boten voraus (vgl. Gen 32,4–6; 2Kön 18,19.29.31; LKöhler, ZAW 37, 1923, 102ff). Da zum Zeitpunkt der Botschaftsausrichtung sich der Bote auf die hinter ihm liegende Stunde der Beauftragung mit der Botschaft durch den Auftraggeber zurückbezieht, ist zu übers.: »So hat Jahwe gesprochen«. Die Übernahme der Botenformel als Einleitung des prophetischen Wortes zeigt dabei, daß sich dieses streng als Weitergabe des aufgetragenen Wortes Gottes versteht. – Die Botenformel taucht schon in den Mari-Briefen (18. Jh. vChr) auf, die von Propheten berichten, die im Auftrag Gottes eine Botschaft an den König auszurichten haben. Solcher bedingten Heilsprophetie an den König, zu der auch ein tadelndes Einschreiten gegen den König gehören kann (vgl. Nathan 2Sam 12,1ff; Gad 2Sam 24,11ff), steht aber die unbedingte Gerichtsankündigung der Propheten seit Amos gegenüber. Zu diesem unbedingten Gerichtswort gibt es in den Maritexten keine Parallele (CWestermann, Grundformen, 70ff,82ff).

c) Das Wort Gottes als Unheilswort (die Struktur des prophetischen Gerichtswortes)

Das Unheilswort bei den Propheten vor Amos, das fast durchweg unmittelbar an einen einzelnen, meistens den König gerichtet ist, stellt eine zweigliedrige Aussage dar: Der Prophet nennt das Vergehen und kündigt das Gericht Jahwes an. Zwischen Anklage und Gerichtsankündigung steht dabei die Botenformel (»darum, so hat Jahwe gesprochen«; 1Kön 21,17ff; 2Kön 1,3f). MaW: Zwischen der vorausgehenden Anklage als der Begründung und der Gerichtsankündigung als dem unmittelbaren Gotteswort haben die Propheten deutlich unterschieden: »Gotteswort im eigentlichen Sinn ist nur die Ankündigung (des Gerichtes); sie ist als solche durch die einleitende Botenformel . . . gekennzeichnet, die Anklage steht vor dem eigentlichen Botenwort« (CWestermann, aaO, 94). Die Unheilsworte der Propheten, die seit Amos an Israel bzw. an Juda als Ganzes gerichtet sind, weisen häufig die gleiche Zweigliedrigkeit auf: Begründung, Botenformel, Gerichtsankündigung (Am 4,1–3; Jes 8,5–8). Das an den Propheten unmittelbar ergehende und von ihm durch die Botenformel als solches gekennzeichnete Wort Gottes meist allg. Inhaltes (»das Ende ist gekommen«, Am 8,2) wird durch den Propheten mittels eines hinführenden, erläuternden, anklagenden Begründungswortes auf den Adressaten zugespitzt. Die dem Unheilswort vorangehende anklagende Begründung ist also ein Stück der prophetischen Reflexion auf Grund des empfangenen unmittelbaren Gotteswortes. Dh der Prophet ist kein »Sprachrohr« Gottes, sondern verantwortlicher Übersetzer des empfangenen Wortes Gottes in die Situation des Adressaten: »Diese Mitbeteiligung des Propheten kann in ihrer Bedeutung kaum überschätzt werden, denn erst durch sie erreicht das vom Propheten empfangene Wort sein Ziel« (vRad, Theol. AT II, 86).

d) Das Wort Gottes und das Menschenwort (das Zitat im Prophetenspruch)

Aber auch die Adressaten werden in das Wort Gottes einbezogen dadurch, daß der Prophet Stimmungen, Gesinnungen und Verhalten der Hörer durch Zitierung eines von ihnen gesprochenen Wortes wiedergibt (HWWolff, Das Zitat im Prophetenspruch, 36ff). Das Jahwewort wird dabei als Antwort auf eine in Zitatform wiedergegebene Aussage des Volkes verstanden. Diese hat ihren Ort jedoch charakteristischerweise nicht im Botenspruch selber, sondern in der dem Wort Gottes vorangehenden Begründung durch den Propheten. Gottes Wort und Menschenwort sind für den prophetischen Wortboten unvertauschbar. Umgekehrt gilt freilich auch: Ein lediglich das Wort Gottes weiterleitender Botenspruch, »dem die Auseinandersetzung mit den Hörern fehlt, ist eigentlich unprophetisch« (HWWolff, aaO, 92). Gerade die Zitation im Prophetenspruch zeigt also, daß Jahwes von ihm her unmittelbar an den Propheten ergehendes Wort sich ins volle Gespräch mit den Adressaten begibt und Menschenwort aufnehmen kann. Indem aber das Menschenwort so in die Bewegung des Wortes Gottes hineingenommen wird, gilt: »Auch das Zitat ist Verkündigung« (HWWolff, aaO, 84).

e) Der Ereignischarakter des Wortes Gottes (die. Wortereignisformel)

Die für den prophetischen Wortempfang charakteristische Formel lautet: *wajehi debar Jahwe 'æl, es geschah das Wort Jahwes zu.* 113 at. Stellen weisen diese Formulierung auf, die schon in den Prophetengeschichten der frühen Königszeit auftaucht (Samuel 1Sam 15,10; Nathan 2Sam 7,4; Elia 1Kön 17,2.8; 18,1 u. ö.), in den redaktionellen Überschriften der Prophetenbücher erscheint (Hos 1,1; Zeph 1,1), aber bei Jer (30 Belege, teilweise sekundär) und bes. bei Ez (50 Belege) in das Eigenwort des Propheten eindringt und auch bei Hag (2,10.20) und Sach (9 Belege) ihren festen Platz hat (WZimmerli, BK XIII/1, 89).

Diese Wortereignisformel ist für das at. Verständnis des Wortes Gottes in mehrfacher Hinsicht charakteristisch: 1. Da das Verb *hajāh, geschah,* in seiner Grundbedeutung das Wirksamwerden bezeichnet, ist die Formel geradezu zu übers.: es ward das Wort Jahwes aktive Realität bei . . . (SMowinckel, zit. bei vRad, Theol. AT II, 100, A. 12), oder: das Wort nahm wirksame Gestalt an (CAKeller, BHH III,2183). Die dynamische, andringende Gewalt des Wortes Gottes tritt hier deutlich heraus. – 2. Die Wortereignisformel betont »den eminent geschichtlichen Charakter und die Ereignishaftigkeit des Gotteswortes« (WZimmerli, BK XIII/1, 89). Die Wortoffenbarung an den Propheten ist nicht ein Vorgang einseitig geistiger Erkenntnis von zeitloser Wahrheit, sondern ein bis ins Leibliche hinein den Propheten angreifendes Ereignis (Jes 21,1–10; Jer 4,19–21), wobei das Wort Gottes als geradezu objektive Größe mit dynamischer Einschlagskraft erscheint (OGrether, aaO, 150ff). – 3. Die Wortereignisformel redet nicht indeterminiert von »einem Wort«, sondern vom wirksamen Ereigniswerden »des Wortes Gottes« (LKöhler, aaO, 90). Das jeweils ergehende Wort will als das ganze Wort Gottes angenommen sein. Es gibt keinen das Wort Gottes ordnenden und domestizierenden Oberbegriff. – 4. Die bei Jer und bes. bei Ez häufige Verwendung der Wortereignisformel ist Kennzeichen eines »schon sehr durchgebildeten Wissens um das ›Wort Jahwes‹«, ja geradezu »einer in den Prophetenkreisen herausgebildeten ›prophetischen Wort-Theologie‹« (WZimmerli, aaO, 89).

4) Das Wort Gottes in der prophetischen Verkündigung

A) Die Prophetie vor den Schriftpropheten (Samuel, Elia, Elisa)

Wie Samuel, dem »das Wort Jahwes offenbart« wird (1Sam 3,7) zu einer Zeit, in der »Jahwes Wort teuer geworden war im Lande« (3,1), Saul wegen der »Verachtung des Wortes Gottes« (15,23.26) das Gericht ankündigt, so macht auch Elia von den Bundestraditionen des »Gottes Israels« (1Kön 17,1), des »Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs« (18,36) her das Wort Jahwes mit absoluter Autorität gegenüber dem König Ahab geltend. Er kündigt Ahab an, daß weder Tau noch Regen fallen solle, »es sei denn auf mein Wort« (17,1). Infolge der fast magischen Wirkungskraft seines Machtwortes ist Elia für Ahab der »Verderber Israels«, weil er die Dürre nicht nur vorausgesagt, sondern sie durch das Wort bewirkt hat (18,17). Angesichts der drohenden Vermischung zwischen Jahwe und Baal infolge der synkretistischen Religionspolitik des Ahab führt Elia als Gottessprecher in Israel auf dem Karmel eine grundsätzliche Scheidung zwischen Jahwe und Baal auf Grund des Gottesurteils zum Erweis herbei, daß Jahwe Gott ist und Elia »auf Grund seines (Gottes) Wortes (Befehls) dies alles getan hat« (18,36). Dabei werden durch Elia alle Bereiche des Lebens sowohl im Hinblick auf den Besitz (Nabothgeschichte 1Kön 21), als auch im Hinblick auf den Bereich der Medizin (der Heilung suchende Asarja 2Kön 1) der Herrschaft Jahwe untergeordnet und die Übertretung des Gottesrechtes mit dem Gerichtswort an den Einzelnen (1Kön 21,17–19; 2Kön 1,3f) geahndet (CWestermann, Grundformen, 93ff). Die an Israels Tradition aus der Wüstenzeit anknüpfende Wanderung Elias an den Horeb zeigt hinsichtlich der → Offenbarung, daß Jahwe sich nicht in Sturm, Erdbeben und Feuer, sondern durch das Wort der flüsternden Rede offenbart (19,12). Wie bei Elia, so sind auch bei Elisa prophetisches Wort und Handlung eng miteinander verwoben. Nirgends werden im AT auf so engem Raum so viele Wunder als Erweis des prophetischen Charismas erzählt wie hier (vRad, Theol. AT II, 40). Im Unterschied zu den Propheten von Amos bis Jeremia sind Elia und Elisa als Verkündiger des Wortes Gottes zugleich Geistträger. Jahwes Wort und Jahwes Geist sind hier eng miteinander verbunden. Die Macht des prophetischen Wortes im politischen Bereich zeigt nicht zuletzt die Designation Jehus durch Elisa (2Kön 9).

B) Das Verständnis des Wortes Gottes bei den Schriftpropheten

a) Amos: α) »Die Worte von Amos aus Thekoa« (1,1) so lautet die Überschrift zu einer älteren Teilsammlung von Amosworten aus Kap. 3–5, die noch nicht mit »Wort Jahwes« überschrieben worden ist, wie es die späteren Tradenten von Prophetenworten lieben (Hos 1,1; Jer 1,1 u. ö.). Da die Überschrift »die Worte von Amos« an die Form der Sammlung der Weisen anknüpft (vgl. Spr 22,17 »Worte von Weisen«), zeigt umgekehrt, daß zur Zeit der Abfassung der Amossprüche die literarische Sammlung von Prophetenworten noch ohne Tradition ist (HWWolff, BK XIV, 153).

β) Der Spruch »Hat gebrüllt der Löwe, wer fürchtet sich dann nicht? Hat Jahwe geredet, wer verkündigt dann nicht?« (Am 3,8) stellt ein Diskussionswort dar, das auf die Frage nach der Legitimität des Redens im Namen Jahwes antwortet: Jahwes Wort hat den Propheten aufschreckend überfallen. Wer sein Auftreten auf dreiste Willkür zurückführt, der muß sich fragen lassen, ob der Schrecken beim plötzlichen Aufbrüllen eines Löwen Willkür sei. Der untrennbare Zusammenhang von Ursache und Wirkung macht es deutlich: Jahwes Wort hat den Propheten unwiderstehlich zum Verkündigen gezwungen. Seine Verkündigung ist ein Reflexakt auf das Wort Jahwes, wie das Erschrecken auf das Löwengebrüll.

γ) Im Visionszyklus 7,1–8; 8,1–2; 9,1–4 (8,2 »gekommen ist das Ende über mein Volk«) legt Amos dar, wie Jahwe ihm das Wort vom bevorstehenden Ende Israels aufgenötigt hat. Amos unterscheidet sich von allen Propheten vor ihm dadurch, daß er nicht nur für einen einzelnen (zB

den König; vgl. Nathan und Gad), sondern für ganz Israel das völlige Verderben ankündigt. Da Israel zur Zeit des Amos unter Jerobeam II. (787–747) eine Zeit wirtschaftlicher Blüte erlebte, so kann die Unheilsverkündigung nicht als Folge rationalen Kalküls und politischer Weitsicht abgeleitet werden. Ihre einzige Quelle ist das Ereignis des Jahwewortes selber, Jahwes Zugriff, der Amos hinter der Herde wegnahm und zum Reden zwang (7,15).

δ) Von daher wird das häufige Auftauchen der Botenformel (11 Belege; 1,3.6) und der Abschlußformel (». . . hat Jahwe gesagt«; 5 Belege; 1,5.8) bei Am verständlich, von dieser totalen Gerichtsankündigung her aber auch die Meldung des Oberpriesters Amazja an seinen König erklärbar, daß »das Land alle seine Worte nicht mehr ertragen kann« (7,10). Das durch Amos verkündigte Wort Jahwes hat ein Maß erreicht, das für Israels religiöses, politisches und wirtschaftliches Leben gefährlich ist. Amos wird des Landes verwiesen: »du darfst nicht mehr verkündigen« (7,13). Sein Wort ist von dem gedankenlos und selbstsicher in seinem Wohlstand dahinlebenden Volk und seiner Oberschicht nicht gehört worden.

ε) Deshalb kündigt Amos einen »Hunger nach dem Worte Gottes« an, der den Menschen so zusetzen wird, daß sie erschöpft umhertaumeln, um das Wort Jahwes zu suchen (8,11f). Jahwe kann sein Wort zurückhalten, er behält die Verfügungsgewalt über sein Wort. Das Verlangen »Jahwes Worte zu hören« ist hier kein Zeichen religiöser Lebendigkeit, sondern Hunger, der den Tod zur Folge hat. Hat Jahwe sein Wort zurückgezogen, von dem der ganze Lebensstand Israels abhängig ist, so ist das die Katastrophe (vRad, Theol. AT II, 105, anders HWWolff, BK XIV, 379f, demzufolge der Spruch in eine spätere, der dtn. Predigt nahestehende Zeit gehört).

b) Hosea: α) Die Überschrift »das Wort Jahwes, das an Hosea . . . ergangen ist« (1,1; vgl. Jo 1,1; Mi 1,1; Zeph 1,1; Jer 1,1, LXX) stammt von einem Sammler der Prophetenüberlieferung aus dtr Kreisen in Judäa.

β) Da der Botenauftrag Hoseas nicht nur sein Wort, sondern auch seine Ehe und sein Familienleben einbezieht, macht diese Überschrift deutlich, daß »Wort Jahwes« nicht ausschließlich das durch den Propheten zu verkündigende Wort Gottes (2,18.23f; 4,1 u. ö.), sondern auch das durch Jahwes Wort beschlagnahmte Leben des Propheten umschließt. »Auch die Prophetenerzählungen (1,2–9; 3,1–5) bietet das (Hosea-)Buch also nicht aus biographischem Interesse dar, sondern nur deshalb, weil sie das Jahwewort bewahren« (HWWolff, BK XIV, 3). Jahwes Befehl an Hosea, ein kanaanäischen Kultunsitten verfallenes Mädchen (»Hure«) zu heiraten und mit dieser Ehe die Schuld des gegenwärtigen Israel, das kanaanäischen Fruchtbarkeitsriten verfallen ist, herauszustellen, ist eine Zeichenhandlung (1,2ff), mit der der Prophet zu Beginn seines Prophetendienstes beauftragt wird, »denn das Land treibt Dirnenwerk weg aus der Nachfolge Jahwes« (1,2b). Diese zeichenhafte Sichtbarmachung des Gottesworte leitet freilich nach 1,2a »wie Jahwe anfing, durch (nicht zu) Hosea zu reden« lediglich den ersten Zeitabschnitt des Redens Jahwes durch Hosea ein und will als ein »Vorwort« verstanden sein. Dieser erste Zeitabschnitt des ergehenden Wortes Jahwes zielt nämlich auf einen zweiten: Hos 3 berichtet zum zweiten Mal von einer Zeichenhandlung, nach welcher Hosea sich eine ehebrecherische Frau erwirbt, um sie durch harte Schutzmaßnahmen an ihrer Neigung zu hindern (3,1–5). Dh das von Jahwe gewichene und rechtsgültig verstoßene Israel wird wieder angenommen werden, denn Jahwe liebt Israel. So lassen beide Zeichenhandlungen zusammen die Mitte der hoseanischen Verkündigung anklingen: Indem der Prophet in seinem Leben das Jahwewort selber darstellt, indem der Prophet nicht nur das Wort Gottes verkündet, sondern mit seinem Familienleben auf der Seite der Schuldigen selber ganz unter das Wort Gottes gerät, kündigt »diese zeichenhafte Versichtbarung des Gotteswortes in der Prophetenfamilie . . . die Botschaft von der Fleischwerdung des Wortes an« (HWWolff, aaO, 24).

γ) In dem durch die Aufmerksamkeitsformel »höret Jahwes Wort, ihr Israelsöhne« (4,1; »Wort Gottes« kommt im Hoseabuch nur 1,4 und 4,1 vor) eingeleiteten zweiten Teil Kap. 4–14 wird »der Gesamtweg der Verkündigung Hoseas von der Gerichtsdrohung zur Heilsansage . . . nun ein zweites Mal angetreten« (HWWolff, aaO, 83).

δ) Diese finale Zuordnung von Gerichtswort und Heilswort bei Hosea bestätigt schließlich Hos 6,5 »ich habe sie behauen durch Propheten, sie getötet durch die Worte meines Mundes, damit mein Recht dann wie Licht hervorbricht«. »Propheten« und »Worte meines Mundes« stehen hier in Parallele, dh die Propheten sind insofern Boten Jahwes, als sie die Worte des Mundes Jahwes verkünden. Das richtende Wort Jahwes zielt auf die Herstellung einer neuen Lebensordnung (6,5b), das tötende Wort steht im Dienst des rettenden Wortes. Die teleologische Zuordnung des Gerichtswortes zum Heilswort Gottes wird bei Hosea besonders deutlich.

c) Jesaja: α) Bezeichnet die Überschrift 1,1 den Inhalt des gesamten Jesajabuches als »Schauung« (*chazōn*) des Propheten, so wird der Inhalt der ursprünglich mit 2,1 beginnenden Teilsammlung als »das Wort«, das der Prophet »geschaut hat«, charakterisiert. Das visionäre Erleben des Wortempfangs kommt hier ebenso zum Ausdruck, wie die zentrale Stellung des Wortes als Inhalt der prophetischen Schauung.

β) Der entsprechende absolute Gebrauch von »Wort« findet sich in Jes 9,7: »Ein Wort hat der Herr gegen Jakob gesandt, und es ist niedergefallen auf Israel«. Hier wird nicht nur absolut von dem »Wort« wie von einer fast selbständigen Größe geredet, sondern auch von einem Inhalt, der von den Menschen zu hören wäre, nichts mitgeteilt. Nicht um ein Wort als Träger einer Botschaft, sondern um einen Träger göttlicher Kraftwirkungen, der Geschichte schafft, geht es hier. Nach OGrether ist hier das Wort »gleichsam eine Akkumulation latenter Energien, deren Entfesselung nicht mehr lange auf sich warten lassen kann . . . Der *dābār* ist wie ein Geschoß mit Zeitzünder, das in die feindliche Stellung eingeschlagen hat und dessen Explosion in den nächsten Sekunden erfolgen muß« (104). Dieses an den Propheten gebundene Wort Jahwes (das Wort wird »gesandt«) ist die Macht, die die Geschichte in Bewegung setzt und die Verderbenswirkungen hervorbringt, die als eine Reihe sich steigernder göttlicher Strafakte das ungehorsame Volk richten (9,7–20; 5,25–30). Jesaja blickt auf eine Epoche zurück, in der Jahwe mit immer neuen Schlägen in Israels Geschichte eingegriffen hat, wobei er diese Gerichte als immer neue Entladungen des gesandten, verkündigten und nicht gehörten Wortes Gottes versteht.

γ) Von daher ist 6,9f das Wort von der Verstockung zu verstehen. Jesaja erhält den Auftrag, gerade durch das Wort Jahwes das Volk zu verstocken und sein Herz zu verhärten, »bis die Städte verheert sind und die Felder draußen als Ödland daliegen« (6,9–11). Im Wort von der Verstockung kommt die Vorstellung vom in der Geschichte wirkenden schöpferischen Wort Gottes zu ihrer schärfsten Ausprägung, daß nämlich »dieses Wort nicht nur im äußeren Raum der Geschichte (vgl. 9,7), sondern auch in den Menschen, in dem heimlichsten Bezirk ihrer eigenen Herzen, das Gericht wirkt, nämlich die Ablehnung des rettenden Rufes Jahwes« (GvRad, Theol. AT II, 165). Die Verhärtung Israels gegenüber Jahwes werbendem Angebot und das Wort von der Verstockung als Inhalt des prophetischen Auftrages bilden das Rätsel der Verkündigung Jesajas.

δ) Das von Jesaja zu verkündigende Wort Gottes ist dabei unabhängig von der Ablehnung, die es bei den Menschen findet. »Das Nichthören . . . erledigt das prophetische Wort noch lange nicht« (GvRad, Theol. AT II, 166). Hat Jesajas Generation das Wort verworfen, muß es für eine künftige aufgezeichnet werden: »Jetzt geh hin und schreib es vor ihnen auf eine Tafel und verzeichne es in ein Buch . . ., weil ihr dies Wort verworfen habt« (30,8ff; vgl. 8,16ff). Dieser Vorgang der dokumentarischen Aufzeichnung der von den Hörern abgelehnten Botschaft zeigt nicht nur, daß das Wort Gottes trotz seines Mißerfolges nicht erledigt ist, sondern zum ersten Mal die Gestalt des schriftgewordenen Wortes, in der der Prophet den Bezug des Wortes Gottes über den ersten Empfängerkreis hinaus auf fernere Hörer hin ausweitet. Das Wort Gottes hat über seine Ablehnung hinaus noch eine Zukunft, denn »seine Worte nimmt er nicht zurück« (31,2).

ε) Diese Zukunft schildert Jes 2,2–5: Hier wird von der Völkerwallfahrt zum Gottesberg berichtet, zu der ein Volk das andere ermuntert: »Kommt, laßt uns hinaufziehen zum Berg Jahwes . . .: denn vom Zion wird die Weisung ausgehen und das Wort Jahwes von Jerusalem«. Die Hoffnung richtet sich auf die von Jahwe errichtete neue Lebensordnung, in deren Mitte das Gotteswort steht, das Gerechtigkeit und Leben bedeutet und Weisung für das Leben einschließt. Die Nähe des Wortes Gottes zu Weisung und Gebot (vgl. II,5) zeigt sich nicht nur in der Bezeichnung des Wortes Gottes als Tora (2,3), sondern auch bei den Prophetenworten, die im Stil der priesterlichen Tora gehalten sind.

d) Jeremia: Die Überschrift des Gesamtbuches »Worte des Jeremia« (nicht wie WRudolf, Jeremia, 1, will: »die Geschichte des Jeremia«), die statistische Beobachtung, daß der Begriff »Worte Jahwes« – 241mal im AT belegt – bei Jer 52mal und die Wortereignisformel – 113mal im AT – 30mal erscheint (OGrether, aaO, 65ff), macht es unübersehbar, daß wir uns hier bereits im Bereich eines reflektierenden Wissens um das »Wort Jahwes« befinden, was berechtigt, bei Jer von einer »Worttheologie« zu sprechen (dies Urteil bleibt, auch wenn man die dtn. Überarbeitung zB Kap. 11,1ff; 46,1; 47,1; 49,34 in Abzug bringt).

α) Das Wort Gottes als machtvolles Berufungswort (627 vChr): Die Berufung des Jer (1,4–10) ist durch die einleitende Wortereignisformel ganz als Wortereignis gekennzeichnet. Das Erwählungs- und Ernennungswort Jahwes (1,5) beherrscht den ganzen Vorgang, während als einziger visionärer Zug lediglich die Berührung der Lippen durch die Hand Jahwes erscheint (1,9a). Auf das Ernennungswort »zum Propheten für die Völker« folgt die Einrede des Propheten (1,6). Die Ermahnung zur Furchtlosigkeit (1,8) macht dabei deutlich, daß der eigentliche Grund der prophetischen Einrede nicht sein jugendliches Alter, sondern die Angst vor dem Amt des Wortboten ist, um dessen Leid Jeremia aus der vergangenen Geschichte der Prophetie weiß. Gegenüber der freiwilligen Meldung in Jes 6,8b zeigt sich hier schon ein Wissen um die Last der Verkündigung des Wortes Jahwes. Der Vollzug der Sendung besteht bei Jeremia in der Übergabe des Gotteswortes: »Siehe, ich habe meine Worte in deinen Mund gegeben« (1,9). Die Übereignung des Wortes Gottes an den Propheten bedeutet für Jeremia keine Verfügung über das Wort, sondern schließt das Wissen um die Freiheit Jahwes ein, den Propheten auf das Ereignis

des Wortes Gottes warten zu lassen. Durch die Übereignung des Gotteswortes wird Jeremia zum Wortbeauftragten und »Aufseher über Völker und Königreiche«, wird ihm als einem einzelnen die Macht gegeben, in die Geschicke der Völker und Könige einzugreifen. Hier reflektiert sich nicht ein Größenwahn, daß »von dem Wort eines jungen Menschen in einem Kleinstaat Wohl und Wehe ganzer Völker abhänge« (dies weist Rudolf, Jeremia, 6, ausdrücklich ab), sondern zeigt sich die Mächtigkeit des Gotteswortes, das wirksam in die Geschichte geworfen wird (vgl. Jes 9,7). Der Wortauftrag des Propheten ist ein doppelter, »auszureißen und niederzureißen, zu bauen und zu pflanzen« (1,10). Hier tritt schon in der Berufung das Wissen um die Zweiseitigkeit des Wortes Gottes als Gerichtswort (Kap. 1–25) und Heilswort (Kap. 30f.32) deutlich heraus.

β) Das Wort Gottes in der Frühverkündigung Jeremias (627–622 vChr; Zeit Josias): Thema der 1. Phase der Verkündigung Jeremias ist die Klage Jahwes über Israels treulosen Abfall zum Baalkult (2–4,5; vgl. Hosea) und die Ankündigung des aufbrechenden Zornes Jahwes in Gestalt des anrückenden unheimlichen Feindes aus dem Norden (4,5–6,30). Auf die Gerichtsankündigung Jeremias, mit der er sich in die Reihe seiner Vorgänger stellt, antworten die Hörer: »Was die Propheten sagen, erweist sich als Luft, und das Wort (des Herrn) ist nicht in ihnen« (5,13). Weil aber das Prophetenwort als Gotteswort geleugnet wird, darum bringt Gott es zu seiner vernichtenden Erfüllung: »siehe, ich mache meine Worte in deinem Munde zu Feuer« (5,14). So antwortet das Gotteswort (*dābār*) auf den praktischen Atheismus des menschlichen Spottwortes (*dābār*; 5,14). Die sich angesichts des Spottwortes der Leute auf die ergangene und ergehende Gerichtspredigt erhebende prophetische Anfechtung und Frage: wird das Wort, das ich als Jahwewort verkündigt habe, auch gewiß eintreffen? spiegelt sich ebenfalls in der unmittelbar an die Berufungserzählung anschließenden Vision vom Mandelzweig, die die beginnende Reflexion und Anfechtung des Propheten über das wirksame Eintreffen des Jahwewortes deutlich zeigt. Jahwes Deutung der Mandel- (»Wacholder«-) zweigvision ist: »ich wache über die Ausführung meines Wortes« (1,12).

γ) Das Wort Gottes und die mißverstandene deuteronomische Reform (609–598 vChr; Zeit Jojakims): Jeremia hat in der Zeit nach der josianischen Reform (622–609) geschwiegen. Er hat abgewartet, ob das Volk wirklich zu Jahwe umkehrt. Der Prophet war weder Kritiker noch Propagandist der Reform. Kein Gotteswort hat ihn während dieser Zeit erreicht. Jedoch nach dem Tod des Josia und mit dem Regierungsantritt des Jojakim, als deutlich wird, daß die deuteronomische Reform keine Umkehr zu Jahwe, sondern nur falsche rel. Sicherheit gebracht hat, erreicht das Wort Gottes erneut den Propheten (7,1; 26,1). In der berühmten Tempelrede greift Jeremia die rel. Sicherheit des Volkes an, die sich auf den Tempel und die göttliche Gegenwart beruft (7,4), aber das Bundesgebot mißachtet (7,5ff). Diese Überbetonung des Tempels und der Heilssicherheit ist nichts anderes als unbußfertiges Vertrauen auf »Worte der Lüge« (7,4.8) und wird die Zerstörung des Tempels nach sich ziehen (7,14). In der vom Propheten geschilderten großen Bußtagsliturgie (14,1–15,4), in der korrekte Bußlieder des Volkes erklingen (14,7.9.19–22), ist die Antwort Jahwes (14,10; 15,1–4) die Ankündigung des Gerichtes und der Katastrophe. Im Jahwewort des Propheten kommt die fromme Unbußfertigkeit des Volkes an den Tag. Eine weitere Folge der mißverstandenen deuteronomischen Reform ist das Pochen der Schriftgelehrten auf das Wort des Bundesgebotes, das dadurch zum toten Gesetz wird: »Wie dürft ihr nur sagen: weise sind wir, haben wir doch das Gesetz Jahwes! Zuschanden werden die Weisen, denn sie verachten das Wort Jahwes« (8,8f). Die Gerichtsworte gegen Tempel und Schriftgelehrte haben Jeremia das Todesurteil eingebracht (Kap. 26). Er steht zu seiner Botschaft und ist bereit, mit seiner Person dafür zu haften. Das Wort Jahwes und der Wortbote lassen sich nicht trennen. Entsprechend steht Kap. 26 nicht das Leiden des Propheten, sondern die Leidensgeschichte des Wortes Gottes im Mittelpunkt.

δ) Das Wort Gottes und Jeremias Konfessionen: Jeremias Botendienst erschöpft sich nicht in der Verkündigung des Wortes Gottes. Jeremias Leiden ist das Leiden des in seiner Person vom Gerichtswort Jahwes Getroffenen. Unter dem Wort Gottes wird der mitleidende Prophet sichtbar, den das von ihm angesagte Gericht selber bis ins Körperliche hinein erschüttert (4,19–21). In der Klage des Propheten über das todkranke Land (8,18–23) wird der Mensch unter dem richtenden Angriff des Wortes Gottes sichtbar. Sooft Jahwes Wort zu ihm kam, hatte er es gierig wie eine Lieblingsspeise aufgenommen: »Stellte dein Wort sich ein, so verschlang ich es, zur Wonne ward mir dein Wort« (15,16). Aber diese Lust und Freude des Wortempfangs ist gebrochen durch das Wissen um das zu verkündigende Gericht, das den Propheten in die menschliche Isolierung treibt (15,17; vgl. 16,1–9). Jeremia als der Verkündiger des Gerichtswortes Gottes, der dieses Gericht mitleidend, gegen die Gefühle seines Herzens ansagt (4,19) und durch seine Fürbitte alles daransetzt, das Gericht aufzuhalten (14,11; 15,1), leidet zugleich unter dem Spott, daß das von ihm angekündigte Gericht scheinbar ausbleibt: »Sie sprechen zu mir: wo ist denn das Wort des Herrn, es möge doch kommen!« (17,15). Kap. 19,1–20,6 berichten, wie Jeremia nach der Zeichenhandlung des Zerbrechens eines Tonkruges um dieser Gerichtsverkündigung willen vom Oberaufseher Paschur geschlagen und in den Stock gelegt wird. Auf die Passion folgt unmittelbar die Konfession 20,7–9: »das Wort des Herrn ist mir zur Schmach geworden« (20,8). Der Entschluß des Propheten, das Wort Jahwes nicht

mehr zu verkündigen (20,9a), trifft auf die unwiderstehliche Wucht des Wortes, das sich ihm wie eine objektive Größe von außen und innen aufdrängt: das zurückgehaltene Wort Gottes brennt wie Feuer in seinem Inneren und droht ihn auseinanderzusprengen, so daß Spott und Mißhandlung eher auszuhalten sind als das Brennen des Wortes, das ihn verzehrt. Weil Jeremia auf der Seite der Betroffenen unter dem Angriff des Wortes Gottes steht, weil Jeremia als der Wortbote des Gerichtes zugleich in das → Leiden Gottes über sein Volk hineingezogen ist, gehört das Zerbrechen des Zeugen zum Ereignis des Wortes Gottes hinzu. Bei keinem anderen Propheten ist die Mächtigkeit des aufgetragenen Gerichtswortes, das Mitleiden unter dem Angriff des Wortes Gottes, das Leiden unter dem Spott des verkündigten, aber scheinbar nicht eintreffenden Wortes Gottes und das Wissen um die Unentrinnbarkeit der Beauftragung zum Wort Gottes so erkennbar wie bei Jeremia. Wie das Leiden des Jeremia, so will auch die Geschichte der Buchrolle Kap. 36 als Passionsgeschichte des Wortes Gottes verstanden werden: der Mensch will das Wort verbrennen (36,23), aber Jahwes Wort bleibt noch voller als vorher auf dem Plan (36,32). Daß das Leiden bei Jeremia ein integrierender Bestandteil des prophetischen Dienstes ist, kommt in formaler Hinsicht nicht zuletzt auch darin zum Ausdruck, daß sich eine formale Abgrenzung zwischen anklagender Prophetenrede und eigentlichem Gerichtswort Gottes bei Jeremia im Unterschied zu den Propheten vor ihm nicht mehr deutlich vornehmen läßt (GvRad, Theol. AT II, 82.204).

ε) Das Wort Gottes und die Kriterien falscher Prophetie (598–587 vChr; Zeit Zedekias): Jer ist, wie die Sammlung »über die Propheten« (23,9–40) zeigt, auch mit den Prophetenkreisen in Jerusalem zusammengestoßen, die nach der 1. Deportation von 598 verkündigten, daß das Unheil sich wenden und die Deportierten bald zurückkehren würden (23,16ff; 28,2ff). Gegenüber diesen Heilsworten der Träumer – was hat das Wort Gottes mit einem Traum zu tun? (23,28) – verkündigt Jeremia die bleibende Gültigkeit des machtvollen Gerichtswortes Gottes: »Ist nicht mein Wort wie ein Feuer und wie ein Hammer, der Felsen zerschmettert?« (23,29). In der Auseinandersetzung mit den Heilspropheten und Chananja, der wie Jesaja das Heil für Jerusalem verkündigt, sucht Jeremia nach den Kriterien des wahren Wortes Gottes in der falschen Prophetie: Wer Jahwes Rat gelauscht hat, der wird den Hörern nicht das sagen, was sie wünschen (23,18.22). Am Eintreffen des Wortes wird erkannt, ob der Prophet Jahwes Wort geredet hat (28,9). Wie wenig der Prophet selber über diese Kriterien verfügt, zeigt 28,11: Jeremia hat der Heilsverkündigung des Chananja kein Jahwewort entgegensetzen können und ist seines Weges gegangen, um auf das erneute Ereignis des Wortes Gottes zu warten (28,12). Das noch härtere Gerichtswort Jahwes (28, 12ff) knüpft dabei an das Zerbrechen des Joches und das Heilswort durch Chananja an. Gottes Machtwort läßt die negative Antwort des Menschen nicht unberücksichtigt. So sehr das Wort Gottes nicht ohne zeichenhafte Kriterien ist, so sind diese nicht objektiv und neutral vom Menschen hantierbar. »Das Prädikat Pseudoprophet autoritativ auszusprechen, ist dem Propheten vorbehalten« (GQuell, 194), der im Gehorsam auf das neue Ereignis des Wortes Gottes angewiesen bleibt.

e) Ezechiel: Das häufige Auftauchen der Botenspruchformel, das von insgesamt 241 at. Belegen allein 60malige Auftauchen des Begriffs »Wort Jahwes« und die von insgesamt 113 Belegen 50mal auftauchende Wortereignisformel, die jeweils den Einsatz einer neuen Redeeinheit kennzeichnet, schließlich die in Ez 85mal vorkommende Gottesspruchformel »Spruch Jahwes« und die 11mal auftauchende Schlußformel des Gotteswortes »Ich, Jahwe, habe es geredet« macht es unübersehbar, daß wir es, wie bei Jer, so auch bei Ez mit einem »schon sehr durchgebildeten Wissen um das ›Wort Jahwes‹« (WZimmerli, BK XIII, 89) zu tun haben.

α) Die Rede vom Essen des Wortes Gottes (2,9–3,3): Ezechiel wird durch den in einer Thronszene erscheinenden Gott berufen, wobei sich die Wortbeauftragung als entscheidendes Element aus der Schilderung der Thronvision herauslöst. Dem von Jahwe Gesendeten wird ein Wortauftrag zuteil, dessen stark formaler Charakter auffällt: »So hat der Herr Jahwe gesprochen« (2,4). Diese formale Fassung des Sendungsauftrages mittels der Botenspruchformel soll deutlich machen: Der Verkündigungsauftrag des Propheten ruht nicht primär in einem inhaltlich fest umrissenen Botschaftsgehalt, sondern in der personalen Bindung an den Sendenden, der der Herr seines Wortes bleibt. Ezechiels Verkündigung des Wortes Gottes soll vor allem Reflex des Botschaftsempfangs des Wortes Gottes sein (WZimmerli, aaO, 73). 2,10 schildert die zum Propheten hin ausgestreckte Hand Jahwes, in der eine geöffnete Schriftrolle liegt, die auf beiden Seiten beschrieben ist, was die bedrängende Überfülle des göttlichen Wortes sinnfällig machen soll. Indem als Inhalt des Geschriebenen »Klagen, Seufzen und Wehe« genannt wird, »ist der Buchinhalt von den Wirkungen her, die das im Buch stehende, vom Propheten zu verkündigende Wort zeitigen wird, beschrieben« (77). Das machtvolle Wort Gottes hat die Wirkung unmittelbar bei sich. Diese Rolle wird dem Propheten zur Speise gereicht, wobei das Bildwort Jeremias vom sehnsüchtigen Verschlingen des sich einstellenden Wortes Jahwes (Jer 15,16) sich im Erleben des Propheten Ezechiel zur dramatischen Realität verwandelt: Das Essen der Buchrolle (3,2), das Aufnehmen des Gegessenen in das eigene Innere (3,3) macht dabei das totale Einswerden des Propheten mit dem Worte Gottes deutlich. Dieses Einverständnis mit dem Wort Gottes schließt ein Auf-

begehren wie bei Jeremia aus, wie auch aus dem unwiderstehlichen Verlangen nach dem Wort Gottes bei Jeremia (15,16) »das in der Stunde der Berufung unter scharfem Befehl Jahwes Gebotene« bei Ezechiel geworden ist (Ez 3,1; WZimmerli, aaO, 78). Das Reden Ezechiels geschieht im Wissen um die absolute Erhabenheit des göttlichen Wortes. Wie schon in der Leidensgeschichte des buchgewordenen Wortes Gottes in Jer 36, so wird auch in der Nennung der Buchrolle bei Ez die schriftgewordene Gestalt des prophetischen Gotteswortes vorausgesetzt. 3,4 wird abschließend der Befehl zum »Reden im Wort Jahwes« ausgesprochen, was die dem Wortereignis Jahwes entsprechende prophetische Verkündigung des Wortes Gottes als Auftrag Ezechiels umschreibt.

β) Die prophetischen Zeichenhandlungen als geschehnishafte Vorwegnahme der vom Wort Gottes angesagten Geschichte: Zeichenhandlungen sind ein wesentliches Element der Verkündigung des Wortes Gottes durch Ezechiel. Aktiv soll der Prophet durch den Ziegel, den er belagert, die geringe Kost, die er ißt, das Scheren und Vernichten seiner Haare (4,1–5,4), aber auch durch das Heraustragen des Exulantengepäcks (12,1ff), durch das Aufzeichnen von 2 Wegen (21,23ff) den durch das Wort Gottes angesagten Anmarsch der Feinde, die Belagerung und Bezwingung der Stadt und die Deportation der Bevölkerung zeichenhaft darstellen. Gegenüber den Zeichenhandlungsgeschichten der älteren Prophetie, die nach einer Exposition und dem Bericht über die Handlung die Deutung folgen lassen (1Kön 22,10f; 2Kön 13,14–19; Jer 28f), wird bei Ezechiel die Einleitung durch das göttliche Befehlswort ersetzt und nicht mehr die Ausführung der Handlung durch den Propheten (mit Ausnahme von 12,1–16; 24,15–24), sondern lediglich das die Handlung befehlende Wort Gottes berichtet (3,25–5,4; 12,17–20 u. ö.). Diese Hineinnahme der Berichte von Zeichenhandlungen in das göttliche Befehlswort bei Ezechiel macht aber deutlich, daß die Zeichenhandlungen ganz und gar leibhaftes Ereigniswerden des Wortes Jahwes sind, geschehnishafte Vorwegnahme der vom Wort Gottes angesagten Geschichte (WZimmerli, aaO, 104). Aber nicht nur aktiv, sondern auch passiv ist der Prophet in seiner Person und seinem Geschick (sein gebundenes Liegen 4,4–8; sein Zittern 12,17–20; sein Erstarren angesichts des Todes seiner Frau 24,15–24) worthafte Ansage kommenden Geschehens. Während Jer 4,19–21 das eigene Leid, der Aufschrei des Propheten ganz ungebrochen zu Wort kommt, ist bei Ezechiel alles Leiden ins Jahwewort verschlungen und der Verkündigung des Wortes Gottes dienstbar gemacht. Weil das vom Propheten verkündigte Wort Gottes nicht kraftlos ist, sondern kommende Geschichte heraufführt, darum ist der Prophet nicht nur mit seinem Mund, sondern auch mit seinem Handeln und Leiden zeichenhafte Verkündigung des Wortes Gottes, weil in ihnen die vom Wort Gottes eingeleitete Geschichte bereits Gestalt gewinnt (WZimmerli).

γ) Die Disputationsworte: Daß es in der Verkündigung des Wortes Gottes »nicht nur um einen majestätischen Gottesmonolog, sondern um einen Vorgang wirklicher Begegnung mit den Menschen des Volkes Israel« geht (WZimmerli, aaO, 55), zeigt die Redeform des auf ein Zitat des Volkes antwortenden Disputationswortes bei Ez (12,21ff; 26–28): Gegenüber der Rede im Volk, daß das prophetische Wort nicht eintreffe und sich am Wort Gottes der natürliche Abnutzungsprozeß der Zeit auswirke (12,21) oder das Wort Gottes erst in ferner Zukunft Wirklichkeit schaffen werde (12,27), antwortet Jahwe: »Das Wort, das ich rede, geschieht. Nicht soll es sich mehr hinausziehen« (12,25). Jahwes Wort ist ein Wort, das ohne Abnutzung durch die Zeit und ohne die Möglichkeit, es in eine ferne Zukunft zu verweisen, Geschichte wirkt. Die Eigentümlichkeit des Disputationswortes bei Ez besteht dabei darin, daß auch das Zitat des Volkes, gegen das sich das Wort Jahwes wendet, ganz in das Gotteswort hineingenommen ist. Dh im Zitat kommt der wirkliche Hörer des Wortes Gottes zur Sprache, aber so, wie ihn das Wort Gottes sieht.

δ) Das Wort Gottes als das Wort an den Einzelnen (der Prophet als Späher): Ez 33,1–9 leitet den 3. Teil des Buches ein, in dem das Wort Jahwes vom kommenden Heil im Mittelpunkt steht. Das große Gericht über das Volk ist im endgültigen Fall Jerusalems und der endgültigen Zerschlagung des Staates Juda schon hereingebrochen. Im Unterschied zum einleitenden Berufungsbericht 1,1–3,15 und der dort gemeinten Sendung an das ganze Volk, »ob sie es hören oder ob sie es lassen« (2,5), hat 33,1–9 das Gewicht einer 2. Berufung des Propheten. Der Wortbote, der das verbrennende Gerichtswort Jahwes zu verkündigen hatte, wird nach dem Fall Jerusalems zum Späher und Warner, der das Wort Jahwes ganz auf den einzelnen ausrichtet: Wenn der Prophet ein Wort aus Jahwes Mund vernimmt, soll er den einzelnen Sünder warnen (30,7). Unterläßt er es, so fordert Jahwe sein Blut von des Propheten Hand (30,9). Das Wort Gottes weist damit den Propheten in einer in der bisherigen Prophetie so nicht gekannten Gezieltheit an den einzelnen Wortempfänger und überträgt dem Propheten die Verantwortung für jedes einzelne Leben, wodurch auch der Bote des Wortes Gottes selbst auf dem Spiel steht. Die Gezieltheit des Wortes Gottes auf den einzelnen Menschen ist in dieser Weise vor Ez nicht ausgesprochen worden.

ε) Das schöpferische Wort Gottes: Ez 37,1–14 wird die Vision von der Erweckung der Totengebeine erzählt. Auf ein Feld völlig vertrockneter Totengebeine geführt, bekommt der Prophet den Auftrag, das Verheißungswort Jahwes über dieses Totenfeld zu sprechen (37,4–6). Unter diesem gesprochenen Wort Jahwes rücken die Gebeine zusammen, wachsen Bänder, Fleisch und Haut darüber. Unter einem neuen gesprochenen Jahwewort kommt der Lebensgeist in das noch tot

am Boden Liegende, so daß sich das Tote erhebt und lebendig dasteht (37,9–10). Diese Vision ist die Antwort Gottes auf die resignierte Aussage des Volkes (37,11 »vertrocknet sind unsere Gebeine«), in der Israel auf das Bekenntnis seiner Verlorenheit das neue Leben, die Herausführung aus den Gräbern des Exils und Heimführung in das Land zugesagt wird (37,11–14). Folgendes ist hier im Hinblick auf das Jahwewort festzuhalten: 1. Das hier Geschilderte kommt der urspr. Schöpfung des Menschen durch Jahwe (Gen 1) erstaunlich nahe, wird aber dadurch noch gesteigert, daß diese Schöpfung Neuschöpfung von Totengebeinen ist, dh von Menschen, deren Geschichte gescheitert ist. Jahwes Wort bewirkt die Neuschöpfung aus den Toten. 2. Schafft Jahwe nach Gen 1 durch das von ihm selbst gesprochene schöpferische Wort, so wird Ez 37,1–14 das vom Propheten verkündigte »Wort Jahwes« (37,4) zu der Macht, die Leben aus den Toten schafft. 3. Dieses schöpferische Wort des Propheten stellt aber kein Zauberwort von magischer Kraft dar, sondern ist auf das Verheißungswort Jahwes bezogen, das den Grund und Inhalt und die Deutung der prophetischen Rede abgibt (37,4–6.9.11–14). 4. Dieses schöpferische, durch den Propheten verkündete Wort Jahwes ist keine magische Potenz, die die Natur durchwaltet, sondern ist die Erweckung des verstreuten Volkes, seine Herausführung aus dem Exil, die Hereinführung ins Land und die Geistbegabung. Jahwes schöpferisches Wort ist die Eröffnung einer neuen Geschichte, die nicht aus den natürlichen Kräften des Volkes heraus geschieht, sondern nur in der Kategorie der Neuschöpfung aus den Toten durch das schöpferische Verheißungswort Jahwes aussagbar ist (WZimmerli, aaO, 885ff; DBaltzer, aaO, 101ff).

f) Deuterojesaja: Steht am Anfang des Exils das unerbittliche Gerichtswort Ezechiels, so steht am Ende die Verkündigung DtJes's vom wirkungsmächtigen Wort Gottes, das das Heil Israels zum Thema hat:

α) Das Wort Gottes als alleinbeständige Wirklichkeit (Jes 40,8; 55,11): Kap. 40,1–8 deutet die Berufung des Propheten an. V. 1–5 reden von der Tröstung des Volkes und der Bahnung eines Wunderweges durch die Wüste. Auf die Aufforderung »verkündige« hat der Prophet eine resignierte Gegenfrage gestellt: »Was soll ich verkündigen? Alles Fleisch ist Gras . . .« (V. 6). Es ist die Klage der im Exil Übriggebliebenen, über die der Gerichtshauch Jahwes hinweggegangen ist (V. 6f). Im Kontrast zu dieser Verzagtheit und Skepsis des mit seinem Volk solidarischen Propheten wird verkündigt: »das Wort unseres Gottes besteht in Ewigkeit« (40,8). Dies Wort Gottes ist die Grundlage aller Verkündigung des Propheten, »seine gesamte Verkündigung nichts als das Vorbringen dieses Wortes« (CWestermann, DtJes, 10). Der Inhalt dieses Wortes ist die vergebende Tröstung des Volkes und seine Rückführung auf dem wunderbaren Wüstenweg. Dies Wort Gottes ist nicht das dualistisch der von Vergänglichkeit und Tod gezeichneten Welt gegenüberstehende Wort Gottes, sondern das in die Geschichte hineingesprochene, neue Geschichte und neue Zukunft wirkende Wort: wie der Niederschlag die Erde tränkt und Saat aufsprießen läßt, »so ist (wirkt) mein Wort, das aus meinem Munde geht. Es kehrt nicht leer zu mir zurück, sondern tut, was ich wollte« (55,10f). Diese schöpferische Geschichtsmächtigkeit des Wortes Gottes, das sich in der Heimkehr des Volkes aus dem Exil realisieren wird, verkündigt DtJes.

β) Das Wort Gottes und das Prophetenwort: Von der Beständigkeit des Wortes Gottes (Jes 40,8) war im Zusammenhang der Berufung des Propheten die Rede, ebenso sprach 55,11 von dem weltverwandelnden Wort, das wirkt, »wozu ich es sandte« (OGrether, 134). Das geschichtsmächtige Wort Gottes ist das durch den gesandten Propheten verkündigte Wort Gottes. Jahwe hat im Gegensatz zu den Wahrsagern und Orakelkündern in Babylon (44,25) das Gerichtswort der Propheten Israels eingelöst (44,26). Hat Jahwe aber ihr Gerichtswort wahrgemacht, so wird er auch das durch seinen Propheten verkündigte Heilshandeln wahrmachen (44,27). Die von DtJes angekündigte Bewegung in der Geschichte ist Auswirkung »eines Wortes, das nicht (leer) zurückkehrt« (45,23).

γ) Das Wort Gottes und der Erweis in der Weltgeschichte: Gegenüber der babyl. Götterwelt muß die Frage nach der allein in der Geschichte wirkenden Macht gestellt werden. DtJes's Antwort lautet: Jahwe ist allein der Gott des Geschichte wirkenden Verheißungswortes und darin den Götzen Babylons überlegen, daß die Ereignisse der Geschichte Israels alle angekündigt und dementsprechend auch eingetroffen sind: »Der verläßliche Zusammenhang des Redens Gottes mit seinem Handeln . . . ist das entscheidende Argument in der Rechtsverhandlung zwischen Jahwe und den Göttern« (CWestermann, DtJes, 16; vgl. Jes 41,26f; 43,9f; 44,7; 45,21; 48,14). Die Verfügungsgewalt Gottes in seinem Wort über die kommende Geschichte ist der eigentliche Beweis seiner Gottheit gegen die Ohnmacht der Götzen (44,1).

δ) Wort Gottes und Weltschöpfung: DtJes weitet den Bereich des Wortes Gottes auf eine Dimension aus, auf die es kein Prophet vor ihm bezogen hat, nämlich auf die Weltschöpfung durch das Wort Jahwes (Jes 40,26; 58,13; 50,3). Die Gestirne, die in Babylon als die obersten Götter gelten, sind Geschöpfe durch Jahwes Wort. Jahwe hat durch sein Wort die Welt geschaffen und das ganze Heer der Himmelsgestirne ins Dasein gerufen (40,26). Im Gegensatz zu der schöpferischen Wirkungsmacht des Wortes Marduks wird hier das schöpferische Jahwewort ver-

kündigt, das nicht nur die Geschichte wirkt, sondern auch die Schöpfung ins Dasein ruft. Die Verkündigung der Weltschöpfung durch das Wort bedeutet die Ausweitung des die Geschichte wirkenden Wortes Gottes auf das Universum der Schöpfung, wobei die Weltschöpfung zu einem Element des Heilshandelns Jahwes in der Geschichte wird.

ε) Das Wort Gottes als Heilswort: Konnte man dem Propheten diese Verkündigung von dem die Geschichte in ihrer Schöpfungsdimension, Vergangenheits- und Zukunftsdimension wirkenden Jahwewort angesichts des Exils und der noch bestehenden babylonischen Herrschaft glauben? Von daher ist die Gattung des priesterlichen Heilswortes zu verstehen (JBegrich), die der Prophet in seiner Verkündigung an »die Kleingläubigen und müde Gewordenen (aufnimmt), denen sich die Wirklichkeit ganz anders darstellte, weil sie sich von Gott verlassen fühlten und nicht glauben konnten, daß Jahwe sich um ihren ›Weg‹ kümmere« (GvRad, Theol. AT II, 263; Jes 41,8ff; 45,9ff; 49,14ff; 54,4ff u. ö.). Dieses Heilswort ist die für DtJes bezeichnendste Form der Heilszusage, die sich der Form des priesterlichen Erhörungswortes als Antwort auf die Klage eines einzelnen bedient (vgl. 1Sam 1; JBegrich, ThB 21, 217ff). »Das Gotteswort, das er (DtJes) zu verkündigen hat, zielt auf jedes Glied dieses (Volks-)Ganzen in seinem eigensten personalen Sein« (CWestermann, DtJes, 15). Denn das Welt und Geschichte umfassende Wort, das Jahwe in den Mund des Propheten gelegt hat (51,16) und das dessen Mund zu einem scharfen Schwert macht (49,2), ist zugleich dazu da, »daß ich (der Prophet) den Müden durch das Wort zu erquicken wisse« (50,4). Das die Welt und Geschichte ins Dasein rufende mächtige Wort, ist zugleich das Heilswort, mit dem Gott sich liebend zu seinem Volk herabläßt und um das im Leiden hart gewordene Herz seines Volkes wirbt. »Noch nie hat er (Jahwe) sich in seinen Worten so tief zu seinem Volk herabgeneigt, hat sich so alles Schrecklichen entäußert, um keinen der Verzagten zu verscheuchen« (GvRad, Theol. AT II, 264).

5) Das Wort Gottes als Bundesgebot

a) »Die Worte« als Proklamation des Rechtswillens Gottes

Die Gebote als die Proklamation des Rechtswillens Gottes werden in Ex 34,28 »die zehn Worte« (griech. = *Dekalog*) genannt und als »die Worte des Bundes« näher umschrieben. Sie begründen nicht den Bund (vgl. OProcksch, ThWb IV, 98), sondern der in der Erwählung Jahwes gründende → Bund schließt eine Bundesordnung ein. Die Proklamation des Rechtswillens Gottes wird in Ex 20,1 eingeleitet: »Jahwe redete alle diese Worte«, wobei die Mitteilung dieser Gebote durch die einleitende Präambel Ex 20,2 als in der Selbstvorstellung Jahwes und der Herausführung aus Ägypten begründet erscheint. Dies bringt auch die im Anschluß an das sog. Bundesbuch (Ex 20,22–23,19) berichtete Bundesschlußerzählung (24,3–8) zum Ausdruck: Mose berichtet dem Volk »alle Worte Jahwes und alle Rechtssatzungen«, und das Volk antwortet einstimmig: »Alle Worte, die Jahwe geredet hat, wollen wir tun«. Dann schreibt Mose »alle Worte Jahwes auf« (24,3f).

b) Das Bundesgebot und die Gerichtsbotschaft der Propheten

In welcher Weise die Propheten ihren Auftrag darin sehen, das alte Bundesgebot gegen Rechtsmißbrauch und Rechtsbruch in Israel zur Geltung zu bringen, zeigt Amos, der Israel an der alten Bundesordnung mißt. In der Begründung für das angesagte Gerichtswort nennt Amos die Bedrükkung der Armen (2,7f; 3,9f) und die Verkehrung des Rechts als Übertretung der Bundesordnung (Ex 22,3off; 23,1ff). Bei Hosea hat die Übertretung des Bundesrechtes (4,2) die Aufkündigung des Bundes durch Jahwe zur Folge: Ihr seid »Nicht-mein-Volk« (1,9). Und in der Tempelrede Jeremias wird dem Volk mit einer dekalogartigen Rechtsreihe (vgl. die Aufzählung »Stehlen und Morden, Ehebrechen und Meineid schwören« 7,9) die Sünde enthüllt und das Gericht angesagt (7,1ff). Ebenso ist die im Bundesrecht liegende Bedrohung des Volkes bei Übertretung des Gebotes der Hintergrund der Schilderung Jerusalems als »Blutstadt« (Ez 22) und der Gerichtsankündigung bei Ezechiel. Schon in der prophetischen Verkündigung wird somit die enge Verklammerung zwischen dem machtvollen, die kommende Geschichte ankündigenden und einleitenden Gerichtswort Gottes und der das Gerichtswort begründenden Rechtsproklamation des Bundesgebotes deutlich (RBach, Gottesrecht, 23ff; WZimmerli, Gesetz, 102ff).

c) »Das Wort« als Bezeichnung des Gesamtgebotes

Im Deuteronomium wird über die Bezeichnung des Bundesgebotes als »zehn Worte« (Dtn 4,13; 10,4) hinaus nicht nur die Vielheit der Gebote als »Worte« (1,1.18; 4,10.36; 5,5; 28,14 u. ö.), sondern auch ein Einzelgebot als »Wort« bezeichnet (12,28; 15,15; 24,18.22). Insofern aber im Dtn »die Worte dieser Tora« (17,19; 27,3; 28,58; 29,28) trotz ihrer vielfältigen Einzelgebote zum erstenmal als einheitliche Willensoffenbarung Jahwes an Israel verstanden werden, taucht *Wort* im Sing. auch zur Bezeichnung des Gesamtgebotes auf (4,2; vgl. Jos 1,13) und kann infolgedessen die totale menschliche Angewiesenheit auf »dies Wort« ausgesagt werden: »Dies Wort ist euer Leben« (Dtn 32,47). Alle sieben Jahre soll im Rahmen des Bundeserneuerungsfestes das göttliche Bundesgebot mit seinen Verheißungen und Drohungen

(vgl. die Fluchworte in Dtn 27) in der großen Volksversammlung vorgelesen werden, »damit sie es hören und lernen, Jahwe, euren Gott, zu fürchten und alle diese Worte des Gebotes treulich zu erfüllen« (31,10–13). Die Konzentration auf den einen Gott (6,4), das eine Heiligtum (Kap. 12) und das eine »Wort« (4,2) ist das theol. Anliegen des Dtn. »Die ganze im Bunde Israel zugesprochene, ihm von Jahwe nahegebrachte, in Mund und Herz gelegte Offenbarung des göttlichen Rechtswillens (30,14) gilt somit als *dābār* (= *Wort*)« (WZimmerli, RGG VI, 1810).

6) Wort Gottes und Geschichte im deuteronomistischen Geschichtswerk (dtrG)

Das dtrG, das in Dtn 1–3 mit einem Rückblick auf die Mosezeit beginnt, dann die Geschichte der Landnahme-, Richter- und Königszeit darstellt, also die Bücher Dtn bis 2Kön umfaßt, ist nach der Katastrophe von 587 vom theol. Standort des Dtn aus geschrieben:

a) Das Fluchwort des Bundesgebotes: das dtrG stellt die Geschichte Israels in beiden Teilreichen als eine Geschichte des fortschreitenden Abfalls von Jahwes Gebot, bes. von der Forderung des Dtn, Jahwe nur an einem Ort zu verehren (Dtn 12), dar. Das Gericht über Israel und Juda (2Kön 17,7ff.19f) ist für das dtrG die Folge der Wirkungsmacht des Rechts(Gesetzes)-Wortes Gottes in der Geschichte Israels, mithin die Einlösung der im Dtn angekündigten Möglichkeit des Fluches (vgl. Dtn 27,15ff; 28,15ff).

Das Fluchwort des Dtn war also »kein leeres Wort« (32,47), sondern in der Geschichte des Untergangs Wirklichkeit geworden.

b) Das Drohwort der Propheten: Nicht nur das Fluchwort des Bundesgebotes, sondern auch das Drohwort der Propheten hat sich in der Geschichte Israels und Judas realisiert. Das dtrG hat den von ihm dargestellten Geschichtsverlauf, der beinahe 700 Jahre israelitischer Geschichte von der Mosezeit bis zum babyl. Exil umfaßt, als einen Zusammenhang von ergangenen prophetischen Drohworten und den entsprechenden geschichtlichen Erfüllungen sichtbar gemacht und sich dabei einer festen Terminologie bedient: das prophetische Wort »wird wahrgemacht« (Dtn 9,5), »fällt nicht hin« (Jos 21,45; 23,14; 1Kön 8,56; 2Kön 10,10), »es wird aufgerichtet« (1Sam 1,23; 15,11.13; 2Sam 7,25; Kön 2,4; 6,12; 8,20; 12,15), »es tritt ein« (Jos 23,15), »es wird erfüllt« (1Kön 2,27; 8,15.24; vgl. vRad, Ges. Aufs., 193ff). Der »Aufweis des Funktionierens dieses Wortes in der Geschichte« (vRad, Theol. AT II, 107), des »Korrespondenzverhältnisses von ergangenem Wort und geschichtlicher Erfüllung« (aaO, 338) untermauert das Anliegen des dtrG (vgl. Dtn 18,21f).

c) Das Aufforderungswort zur Umkehr: Das dtrG hat sich aber, indem es die Geschichte der totalen Vernichtung als Erfüllung des Fluchwortes durch Mose und als Einlösung des Drohwortes der Propheten verstehen lehrte, zugleich auch als Ruf zur Umkehr verstanden (1Kön 8,46–53). Wie immer wieder nach Zeiten des Abfalls und des Gerichts auf die Umkehr zu Jahwe neue Heilstaten folgten (Ri 2,11–22; 1Sam 12,6–25), so bleibt angesichts des totalen Gerichtes die Frage offen, ob »es nicht doch zu einer ganz neuen Phase mit wiederum ganz neuen (Heils-)Setzungen für Jahwes Eigentumsvolk kommen könnte« (HWWolff, ThB 22, 314). »So dient also das Werk einer dringlichen Einladung zur Umkehr zu dem Gott der Heilsgeschichte« (aaO, 322). Dh aber im Hinblick auf das vom Propheten verkündigte Wort Gottes: die Verkündigung des Gerichtswortes Gottes ist nicht wahrsagerisch auf seine Geschichtswerdung aus, sondern zielt auf die Umkehr, damit das angekündigte Gericht nicht eintritt (Jer 25,3ff; 26,2ff; 36,2f; Ez 18,1ff; 32,1ff; Jon 3,8ff) bzw. das eingetretene Gericht zur Anrede wird (dtrG).

d) Das Verheißungswort an David: Welche Bedeutung neben dem in der Geschichte Israels erfüllten Fluch- und Gerichtswort und dieser Geschichte als Umkehrwort dem Verheißungswort im dtrG zukommt, ist umstritten. GvRad zufolge steht die nach 2Sam 7 dem David gegebene Verheißung über der Gerichtsgeschichte Israels: Die Schlußnotiz des dtrG von der Befreiung des Königs Jojachin und seiner Erhöhung an die Tafel des babyl. Königs (2Kön 25,7–30) will zugleich die Erwartung auf den Gott lenken, der über David seine Verheißung von der Zukunft des Davidsohnes ausgesprochen hat und seinem Wort auch angesichts des Gerichtes die Treue hält (vRad, ThB 8, 201ff; Theol. AT II, 339ff). – Indem aber das dtrG die Geschichte Israels als Erfüllung des durch Mose verkündigten Bundesgebotes mit seiner Möglichkeit von Segen und Fluch, als Einlösung des durch die Propheten verkündigten Drohwortes und darin als Aufforderungswort zur Umkehr verstehen lehrt, und zugleich in hoffendem Fragen an das Verheißungswort auch angesichts der Gerichtsgeschichte Israels erinnert, verbinden sich hier, wie schon bei den vorexilischen Propheten (vgl. 5b), die beiden Elemente des Wortes Gottes: »Wort Gottes ist (hier) sowohl die dauernd im Volke gegenwärtige Forderung des Gebotes als auch die je neu im Prophetenwort (ich ergänze: als Verheißungs-, Umkehr- und Gerichtswort) die Geschichte treffende und gestaltende Verkündigung« (WZimmerli, RGG VI, 1810).

7) Das Wort Gottes als Schöpferwort

Daß die at. Vorstellung von der schöpferischen Macht des Wortes Gottes von den altorientalischen Hymnen her bestimmt ist (LDürr, 8ff; s. o. Abs. 2), die Marduks gewaltige Donnerstimme im

Gewitter preisen, zeigt bes. Ps 29, der die Erscheinung Jahwes im Gewitter schildert (V. 3ff) und im Donnerschall das dröhnende Machtwort Gottes vernimmt. Der Unterschied der at. zur altorientalischen Auffassung vom mächtigen Wort der Gottheit als einer die Natur durchwaltenden, aus der Gottheit emanierten dynamischen Potenz ist ein doppelter:

a) Die Zuordnung des Schöpferwortes zum Heilswort Gottes (Ps 33,6.9; 148,5.8): Jahwes Schöpfungswort, durch das er den Himmel ins Dasein gerufen hat (Ps 33,6: »durch Jahwes Wort sind die Himmel gemacht«), ist ein Element von Jahwes geschichtlicher Herrschaft in Wort und Tat (Ps 33,4) und seiner bundesgemäßen Herablassung zu den Armen (Ps 33,13ff). Das protologische Schöpferwort (Ps 33,6) hat eine dienende Funktion gegenüber dem soteriologischen Heilswort (Ps 33,4: vRad, ThB 8, 138). – Diese Verhältnisbestimmung wird durch den priesterschriftlichen Schöpfungsbericht bestätigt, der nicht nur von dem gebietenden Schöpferwort Jahwes spricht, unter dessen Macht alle Dinge ins Dasein treten (Gen 1), sondern die Schöpfung durch das Wort als Eröffnungsgeschichte des Bundes verstanden wissen will, da »im großen Zusammenhang der Priesterschrift Gottes Wirken durch das Wort keineswegs auf die Schöpfung beschränkt ist, sondern auch sein Handeln in der Geschichte bestimmt«, das der priesterschriftlichen Darstellung zufolge in der Einrichtung des Kultus zu seinem Höhepunkt kommt (Ex 25,1; CWestermann, BK I, 153; vgl. 153ff). In dieser Zuordnung des Schöpferwortes zur Bundes- und Heilsgeschichte Jahwes mit Israel entspricht Gen 1 der Verkündigung des DtJes.

b) Die Zuordnung des Schöpferwortes zum Rechtswort Gottes (Ps 147,15ff): In Ps 147,15ff wird das schöpferische Wort Gottes geradezu mit meteorologischen Phänomenen in Verbindung gebracht: Jahwes Wort, das wie ein Bote ausgesandt wird (147,15 »er sendet zur Erde seinen Spruch, schnell eilt sein Wort dahin«), bewirkt Schnee (V. 16) und Hagel (V. 17). Jahwes Wort läßt auch das Eis wieder schmelzen (V. 18). Dieses schöpferische, die Natur durchwaltende Wort ist aber kein anderes, als das beanspruchende Wort des Bundesgebotes: »Er tat kund seine Worte in Jakob, seine Satzungen und Rechte in Israel« (V. 19)! Israel versteht mithin das schöpferische Wort nicht mythisch-naturalistisch, sondern in Entsprechung »zu dem Rechts- und Herrschaftswort, das dem erwählten Volk mitgeteilt wurde . . . Mit der Kundgabe des Rechts- und Herrschaftswortes hat das erwählte Volk den Gott kennen und erkennen gelernt, der mit seinem Wort die Natur beherrscht und alle Kreatur trägt und erhält« (HJKraus, BK XV/1, 958f).

Im AT ist also das schöpferische Wort Jahwes nur in engem Zusammenhang mit dem Wort Gottes als Heilswort (Wort der Verheißung) und als Rechtswort (Bundesgebot) zu verstehen. Das macht das Spezifikum des israelitischen Verständnisses des Wortes Gottes aus.

8) Zum Verständnis des Wortes Gottes im Judentum → Art. ῥῆμα II,2; zum religionsgeschichtlichen Hintergrund des JohEv. vgl. auch unten III,4,b,γ.

III

1) Vorkommen und Bedeutung von λόγος *[logos]* und λέγω *[legō]* im NT

a) λόγος *[logos]* ist im NT 331mal (bis auf Phlm und Jud in allen Schriften) belegt, und zwar in profaner und theol. Bedeutung: *Wort* (λόγος *[logos]*) meint u. a. die *Aussage* (Mt 5,37), den *Ausspruch* (Mt 12,32; 15,12; Lk 20,20), die *Frage* (Mt 21,24), den *Befehl* (Lk 4,36), den *Bericht*, die *Kunde* und das *Gerücht* (Apg 11,22; Mt 28,15; Mk 1,45; Lk 5,15), die *Rede* (Mt 15,12), den *Wortlaut* (1Kor 15,2), das *mündlich ausgesprochene* (Apg 15,27; 2Kor 10,10) im Gegensatz zum *geschriebenen* (Apg 1,1) *Wort*, das *bloße Wort* im Gegensatz zur Kraft und zur Tat (1Thess 1,5; 1Kor 4,19), den *Gegenstand*, die *Sache* (Mk 9,10; Apg 8,21), das *Schriftwort* (1Kor 15,54), das *Ermahnungswort* (Hebr 5,11), die *Rechenschaft* (Röm 14,12), die *Abrechnung* (Phil 4,15), den *Beweggrund* (Apg 10,29), die *Verkündigung*, die *Belehrung*, den *Unterricht* (Lk 4,32; 10,39; Joh 4,41; 17,20), das *Wort Gottes*, das *Wort des Herrn*, das *Wort der Verheißung*, *der Wahrheit*, *des Lebens*, das *Wort Jesu*, das *Wort von Jesus Christus* (Apg), *Jesus* als das Wort (Joh 1,1.14).

b) λέγω *[legō]*, *sprechen*, erscheint im NT 1320mal und zwar meist unbetont, zT aber auch in theol. qualifizierter Bedeutung (vgl. die Amen-Worte 2,aβ und die Heilungsworte Jesu 2aδ). Das zu einem anderen Stamm gehörige, weniger gewichtige Verbum λαλέω *[laleō]*, *reden*, hingegen (298 Belege) haben vor allem Lukas (Ev. und Apg 91mal), Johannes und Paulus (je 60mal; davon 34 in 2Kor) verwendet. λογικός *[logikos]*, *vernünftig*, findet sich nur Röm 12,1; 1Petr 2,2; λόγιος *[logios]*, *gelehrt*, *gebildet*, nur Apg 18,24. Die von λόγος *[logos]* gebildete Deminutivform λόγιον *[logion]*, *Spruch*, urspr. *kurzes Wort*, *Orakelspruch*, ist im NT nur 4mal belegt (Apg 7,38; Röm 3,2; Hebr 5,12; 1Petr 4,11).

2) Das Wort Jesu Christi (Jesu Wort)

a) Die Verkündigung Jesu

Im Mittelpunkt der Worte Jesu steht die Verkündigung der drängenden Nähe Gottes, die Ankündigung des weltweiten Herrschaftsantritts Gottes (→ Reich), der in Jesu Person und seinem Wort bereits gegenwärtig ist. Jesu Wort sagt also weder nur die Gegenwart der Herrschaft Gottes, noch ausschließlich die Zukunft der Herrschaft Gottes an. Vielmehr hat Jesus von einem in seinem Wort sich bereits vollziehenden gegenwärtigen Kommen der zukünftigen Herrschaft Gottes gesprochen. In Jesu Verkündigung findet sich aber ein absolut gebrauchtes »das Wort Gottes« nicht. Mk 4,13–20, wo dieser Terminus einzig im Munde Jesu begegnet, gehört zur Gleichnisdeutung der Urgemeinde (JJeremias, Gleichnisse[6], 65f).

α) Das Fehlen der Botenspruch- und Wortereignisformel:

Jesus hat an keiner Stelle wie die at. Propheten seine Worte mit der Botenspruchformel »so hat der Herr gesprochen« eingeleitet. Ebenso fehlt im Zusammenhang seiner Verkündigung die Wortereignisformel »das Wort Gottes geschah zu mir«. Diese at. Formel taucht einzig Lk 3,2 (ῥῆμα θεοῦ ἐγένετο *(rhæma theọu egẹneto)*, das *Wort Gottes erging* an Johannes) bei Johannes dem Täufer auf, der aber von Lukas der Zeit der at. Propheten zugeordnet wird (16,16), sie fehlt ebenfalls in der apostolischen Zeit. Das Fehlen der Botenspruch- und Wortereignisformel bei Jesus ist ein Indiz dafür, daß Jesu Verkündigung mit prophetischen Kategorien allein nicht verstanden werden kann.

»Der Grund, weshalb niemals die Vorstellung von einem an Jesus selbst ergehenden einzelnen Gotteswort in den (synopt.) Bericht eingedrungen ist, kann wohl nur sein, daß die damit verbundene Vorstellung als eine unangemessene und das Wesen des Gottesverhältnisses Jesu unzulänglich beschreibende . . . vermieden wurde« (GKittel, ThWb IV, 115). Das Wort Jesu, daß ihm der Vater alles übergeben habe (Mt 11,27), stellte »die Einheit Jesu mit dem Vater und auch mit dem göttlichen Wort auf eine Grundlage völlig anderer Art, jenseits aller Einzelmitteilung liegend« (ebd).

β) Die Antithesen und die Amen-Formel: Diesem Fehlen der Botenspruch- und Wortereignisformel in der Verkündigung Jesu entspricht positiv das Vorhandensein von Einleitungsformeln, die zeigen, daß Jesu Anspruch den eines at. Wortpropheten sprengt: In den Antithesen der Bergpredigt mit ihrem Schema: »ihr habt gehört, daß Gott zu den Alten gesprochen hat, ich aber sage euch« (Mt 5,21ff) setzt Jesus Aussagen des AT außer Kraft und stellt sein »Ich« an die Stelle Gottes.

Jesus beansprucht darin nicht, wie die at. Propheten und das Rabbinat, der legitime Interpret des → Gesetzes Gottes zu sein, sondern er stellt sich in Gegensatz zur Tora. Wird in der Gemeinde von Qumran »die radikalisierte Forderung des göttlichen Gebotes nirgendwo der Tora Moses gegenübergestellt« (ELohse, »Ich aber sage euch«, 197), so redet in den Antithesen Jesus wie einst der Gott des Mose und stellt damit sich und sein Wort unmittelbar neben Gott und Gottes Wort. – Was für die Antithesen gilt, gilt auch für die in der gesamten jüd. Lit. analogielose Formel »Amen, ich sage euch« (Mk 3,28; 8,12; 9,1.41; 10,15.29; 11,23; 12,43; 13,30; 14,18–25.30 u. ö.). Die Amen-Formel, die sonst zur Bekräftigung der Worte eines anderen dient, und mit der man sich schon in at. Zeit ein Segenswort oder Fluchwort aneignete (GDalman, Worte Jesu, 185ff), wird von Jesus ausnahmslos benutzt, um seine eigenen Worte einzuleiten und zu verstärken. Als solche ist sie aber nicht der vom Propheten benutzten Botenformel an die Seite zu stellen (so JJeremias, Verkündigung I, 44), »vielmehr ist durch die Voranstellung des Amen vor das eigene Wort Jesu dieses als ein solches gekennzeichnet, das sicher und zuverlässig ist . . . Damit aber ist in dem ›Amen‹ vor dem ›ich sage euch‹ Jesu die ganze Christologie in nuce enthalten« (HSchlier, ThWb I, 341). Die Amen-Formel als Einleitung des Wortes Jesu ist Ausdruck für Jesu göttliche Selbstgewißheit und die göttliche Selbstbeglaubigung seines Wortes.

γ) Dieselbe Vollmacht des Wortes Jesu, die Macht des redenden »Ich« Jesu, zeigt sich darin, daß sein Wort an die Stelle der Tora tritt. Hieß es im zeitgenössischen Judentum, daß der die Worte der Tora hörende und gute Werke tuende Mensch auf festen Grund baut, so heißt es in Jesu Wort: »wer meine Worte hört« (Mt 7,24–27). Das redende Ich Jesu nimmt hier göttliche Vollmacht in Anspruch. »Daß Jesus vom Hören und Tun seiner eigenen Worte die Entscheidung abhängig macht, das unterscheidet sein Wort auch von den höchsten Ansprüchen der alten Propheten. Diese wissen sich als die Träger des Wortes

Gottes, — nichts Geringeres. Aber keiner von ihnen sagt, daß ›seine Worte‹ nicht vergehen, oder daß an ihnen die Entscheidung über seine Hörer falle. Gerade dies aber sagt Jesus nach allen Überlieferungen« (Mk 8,38; 13,31; JSchniewind, Matthäus, 105).

Die Vollmacht des Wortes Jesu zeigt sich in seinem Ruf in die → Nachfolge: »und er sagte zu ihm: folge mir nach« (Mk 1,14ff.2,14). Dieser Ruf Jesu, der die Menschen mitten in ihrer Alltagsarbeit trifft und an keine Vorbedingungen gebunden ist, geschieht durch das wirksame Wort Jesu, das die Antwort des Menschen wie etwas Selbstverständliches erscheinen läßt. Die Macht dieses Wortes reflektiert sich schließlich in der Antwort der Hörer: sie nehmen Anstoß an Jesu Wort (Mk 10,22; Mt 15,12) oder verwundern sich über seine Worte, denn er redet »wie einer, der Vollmacht hat, und nicht wie die Schriftgelehrten« (Mt 7,28f), oder versuchen, ihn »durch ein Wort zu fangen« (Mk 12,13 par), weil in seinem Wort sein Anspruch und die Mitte seiner Sendung sichtbar wird.

δ) Die Einheit von Wort und Tat Jesu: Die Macht des Wortes Jesu zeigt sich nicht zuletzt auch in den Heilungsgeschichten, in denen die Heilungen durch das Wort Jesu (Mk 2,11 »ich sage dir, steh auf«), durch sein Befehlswort (Mk 9,25) erfolgen (Mk 1,25f; Lk 7,14f). Der Zusammenhang des Vergebungswortes (2,6) und des Heilungswortes Jesu (2,11) in Mk 2,1ff ist dabei zu beachten: das Heilungswort ist die Verleiblichung des Vergebungswortes Jesu. Das Wort des Weltenrichters, der die Sünden zu vergeben die Macht hat, erweist sich in der Heilung als wirksames, schöpferisches Wort.

Die Heilungen gehören zu Jesu Wort hinzu und sind von seiner Verkündigung nicht ablösbar: Nach Lk 4,18 hat Jesus das Prophetenwort Jes 61,1f auf seine Sendung bezogen. Gott hat ihn gesandt, den Armen frohe Botschaft zu bringen und den Blinden das Augenlicht. Das bezeichnet die Einheit von Wort und Tat in der Verkündigung Jesu. Aber nicht nur die Einheit von Wort und Tat, sondern die Überordnung des Wortes über die Tat ist für die Verkündigung Jesu charakteristisch: Mk 1,21–38 berichtet von den verschiedenen Heilungen Jesu und schließlich von seiner »Flucht« (1,35ff), wobei er den ihn suchenden Jüngern antwortet: »Laßt uns anderswo hingehen, damit ich auch dort predigen kann, denn dazu bin ich ausgegangen« (1,38). Daß die Taten Jesu (→ Wunder, Art. σημεῖον) seinem Wort untergeordnet sind, wird in denjenigen Heilungsberichten deutlich, in denen die Heilung ohne Parallele in Jesu Umwelt und von daher für die Augenzeugen auffällig durch das Wort Jesu geschieht: »Sprich nur ein Wort, so wird mein Knecht gesund« (Mt 8,8). Vgl. Mt 8,16: »Er trieb die Geister aus durchs Wort«. Die Proklamation der Gottesherrschaft geschieht durch Jesu Wort, wobei Jesu Heilungen Verleiblichungen seines Wortes sind.

b) Das unverhüllte Wort Jesu vom Leiden und Kreuz (Markus-Evangelium)

Mk 1,45 (»er [der Geheilte] begann das Wort [die Geschichte] auszubreiten«) und die in 2,2; 4,33; 8,32 auftauchende Wendung: »er (Jesus) sagte ihnen das Wort« gehören sämtlich der markinischen Redaktion zu (ESchweizer, Neotestamentica, 100; JJeremias, Gleichnisse[6], 65 A 5) und sind deshalb im Zusammenhang der Theol. des Mk zu interpretieren: Mk zufolge hat Jesus den Geheilten geboten, das Wunder ihrer Heilung nicht weiterzusagen (1,44; 5,43; 7,36), da durch Erzählung der Wunder nicht bekannt werden soll, daß Jesus der Messias ist. Zugleich wird aber betont, daß die Schweigegebote Jesu immer wieder durchbrochen werden (1,45; 7,36). Mk erzählt die Durchbrechung des Schweigegebotes, weil Jesu göttliche Vollmacht nicht verborgen bleiben kann, betont aber zugleich die Geheimhaltung, weil noch nicht die Zeit zur Verkündigung Jesu da ist, dessen Geheimnis noch nicht in seinen → Wundern, sondern erst am → Kreuz wirklich offenbar wird (ESchweizer, Markus, 30). Die eigentliche Mitte der Geschichte Jesu ist nicht in den Wundern, sondern im Leiden und Sterben zu finden.

Im ersten Teil des MkEv. wird die Sammlung der Streitgespräche 2,1–3,6, in der Jesu Sieg über Sünde und Gesetz und die Verstockung der Pharisäer und ihr Todesbeschluß berichtet wird, mit dem Satz eingeleitet: »und er (Jesus) sagte ihnen das Wort« (2,2). Auf das »Sagen des Wortes«, das Jesu Macht über die Sünde und das Gesetz erweist, antworten die Pharisäer mit Blindheit für Gottes Offenbarung in seinem Wort. Im zweiten Teil 3,7–6,6 antwortet Jesus auf die Verstockung seiner Angehörigen (»er ist verrückt« V. 21) und auf die Ablehnung der aus Jerusalem kommenden Schriftgelehrten (»er hat den Beelzebul« V. 22) mit der Parabelrede (V. 23), die Mk zufolge die Antwort Jesu auf die Verstockung der nächsten Verwandten und der Führer Israels ist. Mk 4,33f stellt die Notwendigkeit der Bildrede rückschauend fest: »In vielen Gleichnissen sagte er ihnen das Wort, so wie sie es hören konnten. Ohne Gleichnis aber sagte er ihnen nichts«. Gottes sich in Jesu Wort voll-

ziehende Offenbarung ist den Menschen so fremd, daß alles Reden Jesu nur in der Bildrede ergehen kann. Nur Gott selber kann dem Menschen die Bildrede aufschließen.

Im Unterschied zu Jesu verhüllendem Lehren in Parabeln spricht 8,32 vom direkten, unverhüllten Reden Jesu: »und er sagte das Wort frei heraus«. Das direkte Wort Jesu hat das Leiden und Sterben des Menschensohnes zum Inhalt (8,31). Das Wort vom Kreuz ist die Auflösung aller Bildersprache: »Das Leiden des Menschensohnes ist das bisher verborgene, jetzt enthüllte Geheimnis« (ESchweizer, Neotestamentica, 100). Denn Jesu Machtwort über die Dämonen, die Sünde und das Gesetz, bleibt so lange verhülltes Wort, als es nicht im Licht des unverhüllten Wortes Jesu von seinem Leiden und Sterben verstanden wird. Damit spiegelt sich im Verständnis des Wortes Gottes wider, daß Mk sein Ev. als Passionsgeschichte mit ausführlicher Einleitung (MKähler) verstanden wissen wollte. Indem aber so Jesu Wort und Tat in Einheit mit seinem Sterben und seiner Auferweckung von Mk als Wort Gottes verkündigt werden, wird der Übergang zum »Wort von Kreuz und Auferweckung« als dem entscheidenden Inhalt nt. Verkündigung unmittelbar verständlich.

c) Der Messias des Wortes und der Messias der Tat (Matthäus-Evangelium)

Mt hat die Worte Jesu nicht nur zu großen Redeblöcken zusammengestellt (Bergpredigt Kap. 5–7; Aussendungsrede Kap. 10; Reden gegen die Pharisäer Kap. 12 und 23; Gleichnisse Kap. 13; über das Verhalten in der Gemeinde Kap. 18; apokalyptische Rede Kap. 24), sondern insbesondere durch die Zuordnung der Bergpredigt Kap. 5–7 zu der Sammlung von 10 Wundererzählungen Jesu Kap. 8f sein Verständnis des Wortes Jesu zum Ausdruck gebracht: Auf die Bergpredigt als das Wort des Messias folgen die Taten Jesu als das → Werk des Messias. Mt hat diesen Grundgedanken nicht nur durch die kompositorische Vorordnung der Bergpredigt vor die Wundergeschichten, sondern auch durch die redaktionellen Rahmensätze 4,23; 9,35, die die Kap. 5–9 umspannen, zum Ausdruck gebracht: Jesus »verkündigte die Freudenbotschaft vom Reich und heilte jegliche Krankheit ... im Volk« (4,23–9,35). »Jesu Wirken wird hier in den Grundzügen umschrieben: Er ist ein Prediger, der Messias des Wortes ... und, heilend, Messias der Tat« (Schniewind, Matthäus, 8). Kap. 5–9 erhalten schließlich ihre Zusammenfassung und Zuspitzung in dem von Mt bewußt am Ende zitierten Jesus-Wort: Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein und Taube hören, Tote werden auferweckt und den Armen wird die Freudenbotschaft verkündigt (Mt 11,5).

Sichtlich als das Zentrum steht im Jesuslogion das Wort von der Freudenbotschaft an die Armen am Ende und Höhepunkt in der Reihe der aufgezählten Wunder, woraus erhellt, »daß die Freudenbotschaft mehr sein soll als alle Wunder« (Schniewind, aaO, 140). Charakteristisch ist dieser Stellenwert des Wortes Jesu am Ende und Höhepunkt der Aufzählung für Mt, befremdlich allerdings schon für die ältesten Ausleger: einige Hss. haben das Wort von der Totenauferweckung an das Ende des Jesuswortes gerückt oder das Wort von der Freudenbotschaft ganz weggelassen, weil ihnen Totenerweckung etwas viel Größeres als das Wort Jesu zu sein schien. Für Mt (und für Jesus) ist der Sachverhalt genau umgekehrt: das Wort Jesu ist die Mitte, die Heilungen durch Jesu Wort (8,8.16) begleiten das Wort Jesu zeichenhaft. Sie sind Verleiblichungen seines schöpferischen Machtwortes (GEichholz, ThB 29, 39–43).

3) Das Wort von Jesus Christus (Kreuz und Auferstehung als der Inhalt des Wortes Gottes)

a) Das Verständnis des Wortes Gottes bei Paulus

Paulus bezeichnet die von ihm seiner Gemeinde verkündigte Botschaft als »das Wort Gottes« (1Kor 14,36; 2Kor 2,17; 4,2; Phil 1,14), als »das Wort« (1Thess 1,6; Gal 6,6), als »das Wort des Herrn« (1Thess 1,8) oder als »das Wort Gottes, das ihr von uns gehört habt« (1Thess 2,13).

α) Das Wort der Überlieferung: So sehr Paulus das von ihm zu verkündigende Wort Gottes in der Offenbarung des Sohnes Gottes vor Damaskus unmittelbar begründet weiß (Gal 1,1.15f) und ihn dies von anderen Verkündigern, deren Legitimation eine durch Menschen vermittelte ist, unterscheidet, so sehr hat er andererseits die Selbigkeit der von ihm

und den Jerusalemer Aposteln verkündigten Botschaft betont: Paulus verkündigt im Anschluß an ein altes Jerusalemer Bekenntnis die Botschaft »von dem Sohn Gottes, der auf Grund der Auferweckung zum Sohn Gottes in Macht eingesetzt worden ist« (Röm 1,3f).

Die Gnostiker in Korinth erinnert Paulus an die Heilsbotschaft »gemäß dem Wort (= Wortlaut), in dem ich sie euch verkündigt habe, . . . die ich euch so weitergegeben habe, wie ich sie selbst empfangen habe« (1Kor 15,1–3), wobei der Inhalt dieser von Paulus im Wortlaut zitierten Überlieferungen aus Jerusalem die Auferweckung des für die Sünden gestorbenen Messias ist (1Kor 15,3–5). Das von Paulus verkündigte Wort Gottes ist konstitutiv auf Kreuz und Auferweckung Jesu als den Gegenstand der Verkündigung bezogen, wobei »die Erinnerung an das, was damals geschah« nicht »nur die Berufung auf die Einsetzung des Wortes Gottes« (gegen RBultmann, GuV I, 293) ist. Das Wort Gottes ist für Paulus Botschaft von einem einmaligen und damaligen Geschehen und als solches Anrede: »dies ist die Heilsbotschaft, die wir alle verkündigen, und auf sie hin seid ihr zum Glauben gekommen« (1Kor 15,11).

β) Das Wort vom → Kreuz: Paulus bezeichnet die Mitte seiner Verkündigung als »das Wort vom Kreuz«. Den gekreuzigten Christus hat Paulus in den galatischen Gemeinden öffentlich proklamiert (Gal 3,1) und zum einzigen Inhalt seiner Verkündigung gemacht (1Kor 2,2). Im Wort vom Kreuz bringt Paulus zur Sprache, »was am Kreuz geschehen ist. Hier ist von Gott her über den Menschen entschieden. Die Botschaft hängt an dem, was sich ereignet hat. Sie verkündigt die schon gefallene Entscheidung« (GEichholz, ThB 29, 105). Dieses Wort vom Kreuz steht im schroffen Gegensatz zur »Weisheit dieser Welt« (1Kor 1,18–3,20), indem es die → Weisheit dieser Welt und das Rühmen des Gnostikers (4,8) zur Torheit macht, und damit im Gegensatz zu einer dieser Weisheit entsprechenden Christologie des »Herrn der Herrlichkeit« (2,8), in der das Kreuz und der Gekreuzigte keinen Platz mehr haben.

Die Botschaft von der im Kreuz über die Welt gefallenen Entscheidung ist in ihrer kritischen Funktion als »Wort vom Kreuz« bezogen auf den typischen Juden, der nach Machterweisen Gottes fragt, und auf den typischen Griechen, der nach göttlicher Weisheit fragt (1,22ff). Das Wort vom Kreuz in seinem Bezug auf ein je verschiedenes jüd. und griech. Vorverständnis bedeutet dabei nicht lediglich die Korrektur, sondern die Sprengung dieses Vorverständnisses, weil der Mensch »die Botschaft auf der Linie seines Vorverständnisses gerade nicht begreift. Denn Gott begegnet ihm nicht auf der Linie eines Vorverständnisses« (GEichholz, 111; gegen RBultmann, GuV II, 232). So sehr das Wort vom Kreuz als Botschaft von der im Kreuz ein für allemal gefallenen Entscheidung Gottes zugunsten der Welt auf den konkreten jüd. und griech. Hörer bezogen ist, so sehr ist sie zugleich die Sprengung seines Vorverständnisses. Das Wort vom Kreuz ist der inhaltliche und kritische Leitbegriff der paulinischen Verkündigung. Indem aber das Wort vom Kreuz zugleich »das Wort des Lebens« (Phil 2,16) – so wie der Gekreuzigte zugleich der Auferweckte – ist, bedeutet dieses Wort für die berufenen Juden und Griechen Gottes Kraft und Gottes Weisheit (1Kor 24ff). Denn »durch die Auferstehung . . . Christi ist sein Tod nicht annulliert, vielmehr gerade festgehalten, als richtendes und rettendes Heilsgeschehen in Kraft gesetzt und so zum Inhalt der Verkündigung geworden« (GBornkamm, Paulus, 168).

γ) Das Wort von der → Versöhnung: Das Wort vom Kreuz wird von Paulus in 2Kor 5,19 als »das Wort von der Versöhnung« bezeichnet. Dieses Wort, das durch den apostolischen »Dienst der Versöhnung« weitergetragen wird, gründet sich auf das Ereignis der Versöhnung im Tod Jesu, »als wir noch Sünder waren« (Röm 5,8–10). Die Versöhnung, die umfassend auf alle Menschen bezogen ist, ist die paulinische Entfaltung der universalen Stellvertretungsaussagen der Urgemeinde (vgl. 2Kor 5,14 »einer ist für alle gestorben«) und taucht außer bei Paulus nur noch in der nachpaulinischen Tradition Kol 1,19–22 auf. Diese universale Versöhnung der Welt mit Gott im Tod Christi begründet nach Paulus »das Wort von der Versöhnung« (2Kor 5,19; vgl. Kol 1,25) als Botschaft von diesem Geschehen ein für allemal.

Das Wort von der Versöhnung ist von der Versöhnung selber als in ihr begründet zu unterscheiden, die geschehene Versöhnung der Welt mit Gott vollzieht sich also nicht im Wort von der Versöhnung weiter, als ob »das Wort der christlichen Verkündigung und die Geschichte, die es mitteilt, zusammenfallen, (ja) eins sind« (RBultmann, GuV I, 292). Im Gegensatz zu einer behaupteten Koinzidenz von nt. Kerygma (→ Verkündigung, Art. κηρύσσω) und verkündigtem Ereignis (Bultmann) unterscheidet Paulus zwischen dem geschichtlichen Ereignis der Versöhnung des Kosmos und dem anredenden Ereigniswort der Verkündigung von diesem Geschehen. Das Wort von der Versöhnung »blickt auf ein schon geschehenes, schlechterdings abschließendes

Ereignis zurück« (KBarth, KD IV/2, 226). Indem aber das Wort von der Versöhnung die gültige zur Entscheidung rufende Proklamation der geschehenen Versöhnung ist, kann nicht gesagt werden: Weil das Wort von der Versöhnung »noch nicht zum Abschluß gekommen ist, . . . muß (!) auch die Versöhnung als noch nicht abgeschlossen gedacht sein« (Büchsel, ThWb I, 257). Das Ereignis der Versöhnung in Christi Tod ist vom Ereigniswort der Verkündigung der Versöhnung weder zu trennen, noch mit diesem im Sinne eines kerygmatischen Prozesses zu vermitteln: das »ein für allemal« der Versöhnung wird im Wort von der Versöhnung als solches proklamiert, es wird aber nicht erst im Wort von der Versöhnung zum »ein für allemal«.

δ) Das Wort der → Verheißung: Wie Paulus Röm 9,9 das Erwählungswort an Isaak als Wort Gottes bezeichnet, so macht Christus als das Ja und Amen der Verheißungen Gottes (2Kor 1,19f) das Wort der Verkündigung zum eindeutigen Heilswort (2Kor 1,18). Der stellvertretende Fluchtod Jesu Christi ist die Erfüllung und Universalisierung des dem Abraham gegebenen Verheißungswortes (Gal 3,6–14), das auch gegenüber dem den Messias ablehnenden Israel seine Gültigkeit behält, so daß die Frage nach der Gültigkeit des Wortes Gottes angesichts der Ablehnung des Messias durch Israel zum Leitgedanken von Röm 9–11 wird: »Keineswegs ist es so, daß das Wort Gottes hinfällig geworden ist« (Röm 9,6). Wie das Erwählungswort über der Geschichte Israels, so steht das Verheißungswort von der Vernichtung des Todes über der Welt und wird in der Zukunft als »das Wort erfüllt werden, das geschrieben steht« (1Kor 15,54). Mit der Frage nach der Erfüllung, Einlösung und bleibenden Gültigkeit des at. Verheißungswortes steht für Paulus nichts weniger als die Eindeutigkeit, die Verläßlichkeit und Gültigkeit des Versöhnungs- und Rechtfertigungswortes selber auf dem Spiel.

ε) Gotteswort und Menschenwort: Das Wort Gottes, das nach Paulus in Gestalt des Menschenwortes ergeht, ist darin der Verwechselbarkeit mit anderen menschlichen Worten ausgeliefert. Deshalb dankt Paulus der Gemeinde in Thessalonich, »daß ihr das von uns gepredigte Wort Gottes . . . aufgenommen habt nicht als Menschenwort, sondern als das, was es in Wahrheit ist, als Wort Gottes« (1Thess 2,13).

Nachdem Paulus aus Philippi vertrieben als Fremdling nach Thessalonich kam und in mühsamer Arbeit notdürftig seinen Lebensunterhalt verdiente, hat er ihnen ohne alles imponierende Auftreten das Wort Gottes verkündigt (1,9f). Paulus hat das Wort Gottes bewußt nicht wie die Wanderapostel der damaligen Zeit in enthusiastischer Rede, in Selbstdarstellung der eigenen geistlichen Kraft, im Rückgriff auf imponierende Weisheitsworte oder aus unlauteren Motiven, die das Wort Gottes verändern oder verfälschen, verkündigt (2,5; 1Kor 2,1.4.13; 2Kor 2,17; 4,2), sondern hat zur Legitimation des Wortes Gottes auf seine menschliche Schwachheit (2Kor 2,9; vgl. 10,10), zur Legitimation des Wortes vom Kreuz auf seine Verfolgung in der Kreuzesnachfolge verwiesen (Gal 6,17). Im Wissen um die Menschlichkeit des Wortes Gottes hat Paulus auch der Gemeinde die Weisung gegeben, im Gottesdienst der Verständlichkeit des Wortes vor dem unverständigen Schwelgen im eigenen Geistbesitz (»Zungenreden«) den Vorzug zu geben (1Kor 14,9.19). Denn »Gottes Wort . . . will menschlich ausgerichtet sein, und seine Göttlichkeit will in seiner Menschlichkeit verkündigt und ergriffen werden« (GBornkamm, Ges. Aufs. II, 230).

b) Das Wort Gottes als verbürgtes Verheißungswort (Hebräerbrief)

Nachdem Gott wiederholt und vielartig durch die Propheten geredet hat, hat er in dieser Endzeit durch den Sohn geredet (Hebr 1,1–4). Dieses Reden Gottes im Sohn als das endgültige, die Weltwende einleitende Wort Gottes ist zugleich die Aufforderung, die verheißene Ruhe nicht zu verfehlen (4,1.11). Als ein auf kommende Erfüllung hin ausgerichtetes Verheißungswort ist es, wie das durch die Engel am Sinai ergangene und gültige »Wort Gottes« (2,2), lebendig und wirksam, kann aber bei Mißachtung auch Tod und Gericht mit sich bringen, insofern es »schärfer als jedes zweischneidige Schwert« ist (4,12). Dies Wort Gottes, das seinen Anfang im Wort Jesu nahm (2,3), ist entscheidend in der Erhöhung Jesu zur Rechten Gottes (1,5ff) und seiner Einsetzung zum endzeitlichen Hohenpriester (7,1ff) begründet.

Diese Einsetzung in die Herrschaft des Hohenpriesters – im göttlichen »Wort des Eidschwurs« (7,28) gegründet – ist die »Einführung einer besseren Hoffnung« (7,19) und damit das entscheidende durch Eid verbürgte Verheißungswort Gottes. Indem aber der Hebr das Christusgeschehen in Kreuz und Erhöhung als verbürgtes, auf kommende Erfüllung hin offenes Verheißungswort verstehen lehrt, ist er der wirksame Aufruf an die Gemeinde, am Bekenntnis der Hoffnung festzuhal-

ten. Als dieses »Wort der Mahnung« (13,22) hat sich der Brief selber an die angesichts von zu erwartenden Verfolgungen und Leiden müde gewordene Gemeinde gewandt. Die Herrschaft des für die vielen gekreuzigten Hohenpriesters ist das endzeitliche Gotteswort, das als begründetes Verheißungswort auf die kommende Erfüllung hin aus ist und deshalb ergriffen werden soll (BKlappert, Die Eschatologie des Hebräerbriefs, ThExh NF 156, 1969, 11,22,28f,31f,46,61).

c) Das Wort Gottes als die apostolische Christusbotschaft (Apostelgeschichte)

In der Apg ist absolut gebrauchtes »Wort Gottes« schon übliche Umschreibung für die apostolische Predigt (4,29; 6,2.7; 8,4; 11,19; 13,5.7.44.46; 16,32; 17,13; 18,11). Dieses von den Aposteln verkündigte Wort Gottes, das auch »Wort des Herrn« genannt werden kann (8,25; 12,24; 13,49; 15,35f; 19,10.20) und »das Wort« ist, das Gott den Söhnen Israels sandte (10,36), hat zu seinem Inhalt das Wortereignis Jesus Christus, dh die worthafte Geschichte (10,37 τὸ ῥῆμα γενόμενον *(to rhæma genomenon)*) von ihren Anfängen in Judäa bis zu der Erscheinung des Auferstandenen und der Sendung der Jünger. Das apostolische Ereigniswort der Verkündigung gründet in dem Wortereignis der Geschichte Jesu Christi (10,36f) und hat diese Geschichte zu ihrem normativen Inhalt.

Die apostolische Christusbotschaft ist von daher »das Wort von diesem Heil« (13,26), das Juden und Heiden gilt. Dieses Wort Gottes, das Gott selber (17,30) bzw. Jesus Christus als der Erhöhte (13,38f; 26,23) verkündigt, ist das Wort der Apostel Petrus und Johannes (8,25) und des Paulus und Barnabas (13,5.46; 14,25; 15,36; 17,13; 18,11). Das Wort Gottes, dem der Apostel seine Gemeinde anvertraut (20,32), erweist sich als mächtig (19,20), wächst und mehrt sich (6,7; 12,24), verbreitet sich durch das ganze Land und will nach den »Worten« des Auferstandenen (1,9) »in Jerusalem (Kap. 1–7), in ganz Judäa und Samaria (Kap. 8–12), ja bis ans Ende der Erde (Kap. 13–28)« (1,8) verkündigt werden. Mit dem Hinweis, daß Paulus die Herrschaft Gottes und das Evangelium von Jesus Christus in Rom verkündigt, schließt die Apg (28,30f), die so das Dokument des machtvoll in der Geschichte sich durchsetzenden Wortes Gottes in der grundlegenden und beispielgebenden apostolischen Predigt in Jerusalem und Judäa einerseits (Kap. 1–12) und in der weltweiten Mission des Paulus andererseits (Kap. 13.28) ist. Dieses in der apostolischen Predigt ausgerichtete Wort Gottes oder Wort des Herrn wird *gesprochen* (4,29.31; 11,19; 13,46 u. ö.) und *verkündigt* (13,5; 15,36; 17,13), es will aber zugleich *aufgenommen* (8,14; 17,11), dh als Wort Gottes *gehört* (4,4; 13,7.44; 19,10), im Glauben *angenommen* und *gepriesen* sein (4,4; 15,7; 13,48). Ist der Inhalt der apostolischen Predigt die Botschaft von dem Heilsgeschehen in Jesus Christus, so kann gesagt werden: »Das ›Wort Gottes‹ ist (in der Apg) das Wort von Jesus (Christus)« (GKittel, ThWb IV, 116).

4) Jesus Christus als das Wort

a) Das Verständnis des Wortes Gottes im johanneischen Schrifttum

Das JohEv. bezeichnet ebenso wie die Synopt. (vgl. Mk 4,14ff; Lk 5,1 u. ö.) Jesu Predigt als Verkündigung »des Wortes (Gottes)«: Jesu Worte sind die des Vaters, in denen sich das Werk des Vaters vollzieht (14,24; vgl. 3,34; 14,10; 17,8). Wer deshalb Jesu Worte hört und glaubend aufnimmt, der hört Gottes Wort (5,24; 8,51; 12,48; 14,24; 15,3; 17,14. 17). Weil Jesu Wort zugleich das Wort des Vaters ist, darum ist es Wort des → Heils (14, 24) und der → Wahrheit (17,17), darum wirken Jesu Worte in den Glaubenden das → Leben (5,24) und in den Nichtglaubenden das → Gericht (12,47f). Die »Worte Gottes«, die Jesus spricht, sind in ihrer Gesamtheit Gottes Selbstoffenbarung an die Menschen: »Gottes Wort«, »dein Wort« (14,6.14.17). Das spezifische Verständnis des Wortes Gottes im JohEv. ist aber damit noch nicht genannt: Denn »die Worte des Offenbarers . . . sind noch nicht das gleiche wie der Offenbarer als ›das Wort‹« (RSchnackenburg, Johannes I, 259). Über die Aussage, daß Jesu Wort das Wort Gottes ist, hinaus wird Jesus selber als »das Wort« bezeichnet. Dh Jesu Worte (Verkündigung) als Worte Gottes sind gegründet in Jesu Sein als das Wort: »Er wird nicht deswegen als der Logos (Wort) im absoluten Sinn bezeichnet, weil er das Wort oder die Worte Gottes spricht« — so die Deutung RBultmanns —, »sondern seine Worte erlangen eher umgekehrt jene Geltung und Kraft, weil er der Logos (das Wort) . . . ist« (ebd). Dieser absolute, personale Gebrauch des Logos-Begriffs in seiner Identifizierung mit Jesus findet sich außer Joh 1,1.14 nur noch 1Joh 1,1 (Jesus als »das Wort des Lebens«) und Offb 19,13, wo der Name »das Wort Gottes« für den siegreich wiederkehrenden Christus gebraucht wird (Verbindung von Weish 18,5 und Dan 7).

b) Das Verständnis des Wortes Gottes im johanneischen Prolog

α) Die urspr. Gestalt des Logos-Hymnus: Für das Verständnis des johanneischen Logos-Prologs (1,1–18) ist die Einsicht wichtig, daß dieser die kommentierende Bearbeitung eines älteren Logos-Hymnus darstellt, der urspr. die V.e 1–4(5).9–11.14.16 umfaßt haben wird (RSchnackenburg, Johannes I, 200ff; ESchweizer, Neotestamentica, 113f), erst in V. 14 und noch nicht in V. 5 von der Fleischwerdung des Wortes sprach (gegen EKäsemann, Ex. Vers. u. Bes. II, 166ff) und, da V. 14 zum urspr. Lied gehört und mit der Menschwerdung des Logos eine genuin christl. Aussage darstellt, nicht aus gnostischen Täuferkreisen stammen kann, weil es ganz unwahrscheinlich ist, daß ein vorchristl. Hymnus von der Inkarnation des Täufers gesprochen hat (gegen RBultmann, Johannes, 4f). Dieser urspr. christl. Hymnus besteht aus 4 Strophen und beschreibt 1. das göttliche Sein des Wortes und seine Funktion bei der Schöpfung (V. 1–3); 2. die Funktion dieses Wortes als Licht und Leben für die Menschenwelt (V. 4f.9); 3. die Ablehnung des Wortes und seines Wirkens in der Menschheit noch vor der Fleischwerdung (V. 10.11) und 4. das ganz überraschende Ereignis der Fleischwerdung des Logos und dessen glaubende Aufnahme in der Gemeinde (V. 14.16).

Wie die → Weisheit vergebens unter den Menschen eine Wohnung suchte und an ihren himmlischen Ort zurückkehrte (äthHen 42,1f), so hat der urspr. christl. Hymnus das Schicksal des Wortes erzählt: der Logos als das wahre, jeden Menschen erleuchtende Licht, durch den die Welt geworden ist, kam in sein Eigentum und wurde von den Seinen nicht aufgenommen (1,5.9–11). »Wie man einem unwillkommenen fremden Wanderer die Tür vor dem Gesicht zuschlägt, so erging es . . . dem göttlichen Logos: man öffnete sich ihm nicht. Man wußte davon nichts, daß er der Welt das Sein vermittelt hatte; er war wie ein Fremder, mit dem man sich nicht einläßt« (EHaenchen, Ges. Aufs., 131). Mit 1,14 kommt der Hymnus erst zur eigentlichen, die Weisheitserzählung weit hinter sich lassenden Aussage von der Fleischwerdung des Logos: »Aber der Logos hat . . . nun das Höchste getan, das Letzte, was noch möglich war: er wurde, um bei den Menschen Eingang zu finden, selbst Mensch« (V. 14; ebd.). Die Fleischwerdung des Wortes ist »das Unerhörte, für das der Weisheitsmythos keine Parallele bot« (ebd.).

β) Der Prolog des Johannes-Evangeliums: Infolge der kommentierenden Einarbeitung insbes. der V.e 6–8 und 15 (12f.17f) mit ihrem Hinweis auf das Auftreten Johannes des Täufers durch den Evangelisten, wodurch die V.e 5.9–11 nicht mehr auf das Wirken des Logos vor seiner Fleischwerdung, sondern schon vorgreifend auf den Fleischgewordenen zu beziehen sind, ist der Prolog 1,1–18 in 3 Abschnitte zu gliedern:

1. Das präexistente Sein des Wortes (1,1–4): »Im Anfang«, dh aber nicht »im Anfang« der Schöpfung (Gen 1,1), sondern in der »Vorzeit« der göttlichen Ewigkeit war das Wort (Präexistenz des Wortes 1,1), war das Wort bei Gott (personaler Bezug 1,2), ja »war das Wort Gott« (wesenhafte Gottheit des Wortes 1,1). Durch dieses Wort, wodurch das All geschaffen wurde, haben die Menschen ihr Leben und heilvolles Licht (1,3f). 2. Das Kommen des Wortes zur Menschenwelt und seine unbegreifliche Ablehnung (1,5–13): Dieser in die Welt gekommene Logos, für den Johannes der Täufer Zeugnis abgelegt hat (1,6–8; 1,5ff reden also im Sinn des Evangelisten schon andeutend von der Inkarnation), wurde von den Menschen unbegreiflicherweise abgelehnt (1,9–11), mit Ausnahme derjenigen, die zum Glauben kamen und dadurch Kinder Gottes wurden (1,12f). 3. Das Ereignis der Fleischwerdung des Wortes und seine Heilsbedeutung (1,14–18): Das Wort wurde, ohne seine wesenhafte Gottheit aufzugeben, vielmehr in Betätigung derselben, ein sterblicher Mensch (σάρξ *[sarx]*), nahm Wohnung unter den Menschen und bedeutete als Gegenwart von Gottes Herrlichkeit bei den Menschen die Gabe von Gottes Huld und Bundestreue an die Menschen (1,14.16), die in Überbietung der at. Wortoffenbarung im Gebot in Jesus Christus Ereignis geworden ist (1,17f).

γ) Die religionsgeschichtliche Herkunft des Logos-Begriffes

Die Frage, aus welchem Bereich Joh den Begriff Logos, »das Wort«, aufgenommen hat, kann bis heute nicht sicher beantwortet werden:

1. In der griech. Philosophie (vgl. ThWb IV, 79ff), in der »das Wort« eine große Rolle spielt (vgl. Heraklit: »diesen Logos, der immer ist, begreifen die Menschen nicht«, ThWb IV, 80,22f) und in der Stoa (vgl. ThWb IV,83f; MPohlenz, Die Stoa, 1959², 32ff), der zufolge der Logos die den Kosmos tragende und wie eine feine geistige Substanz durchdringende Weltvernunft ist, fehlt der personale Charakter des Logos (Joh 1,1f) und der Gedanke der Welt, die sich dem Logos widersetzt (1,10f). 2. Der Versuch einer innerbiblischen Herleitung des Logos-Begriffs scheitert schon daran, daß das AT zwar gelegentlich von dem Wort Gottes wie von einer

handelnden Größe reden kann (vgl. Ps 147,15–18; Weish 9,1), nicht aber vom Wort Jahwes als einer Person spricht, und daß im NT außerhalb des johanneischen Schrifttums zwar absolut von der Verkündigung »des Wortes Gottes« durch Jesus, nie aber (auch nicht, wie ThZahn, Einl. II, 1907³, 547, will, in 2Kor 1,19f) von Jesus als dem Wort Gottes gesprochen wird. 3. In den spätjüd. Weisheitsspekulationen, denen zufolge die Weisheit an der Weltschöpfung beteiligt ist, wird diese von Gott in die Welt geschickt und durch die Menschen abgelehnt (Spr 8,22–36; Sir 24,3–12; äthHen 42,1ff). Hat auch die Weisheit viele mit Joh 1,1ff parallele Vorstellungen und Sachaussagen, so widerrät nicht nur die Aussage von der Erschaffung der Weisheit (anders Joh 1,1f), sondern auch die Tatsache, daß die spätjüd. Weisheitslit. die Wahl des Begriffs »Logos« = »das Wort« in Joh 1,1ff nicht erklären kann, gegen eine direkte Ableitung des johanneischen Logosbegriffs aus der spätjüd. Weisheitsspekulation. 4. Die Bezeichnung *memra* (= *Wort*) in den Targumen erscheint als Memra Jahwes oder Adonais immer als ein die Transzendenz Gottes wahrendes Vollzugsorgan des Handelns Gottes und kann als Parallele nicht in Frage kommen, da es eine Hypostase »Memra« nicht gegeben hat (St.-B. II,302ff; VHamp, Der Begriff »Wort« in den aramäischen Bibelübersetzungen, 1938). Ebenso ist weder wahrscheinlich, daß die im Rabbinismus von der Tora ganz ähnlich wie vom Logos gemachten Aussagen (St.-B. II,353ff) Parallelen sind, noch daß Joh 1,1ff Antithese gegen die Toraspekulation sein will (so GKittel, ThWb IV,138ff), da der Logos-Begriff gerade im antithetischen V. 1,17 fehlt und da nicht sicher ist, ob 1,17 überhaupt zum urspr. Hymnus gehört hat. – 5. Die gnostische Ableitung des Logos-Begriffs ist darum fraglich, weil nicht nur der Mythos vom herabsteigenden Erlöser sich nicht sicher als vorchristl. erweisen läßt (CColpe, Die religionsgeschichtliche Schule, FRLANT NF 60, 1961), sondern auch weil der Logos-Begriff den gnostischen Systemen im großen und ganzen fremd geblieben ist (WBousset, Kyrios Christos, 1965⁵, 305; JJeremias, ZNW 59, 1968, 83; RSchnackenburg, Johannes I, 268). – 6. Das hell. Judentum: Nicht nur die Wiedergabe von Hab 3,5 »vor ihm her geht die Pest« (*dæbær, Pest*) in der griech. Übers. der LXX mit »vor ihm (Gott) her wird der Logos (= *dābār*) gehen«, nicht nur Weish 18,14ff (Gottes allgewaltiger Logos fährt zum Strafgericht an den Ägyptern herab; JJeremias, ZNW 59, 1968, 83f), sondern auch die Logos-Lehre Philos bieten stärkste Berührungen mit dem johanneischen Logos-Begriff. Bei Philo wird nicht nur die spätjüd. Weisheit mit dem Logos identifiziert, der Logos als mittlerische Potenz zwischen Gott und der Schöpfung verstanden und ihm göttliche Prädikate zugeschrieben, sondern Philo verbindet zugleich at. Aussagen von der Schöpfung durch das Wort, stoische Aussagen vom Logos als Weltseele und platonische Elemente (der Logos als das Urbild der Weltschöpfung) miteinander (vgl. RSchnackenburg, Johannes I, 261ff; ThWb IV, 86ff). Für die Frage nach der Herkunft des Logos-Begriffes kommt deshalb dem hell. Judentum vorrangige Bedeutung zu.

δ) Die Fleischwerdung des Wortes: Was bedeutet aber die johanneische Botschaft von der Fleischwerdung des Wortes (Joh 1,1ff) im Rahmen und in Antithese zu dieser hell.-jüd. Umwelt? Im Gegensatz zur Anschauung der Umwelt (vgl. Philo), der zufolge der göttliche Logos die himmlische und irdische → Welt zusammenbindet und Makrokosmos und Mikrokosmos durchwaltet, besteht die frohe Botschaft des johanneischen Prologs darin, daß der Logos nicht mehr geistig wirkt, sondern leibhaft in einem sterblichen Menschen begegnet, nicht mehr transzendent und immanent zugleich die ganze Welt umfaßt, um ihr so das Heil durch Inspiration zu vermitteln, »sondern daß er (der Logos) für jeden irdischen Menschen einer der ihren wird, ihre Sünde auf sich nimmt und ihren Tod teilt« (CColpe, ThWb VIII, 474; vgl. ders., New Testament and Gnostic Christology, 227ff, bes. 235f). Die Fleischwerdung des Logos meint also nicht, daß Jesus in seiner puren Menschlichkeit das eschatologische Wort Gottes verkündigt (RBultmann, Johannes, 40f; ders., Theol. NT, §§ 46.48). Gegenüber dieser faktisch kenotischen, dh die Gottheit Jesu eliminierenden Interpretation (HJIwand, Vom Primat der Christologie, in: Antwort, Festschr. KBarth, 1956, 181), dieser Ersetzung der Fleischwerdung des Wortes durch die Wortwerdung des Fleisches (= irdischer Jesus) ist im Sinn des Johannes-Prologs zu formulieren: Nicht ein purer Mensch, mit dem eschatologischen Entscheidungsruf Gottes beauftragt, wohnte unter uns; vielmehr: das Wort, Gott selber (Joh 1,1f) in seiner göttlichen Herrlichkeit (1,14b), nimmt die volle Realität geschichtlicher Gegenständlichkeit, menschlicher Vergänglichkeit (σάρξ *[sarx]*) und menschlichen Sterbens (1,14a; vgl. 6,61.63; 1,29; 1Joh 3,5; Röm 8,3) an. Oder mit JSchniewinds treffender Formulierung: »Schon der Prolog redet vom Kreuz« (in: HJKraus, JSchniewind, 1965, 202). Die Fleischwerdung des Wortes meint also nicht Jesus als eschatologischen Gesandten, in dem Gott gegenwärtig handelt (RBultmann), sondern besagt die Gegenwart Gottes selbst im Fleisch. »Eine religionsge-

schichtliche Parallele zu dieser Aussage wird sich deshalb niemals finden lassen« (CColpe, ThWb VIII, 474). Die Botschaft von der Fleischwerdung des Wortes (Joh 1,14) »ist mehr und etwas anderes als nur die Vergeschichtlichung eines mythologischen Geschehens« (ebd.). M. a. W.: die Fleischwerdung des Wortes meint die Gegenwart Gottes in Jesu Person, nicht nur das gegenwärtige Handeln Gottes in Jesu Wort. *B. Klappert*

ῥῆμα

ῥῆμα *[rhæma]* Wort, Ausspruch, Sache, Geschehen, Fall

I Das Subst. ῥῆμα *[rhæma]* (Wurzel *Fερ- *[fer-]* bzw. ῥη *[rhæ]*; vgl. ἐρῶ *[erō]*, *ich werde sagen*; ῥῆσις *[rhæsis]*, *Ausspruch, Rede, Erklärung*; ῥήτωρ *[rhætōr]*, *Redner*; verwandt lat. *verbum* und dt. *Wort*) bedeutet *das, was bestimmt gesagt wird*: das *Wort*, den *Ausspruch*. Es wurde in der Poesie seit Pind. (Pyth. 4,277f), in der Prosa seit Hdt. (VII,162) verwendet. Im berühmten Epigramm des Simonides (Frg. 92; Diehl II,94) auf die Schlacht bei den Thermopylen heißt es, die Spartiaten seien im Gehorsam gegen die ῥήματα *[rhæmata]*, *Befehle*, gefallen. Bei Plato bezeichnet ῥῆμα *[rhæma]* das *einzelne Wort* (Tim. 49c), aber auch den *Satz* (Leg. 840c). In der Grammatik meint ῥῆμα *[rhæma]* das *Verbum* im Unterschied zum ὄνομα *[onoma]*, *Nomen* (Aristot. Poet. 20p 1457a,11).

II 1) In LXX ist ῥῆμα *[rhæma]* vorwiegend für das hebr. *dābār*, *Wort, Sache* eingetreten, das allerdings – vor allem in den prophetischen Büchern – überwiegend durch → λόγος *[logos]* wiedergegeben wird; jedoch findet sich ῥῆμα *[rhæma]* 147mal im Pentateuch und steht häufig im Dtn und deuteronomischen Geschichtswerk. Dabei hat die Doppelstruktur von *dābār*, *Wort, Sache*, auch auf den Gebrauch von ῥῆμα *[rhæma]* abgefärbt, das deshalb sowohl a) *Wort, Ausspruch* als auch b) *Sache, Geschehen, Fall* bedeuten kann; ῥῆμα *[rhæma]* erscheint als Ergebnis des Sagens und auch des Tuns, ja, die letztere Bedeutung gibt den Ausschlag (vgl. 1Sam 18,8).

a) ῥῆμα *[rhæma]* als *Wort, Ausspruch* ist oft gleichbedeutend mit → λόγος *[logos]* (vgl. zB den Wechsel beider Begriffe in Ex 34,27f; 2Sam 14,20f; 1Kön 12,24; 11,41 Hss.). Durch den Kontext bestimmt, meint es zB das *Wort* des Gebets (Ps 5,2; 17[16],6) und im Plur. die *Botschaft* der Sphären (Ps 19[18],5). Häufig ist es das *Wort Gottes:* der einzelne *Ausspruch* (Ex 19,6), der *Befehl* (Dtn 13,1), das schöpferische *Wort* (Dtn 8,3), das weisunggebende *Orakel* (1Sam 3,1). Formelhaft sind die den Gehorsam anzeigenden Wendungen »nach dem Wort des Herrn« (1Kön 12,24; 15,29 u. ö.) und »dieses Wort tun« (Dtn 24,18.20.22). Der Plur. bezeichnet gelegentlich die *Gebote* allg. (Dtn 28,58), dann die *Zehn Gebote* (Ex 34,1.27f; anders Dtn 10,4), den Inhalt des Bekenntnisses »Höre Israel!« (Dtn 6,6), die Wortoffenbarung am Sinai (Dtn 4,36) und die Mahnungen der Weisheit (Sir 39,6; Weish 6,25). ῥῆμα *[rhæma]*, *Wort*, kann auch für den Vorgang der Inspiration (Num 23,5.16: Gott legt dem Heiden Bileam das Wort in den Mund) und in der Wendung »Das Wort des Herrn geschah an . . .« (Israels Propheten: Samuel 1Sam 15,10; Elia 1Kön 17,2.8; 18,1; Jeremia Jer 1,1) gebraucht werden; meist steht dafür jedoch → λόγος *[logos]*.

b) ῥῆμα *[rhæma]*, *Sache* (so auch λόγος *[logos]* 2Sam 1,4; 17,4) wird durch den Kontext näher bestimmt als *Handlung* (Gen 22,16; Dtn 15,10; 23,10), *Rechtsfall* (Ex 18,26; Dtn 1,17), *Ereignis* (Dtn 4,32) oder *Gedanke* (Dtn 15,9). Die Doppelbedeutung von ῥῆμα *[rhæma]* als *Geschehen* und *Bericht* zeigt sich, wenn die Chronik von den Taten Salomos als βιβλίον ῥημάτων Σαλωμών *[biblion rhæmatōn Salōmōn]* bezeichnet wird (1Kön 11,41); jedoch steht für solche Chroniken häufiger λόγοι *[logoi]* (2Kön 14,15f; 15,11–36 u. ö.). In den Erzählungsstücken des Pentateuch erscheint die anreihende Wendung »nach diesen Dingen«, »danach« (Gen 15,1; 22,1 u. ö.).

2) Im nachbiblischen Judentum zZt Jesu wird der ῥῆμα *[rhæma]* entsprechende hebr. Begriff *dābār* ähnlich wie im AT verwendet.

a) In den Qumranschriften ist *dābār* als α) *Wort* und β) *Sache* in gleicher Häufigkeit anzutreffen, das erstere bes. in hymnischen und exegetischen Stücken, das letztere in gesetzlichen Bestimmungen.

α) Das menschliche Wort und die Fähigkeit des Sprechens gelten als besonderes Wunder der göttlichen Schöpfung (1QH 1,28f). *dābār* meint aber auch das Wort Gottes, sein Gebot (1QS 5,14. 19; 1QH 4,35) und seine Verheißung (1QS 2,13). Das Wort der Propheten (CD 7,10; 8,20) ist Gegenstand der aktualisierenden Deutung durch den Lehrer der Gerechtigkeit (1Qp Hab 2,5–9; 7,4–8).

β) *dābār* als *Angelegenheit* ist der Gegenstand von Beratungen in der Gemeinde (1QS 6,1.4. 16) und dann auch eine *Sache*, die exegetisch ermittelt wird (1QS 8,11f).

b) Bei Philo steht ῥῆμα *[rhæma]* ganz im Schatten von → λόγος *[logos]* und bedeutet – echt griech. – nur *Wort*, grammatisch das *Verbum* (Agric. 136). Sonst steht es im Unterschied zum Gedanken oder zur Tat. Im Anschluß an Ex 20,18 sagt Philo, was Gott rede, seien nicht Worte, sondern Werke (Decal. 47).

c) Im **rabbinischen Schrifttum** hat *dābār*, wie die von anderen Wurzeln abgeleiteten aram. Begriffe *millā'* bzw. *mille'thā'*, ebenfalls die Bedeutungen *Wort* und *Sache;* in den Targumen erscheint *mēmrā', Wort,* als Umschreibung für den sich offenbarenden Gott.

α) *dābār* meint das einzelne *Wort,* den *Ausspruch.* Neben Geist, Seele und den Sinnen hat der Mensch das Wort des Mundes als eine ihn konstituierende Größe empfangen (b Niddah 31a). Vor der Vielrednerei wird jedoch gewarnt; sie führt zum Sündigen (Aboth 1,17). Im Lehrbetrieb ist *dābār* der alles beherrschenden Thora zugeordnet. Dabei werden die »Worte der Thora« unterschieden von den »Worten der Überlieferung« (*qabbālāh*), dh den biblischen Büchern außerhalb des Pentateuchs (b Niddah 23a), und von den »Worten der Schriftgelehrten«, den Entscheidungen der Rabbinen (Jebamoth 9,3). Die letzteren können jedoch auch als »Worte des lebendigen Gottes« bezeichnet werden (b Erubin 13b), dh sie erhalten die von Gott intendierte Auslegung. Die häufige exegetische Wendung »ein anderes Wort (bzw. Sache)« leitet eine weitere, abweichende Interpretation ein.

Das Wort von der göttlichen Offenbarung wird gern mit dem vom Verbum *dibber* abgeleiteten nomen actionis *dibbūr* bzw. *dibbᵉrāh* bezeichnet; das gilt etwa für die Zehn Gebote (Mek Ex zu 20,2). Über die universale Wirkung der Gesetzgebung am Sinai hat man bei den Rabbinen viel spekuliert: Jedes einzelne Wort (*dibbūr*), das vom Mund Gottes ausging, teilte sich in 70 Sprachen; jedes einzelne erfüllte das Universum, ließ die Seelen der Hörer fliehen und trieb die Israeliten 12 Meilen zurück (b Schab 88b). Mit der Erwählung Israels schieden alle anderen Länder als Orte der Offenbarung (*dibbᵉrōth*) aus (Mek Ex zu 12,1). Das Studium erschließt den Reichtum der Offenbarung: Wie sich zwischen den Wellenbergen des Meeres viele kleine Wellen befinden, so gibt es zwischen den einzelnen Worten der Thora viele Feinheiten (Yalquth Schim'oni Hhld § 971). Das Wort der Offenbarung kann personifiziert vorgestellt werden (j Schab VII,10c; vgl. Lev r 1 Anfang).

β) Als *Sache* erscheint *dābār* in der häufigen Einleitungsfrage: »Ein Gleichnis. Wem gleicht die Sache?« Vielfach wird *dābār* als allg. Bezeichnung von Rechtsangelegenheiten gebraucht, gelegentlich auch für den Menschen (b Sota 28b). Mit der Formel *»andere Sache«* deutet man Dinge an, die man nicht beim Namen nennen möchte, so etwa den Götzendienst (b Schab 17b), das Schwein (b Schab 129a), den Beischlaf (b Ber 8b).

III Im NT begegnet der Begriff ῥῆμα *[rhæma]* 67mal, bes. im lukanischen Schrifttum (32mal) und im JohEv. (12mal). Vorherrschend ist die Bedeutung *Wort,* was nicht zuletzt im ungesetzlich-kerygmatischen Charakter des NT begründet liegt. Die Bedeutung *Sache* ist selten (s. u. 5).

Anders als → λόγος *[logos]*, das im NT oft die christl. → Verkündigung als ganze bezeichnen kann, wird ῥῆμα *[rhæma]* meist auf einzelne Worte und Aussprüche bezogen: der Mensch muß Rechenschaft von jedem unrechten Wort ablegen (Mt 12,36); Jesus antwortete dem Pilatus mit keinem Wort (Mt 27,14); die Himmlischen reden unaussprechliche Worte (2Kor 12,4).

Für ῥῆμα *[rhæma]* als *Wort* der Weissagung Gottes ist kennzeichnend, daß es seine Erfüllung (→ Fülle, Art. πληρόω) mit sich bringt und zur Tatsache wird — im Sinne der Doppelbedeutung von *dābār,* die gerade in der messianischen Zeit zum Tragen kommt.

1) Für **Lukas** gilt der Grundsatz: »Bei Gott ist kein Ding unmöglich« (Lk 1,37 vgl. Gen 18,14; Mt 19,26), wobei er ῥῆμα *[rhæma]* auch als Wort der → Verheißung verstanden haben mag, das nicht unerfüllt bleibt (vgl. 2,29). Die Weihnachtsbotschaft (Lk 1,38; 2,17) ist als Verkündigung eines Engels Gottes Wort, dem man sich in glaubendem Gehorsam beugt und dessen Verwirklichung man erlebt (2,15.17.19). Dies wird deutlich an der Predigt Johannes des Täufers: Während bei den Rabbinen die Prophetie als erloschen gilt, wendet Lukas die das Prophetenwort legitimierende Formel: »Des Herrn Wort erging an . . .« auf den Täufer an (Lk 3,2), der als Bote des Messias mehr war als ein Prophet 7,26f) und vor seinem Tod das Wirklich-Werden seiner Weissagung erfuhr (7,22f; vgl. 2,29 Simeon). In diesem Sinne wird bei Lk auch Jesu Wort mit dem Subst. ῥῆμα *[rhæma]* bezeichnet. Wer ihm glaubend gehorcht und wie Petrus auf sein Wort hin die Netze auswirft, erlebt dessen Erfüllung (Lk 5,5–8). Freilich wird Jesu Wort nicht immer gleich verstanden (Lk 2,50; vgl. 20,26), was bes. von den Leidensweissagungen gilt (Lk 18,34; vgl. Mk 9,32 par). Aber die spätere Verwirklichung weckt die Erinnerung und deckt den Zusammenhang von Wort und Ereignis auf (Lk 24,8; Apg 11,16; vgl. Mk 14,72 par).

2) In der **Apostelgeschichte** bezieht sich der Plur. ῥήματα *[rhæmata]* auf

die als blasphemisch beurteilte Kritik des Stephanus an Gesetz und Tempel (6,11.13) und positiv auf das in den Reden verkündigte apostolische Zeugnis vom Christusgeschehen (2,14; 5,20; 10,22.44; vgl. 26,25). Auch hier tritt die Einheit von Wort und Sache im Begriff ῥῆμα *(rhæma)* hervor. Denn auch die einzelnen Ereignisse des Christusgeschehens werden als ῥήματα *(rhæmata)* bezeichnet (5,32; 13,42), und dem doppelten Aspekt im ῥῆμα *(rhæma)*-Begriff entspricht die doppelte Zeugenschaft der Apostel, die Augenzeugen der Tatsachen sind, die sie durch das Wort bezeugen (5,32).

3) Im Johannesevangelium wird die Einheit von Jesu Wort und Gottes Wort ausdrücklich festgestellt: Jesus spricht die »Worte Gottes« (3,34; vgl. 8,47; 14,10; 17,8). Von den Worten Jesu gilt deshalb das, was der fromme Jude von der Tora (→ Gesetz) erwartet: Sie sind → Geist und → Leben (6,63), dh sie sind inspiriert und nicht etwa die Worte eines Besessenen (10,21), und sie schenken das ewige Leben (6,68) denen, die sie annehmen (17,8) und in sich bewahren (15,7). Die göttliche Autorität dieser Worte beruht auf Jesu Sendung (3,34) und bes. auf seiner Sohnschaft (3,35; 17,8). Das bedeutet praktisch, daß Jesu Worte von seinem Wirken begleitet sind, denn der Vater, der in Jesus bleibt, vollzieht seine Werke (14,10).

4) Dieser Gleichstellung von Jesu Worten und Gottes Wort entspricht bei Paulus und im nachpaulinischen Schrifttum die Zusammenordnung von → Evangelium und at. Prophetie (Röm 1,2–4).

Was in Dtn 30,12–14 vom Wort der Tora gesagt wurde, ist nach Paulus als ein Hinweis auf die rechtfertigende Christusbotschaft zu verstehen: Sie ist für den Glaubenden das nahe, ihm geschenkte, rettende Wort (Röm 10,8), das aber von seinen Boten wie der Lobgesang der Sphären bis in die fernsten Winkel der Erde gebracht wird (Röm 10,18 nach Ps 19,5). Dabei kann Paulus die frohe Kunde des Evangeliums als »Wort Christi« bezeichnen (Röm 10,17), wofür in einigen Handschriften »Wort Gottes« steht.

Die Gleichsetzung beider Größen wird in 1Petr 1,24f dadurch erreicht, daß Jes 40,8 (»Das Wort des Herrn besteht in Ewigkeit«) auf das Evangelium bezogen wird. In 2Petr 3,2 wird an die Worte der Propheten und an die von den Aposteln verkündigte Weisung des Herrn erinnert; in der dazu parallelen Stelle Jud 17 sind aber lediglich die Worte der → Apostel Jesu Christi erwähnt.

5) ῥῆμα *(rhæma)* in der Bedeutung *Sache* erscheint Lk 2,15.19 und meint dort das Weihnachtsgeschehen. Mehrfach wird im NT auf die rechtliche Bestimmung Dtn 19,15 verwiesen, nach der eine *Rechtssache* (ῥῆμα *(rhæma)*) auf Grund der Aussage von zwei oder drei Zeugen gültig sein soll. Während diese Bestimmung in Mt 18,16 als Gemeinderegel eingeschärft (vgl. 1QS 6,1) und von Paulus in recht eigenständiger Weise auf seine richterliche Entscheidung bei Gemeindeangelegenheiten angewendet wird (2Kor 13,1), hat sie Johannes auf die → Verkündigung bezogen (Joh 8,17): Die von Gott stammende und durch Christus bezeugte Wahrheit wird gleichsam als ein Zeugnis zweier Zeugen auf dem Forum der Welt abgelegt.

O. Betz

φωνή

φωνή *(phōnæ)* Stimme · φωνέω *(phōneō)* sprechen, rufen

I 1) Das Nomen φωνή *(phōnæ)*, *Stimme*, von der Wurzel φα- *(pha-)* (vgl. φημί *(phæmi)*, *sagen*) abgeleitet, die auch im lat. *fari, sprechen; fabula, Rede, Gerücht*, und dem ahd. *ban, Bann, Gebot, Verbot*, erscheint, bedeutet überwiegend den artikulierten *Laut:* selten den *Schrei* von Tieren (Hom. Od. 10,239), sondern vor allem die *menschliche Stimme* (Hom. Il. 18,219–221; Plato Tim. 67b), dann das *Vermögen zu sprechen* (Soph. Electr. 548), die *Sprache* (Hdt. IV,114.117) und schließlich auch das *Stimmorgan* (Aristot. Hist. Anim. 535a31). In übertragenem Sinn kann φωνή *(phōnæ)* den bedeutsamen *Ausspruch* (Plato Prot. 341b) oder die *Erklärung* (Pap. Ryland II,77,46) bezeichnen. Gelegentlich hat man von der Stimme der Götter gesprochen: Die Pythia in Delphi galt als ihr Organ (Xenoph. Ap. 12f); die Gesetze Lykurgs wurden göttlicher Belehrung zugeschrieben (Ael.

Arist. Or. 45,11); eine vom Himmel kommende Stimme gab spez. Weisung beim Bau eines Heiligtums (Theopomp bei Diog. Laert. 1,115); die Geburt des Osiris wurde von einer solchen Stimme angekündigt (Plut. Is. et Os. 12).

2) Von φωνή *[phōnæ]* abgeleitet, aber auch schon seit Hom. belegt ist das Verbum φωνέω *[phōneō]* mit den Bedeutungen: a) *die Stimme erheben, laut sprechen, rufen;* b) *beim Namen rufen;* c) *befehlen;* d) *von etwas reden, erzählen.* Bei Plut. findet sich sogar die juristische Bedeutung *beurkunden.*

II 1) Dem griech. φωνή *[phōnæ]* entspricht im AT fast immer das hebr. *qōl* (etwa 560mal; in Num 3,16.39 u. ö. auch für die Wendung *'al-pî JAHWE, nach dem Munde Jahwes*), das auch den von unbeseelten Wesen ausgehenden *Hall*, das *Geräusch* bezeichnen kann, so etwa das *Tosen* großer Wassermassen (Ps 42[41],8; Ez 1,24), das *Rauschen* von Flügeln (Ez 3,13) und (meist im Plur. und absolut stehend) die *Donnerschläge* (Ex 19,16; 20,18). Überwiegend steht *qōl* aber für die *Stimme* des Menschen (Gen 27,22; Ri 18,3; 2Kön 7,10; Dan 8,16), jedoch nie für Stimmorgan oder Sprache; wohl kann es dagegen das *Gerücht* bezeichnen (Gen 45,16). Mit der babyl. und kanaanäischen Religion gemeinsam ist die Anschauung vom Donner (*qōl*) als der Stimme (*qōl*) Gottes (Ps 18[17],14; 29[28],3–6; Hi 37,2–5), mit der er seine numinose, die Feinde Israels schreckende Macht offenbart (Jo 2,11; 4,16; Ps 46[45],7). Wichtig ist diese Gottesstimme bei der Sinaigesetzgebung: In der elohistischen Darstellung sind die Donnerschläge lediglich Zeichen der Theophanie und nicht etwa Träger des Wortes (Ex 19,16–20; 20,18–21), im Dtn jedoch erscheint Israel als Hörer der Gottesstimme, die aus dem Feuer heraus den Dekalog spricht (Dtn 4,12f.33; 5,22–24). Wird bei den Schriftpropheten der Empfang des Gotteswortes nicht der Stimme Gottes zugeschrieben, so erscheint in der späteren Predigt die Wendung vom »Hören auf Gottes Stimme«, das gleichbedeutend mit dem Halten der → Gebote ist (Dtn 13,5; 30,8.10; 2Kön 18,12).

2) Während in Qumran das Gebot Gottes durch die Stimme des »Lehrers der Gerechtigkeit« neu verkündigt wird (CD 20,28.32), haben die Rabbinen die Anschauung von einer aus dem Himmel ausgehenden *Echostimme* (*Bath-Qōl*) ausgebildet, die nach dem Aufhören des prophetischen Geistes die Weisung Gottes durch einen kurzen Spruch bekanntgibt (Tosefta Sotah 13,2; j Berakhoth 3b; b Baba Mezia 59b; vgl. Jos. Ant. 13,282). Etwa vom 3. Jh. nChr ab macht sich eine abwertende Tendenz bemerkbar: Die *Bath-Qōl* erscheint vor allem in anekdotenhaften oder legendarischen Erzählungen, wo sie etwa beim Tod eines Märtyrers das göttliche Urteil über diesen Gerechten, den Anteil an der kommenden Welt, verkündigt (b Berakhoth 61b; b Abodah Zara 18a). Wichtig ist auch die spekulative Ausdeutung der Gottesstimme bei der Sinaigesetzgebung: Der Plur. »Donnerschläge« (= Stimmen; Ex 19,16) bedeute, daß sich Gottes Stimme in 70 Stimmen, dh die 70 Sprachen der Erde, geteilt und die Tora jedem Volk in seiner eigenen Sprache angeboten habe; jedoch habe nur Israel das Angebot angenommen. Damit wird die Gesetzgebung als wunderbarer, universaler Akt verstanden (b Schabbath 88b; Ex Rabba 5 zu 4,27).

III 1a) Der Bedeutungsumfang von φωνή *[phōnæ]* im NT — 137 Stellen, am häufigsten (53mal) in der Offb und bei Lk (Ev. 14; Apg 27), nur selten in der Brieflit., bei Mt mehrfach in at. Zitaten — ist sowohl vom at. als auch vom griech. Sprachgebrauch bestimmt. In Anlehnung an at. Wendungen bedeutet φωνή *[phōnæ]* das *Geräusch* von »vielen Wassern« (Offb 1,15; 14,2; 19,6) oder den *Hall* des Donners (Offb 6,1; 14,2), den *Laut* des gesprochenen Wortes (Lk 1,44) und des Jammergeschreis (Mt 2,18 parr; Zitat von Jer 31, 15). Es meint aber auch den *Ton* von Musikinstrumenten (1Kor 14,7.8; Offb 14,2; 18,22). At. Reminiszenz ist es auch, wenn die »Stimme von Bräutigam und Braut« als ein Zeichen vom Wohlergehen einer Stadt gilt (Offb 18,23; vgl. Jer 7,34; 25,10). Andererseits wird der griech. Einfluß sichtbar, wenn φωνή *[phōnæ]* die *Sprache* meint (1Kor 14,10f) oder die im Gottesdienst verlesenen Perikopen als »Stimmen der Propheten« bezeichnet werden (Apg 13,27). Überwiegend ist auch hier die Bedeutung *Stimme.*

b) Das Gotteslob wird »mit lauter Stimme« (φωνῇ μεγάλῃ *[phōnæ megalæ]*) dargebracht (Lk 17,15; 19,37; Offb 7,10); mit lauter Stimme rufen oder *schreien* (meist κράζω *[krazō]*; im NT 55mal, ebenfalls selten in Briefen, am häufigsten bei Mt, Apg, Offb; Bedeutung von *laut rufen* bis zum *Hilfegeschrei*) nicht nur die erregten Menschen (Lk 23,23; Apg 7,57; 26,24), sondern auch die mit der endzeitlichen Kraft Gottes wirkenden Gesandten, so Paulus (Apg 14,10) oder Jesus, der den Lazarus »mit lauter Stimme« aus dem Grabe ruft (Joh 11,43; κραυγάζω *[kraugazō]* im NT vor allem bei Joh) und damit die in die Gräber dringende Stimme des Menschensohnes am Jüngsten Tag antizipiert (Joh 5,28). Wendun-

gen, die im AT die Stärke der Stimme Gottes und die Macht seiner Epiphanie kennzeichnen, sind in der Offb auf die Stimme der → Engel bzw. des Menschensohnes übertragen (Offb 10,3 vgl. Am 1,2; 1,15; Offb 14,2 vgl. Ez 1,24). Das Schreien »mit lauter Stimme« kann Hinweise auf die übermenschliche Wesensart des Urhebers sein, so etwa bei den → Dämonen (Mk 1,26; 5,7; Lk 4,33; Apg 8,7). Auch der laute Schrei, mit dem Jesus am Kreuz verschied, wird von Markus epiphanieartig als Offenbarung seiner göttlichen Würde verstanden (vgl. Mk 15,37 mit dem Urteil des Hauptmanns 15,39).

2a) Bedeutsam ist es, wie — vor allem im JohEv. — die at. Überlieferung von der Stimme Gottes und der Engel durch das Wort Christi und seiner Verkündiger ersetzt und dadurch endzeitlich umgedeutet wird. Nach Mk 1,3 par wird Jes 40,3, das einen geheimnisvollen Rufer den Weg für den kommenden Gott bereiten heißt, im Auftreten und in der eschatologischen Predigt Johannes des Täufers erfüllt; nach dem JohEv. beschreibt dieser selbst sich und seine Sendung als »Stimme eines Rufers in der Wüste« (φωνὴ βοῶντος *[phōnǣ boōntos]*, von βοάω *[boaō]*, *rufen, schreien* aus Jubel, Not oder *ausrufen;* im NT bis auf eine Ausnahme nur in Evgg.; Joh 1,23). Aber als ein Rufer weist der Täufer von sich weg auf Christus hin, der als Lamm Gottes und Sohn Gottes (Joh 1,29.34) der endzeitliche Offenbarer, der → Weg, die → Wahrheit und das → Leben ist: Wer auf seine Stimme hört (→ Hören) und ihm glaubend angehört, steht im Raum des Heils (Joh 5,25; 10,3.27; 18,37). Die Sinaitradition wird im Lichte des Christusereignisses revidiert: Den Juden wird bestritten, sie hätten die Stimme Gottes gehört (Joh 5,37 gegen Dtn 4,12), und zwar wegen ihres Unglaubens: Wer Jesus, von dem Moses im Gesetz und die Propheten geschrieben haben (Joh 1,45; 5,46), verwirft, der kann auch die Stimme Gottes am Sinai nicht »gehört«, dh als solche erkannt und glaubend aufgenommen haben.

b) Neu interpretiert wird die Sinaitradition von der Stimme Gottes auch in der Pfingstgeschichte (Apg 2). Wie nach jüd. Exegese die Gottesstimme gleichzeitig in den Sprachen der Welt zu den Völkern geredet hat, so handeln die vom heiligen Geist geleiteten Jünger an Pfingsten, dem Fest des Bundes (Jub 6): Sie bezeugen die großen Taten Gottes einer ökumenischen Menge von Frommen, von denen ein jeder sie in seiner eigenen Sprache reden hört (Apg 2,4.11). Aber auch hier ist der Unterschied bemerkenswert: An die Stelle des → Gesetzes tritt das → Evangelium, und während nach rabb. Exegese die Welt das Wort der Gottesstimme ablehnt, nehmen es jetzt die Vertreter der Ökumene (→ Erde, Art. οἰκουμένη), in Jerusalem wohnende Diasporajuden, glaubend auf.

Ähnlich urteilt Paulus in Röm 10, wenn er dem Hall des Evangeliums und dem Dienst der Gottesboten kosmische Reichweite zuschreibt (V. 18 nach Ps 19,5), während Israel die Botschaft ablehnt (V. 16f.19—21). An diesen nt. Stellen wird das Werk der Gottesstimme durch menschliche Mittler ausgerichtet und damit gleichsam entmythologisiert; in Hebr 12 ist dagegen die direkte, numinose Wirkung der Gottesstimme am Sinai betont und für die noch ausstehende Ankunft Gottes paränetisch ausgewertet: Seine Stimme wird am Ende der Zeit Himmel und Erde erschüttern (12,18—29).

c) An die rabb. »Echostimme« (*Bath-Qōl;* s. o. II,2) erinnert die im NT begegnende Himmelsstimme. Ihre Aussage ist hier aber nicht durch stereotype Wendungen eingeleitet und ihre Geltung noch nicht vom Geist der Kritik eingeschränkt. In der Offb bleibt der Sprecher unbestimmt (Offb 10,8; 11,12; 14,13, so auch in Apg 10,13—15; 11,9); bei der Berufung des Paulus wird durch den Inhalt der Stimme Christus als der Redende offenbar (Apg 9,4f; vgl. 22,7—9; 26,14). Wichtig ist die Stimme, die bei der → Taufe und Verklärung Jesu vom Himmel her bzw. aus einer Wolke heraus ertönt und ein unmittelbar vorher von Menschen gesprochenes Messiaszeugnis (Mk 1,7 par; 8,29 par) durch eine göttliche Deklaration bestätigt (Mk 1,11 par; 9,7 par). Diese Himmelsstimme ist nicht etwa ein Ersatz für den heiligen → Geist, sondern kommentiert die Geistverleihung, wobei sie den Gesalbten als den Gottessohn offenbart (Mk 1,10f par).

Eine indirekte Kritik an der Tradition von der Himmelsstimme wird im JohEv. sichtbar: Im johanneischen Zeugnis von der Taufe Jesu fehlt die Himmelsstimme (1,31—33);

ihre Aufgabe wird vom Täufer übernommen, der Jesus als Gotteslamm und als Gottessohn bezeugt (1,29.34). Ebenso wird dort der synopt. Bericht von der Verklärung Jesu umgestaltet (12,20–30). Die Himmelsstimme deklariert nicht mehr die längst bekannte Tatsache der Messiaswürde Jesu, sondern deren Zweck: Gott hat seinen Namen durch Jesus verherrlicht und wird ihn – durch dessen Kreuz und Auferstehung – verherrlichen (V. 28). Die Hörer der Himmelsstimme sind, wie in Apg 2, Vertreter des Diasporajudentums (V. 20), und ihretwegen ist die Stimme ergangen (V. 30), aber sie wird als solche verkannt (V. 29). Der Evangelist will damit sagen: Die direkte Rede vom Himmel her scheitert stets am Unvermögen der Hörer. Gerade deshalb muß Gottes → Offenbarung durch menschliche Gesandte vermittelt werden: Durch den Täufer (1,29.34), durch das fleischgewordene Wort (1,14; → λόγος) und durch die vom Geist geleiteten Zeugen Christi (15,26f; → Zeugnis). – Anders argumentiert der Verfasser von 2Petr: Er stellt sich als Augenzeugen der Verklärung und als einen Hörer der an Jesus ergangenen Himmelsstimme vor; die Teilnahme an diesem Geschehen legitimiert die Wahrheit der apostolischen Botschaft (2Petr 1,16–19).

3) φωνέω *[phōnẹō]*, das in LXX nur selten begegnet, findet sich im NT 42mal, mit Ausnahme von Offb 14,8 und 4 Apg-Stellen nur in den Evgg. Es steht für das *laute Sprechen* oder *Schreien* (Mk 1,26; Lk 23,46), das *Erheben der Stimme* (Lk 8,54; 16,24) und das *Herbeirufen* und Senden nach jemandem (Mk 15,35; Lk 16,2; Apg 9,41; Joh 2,9). Auf Jesus bezogen meint es das *Rufen* in den Raum des endzeitlichen Heils (Mk 10,49; Joh 1,48; vgl. 10,3). Wie καλέω *[kalẹō]* (→ Berufung) bedeutet φωνέω *[phōnẹō]* ferner *einladen* (Lk 14,12) und *anreden als, nennen* (Joh 13,13). Schließlich meint es das Krähen des Hahnes (Mk 14,30[68].72 par); die dritte Nachtwache (von 0–3 Uhr) ist die »Zeit des Hahnenschreis« (Mk 13,35). *O. Betz*

Lit., allg.: RBultmann, Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannesevangelium, in: ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ, Festschr. HGunkel, Bd. 2, 1923, 1ff – JBehm, Art. γλῶσσα etc., ThWb I, 1933, 719ff – ADebrunner/HKleinknecht/OProcksch/GKittel u. a., Art. λέγω, λόγος, ῥῆμα etc., ThWb IV, 1942, 69ff – IPSeierstad/GHarder/UMann, Art. Wort Gottes, EKL III, 1959, 1846ff – GNeumann/HGGadamer/JSløk/ThBonhoeffer, Art. Sprache, RGG VI, 1962³, 263ff – WZimmerli/OAPiper/CAndresen/WLoew/WJannasch, Art. Wort Gottes, RGG VI, 1962³, 1809ff – CAKeller, Art. Wort, BHHW III, 1966, 2182ff – OBetz, Art. φωνή etc., ThWb IX, 1971, 272ff;
zu Abt. I: FAst, Lexicon Platonicum, 1835 – HLeisegang, Art. Logos, in: Pauly-Wissowa, RE 13, 1926, 1035ff – Stenzel, Art. Sokrates, in: Pauly-Wissowa, RE 3, 1927, 811ff – WJaeger, Paideia I, 1936² – CAndresen, Logos und Kosmos, 1955 – WKelber, Die Logos-Lehre von Heraklit bis Origenes, 1958;
zu Abt. II: JSzeruda, Das Wort Jahwes, 1921 (Diss. Basel) – PHeinisch, Das »Wort« im Alten Testament und im alten Orient, 1922 – FHäussermann, Wortempfang und Symbol in der alttestamentlichen Prophetie, BZAW 58, 1932 – JBegrich, Das priesterliche Heilsorakel, ZAW 52, 1934, 81ff (= JBegrich, Gesammelte Studien zum AT, ThB 21, 1964, 217ff) – OGrether, Name und Wort Gottes im Alten Testament, BZAW 64, 1934 – HWWolff, Die Begründung der prophetischen Heils- und Unheilssprüche, ZAW 52, 1934, 1ff (= HWWolff, Gesammelte Studien zum AT, ThB 22, 1964, 9ff) – LKöhler, Theologie des Alten Testaments, 1935 (1965⁴) – HWWolff, Das Zitat im Prophetenspruch, BEvTh 4, 1937 (= HWWolff, Gesammelte Studien zum AT, ThB 22, 1964, 36ff) – LDürr, Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient, MV(Ä)G 42,1, 1938 – OProcksch, Art. λόγος (»Wort Gottes« im AT), ThWb IV, 1942, 89ff – IPSeierstad, Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia, SNVAO 2, 1946 – GvRad, Deuteronomium-Studien, FRLANT NF 40, 1947, 52ff (= Gesammelte Studien zum Alten Testament, ThB 8, 1958, 189ff) – HRinggren, Word and Wisdom, 1947 – MNoth, Geschichte und Gotteswort im Alten Testament, 1949 (= MNoth, Gesammelte Studien zum AT, ThB 6, 1957, 188ff) – WZimmerli, Das Gotteswort des Ezechiel, ZThK 48, 1951, 249ff (= WZimmerli, Gottes Offenbarung, ThB 19, 1963, 133ff) – TBoman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, 1952 (1959³), 45ff – GQuell, Wahre und falsche Propheten, BFChTh 46,1, 1952 – WZimmerli, Verheißung und Erfüllung, EvTh 12, 1952/53, 34ff (= Probleme at. Hermeneutik, ThB 11, 1960, 69ff) – HWWolff, Hauptprobleme alttestamentlicher Prophetie, EvTh 15, 1955, 446ff (= HWWolff, Gesammelte Studien zum AT, ThB 22, 1964, 206ff) – ThCVriezen, Theologie des Alten Testaments, 1956 – WZimmerli, Das Alte Testament als Anrede, BEvTh 24, 1956 – GvRad, Theologie des Alten Testaments I, 1957 (1966⁸), 156ff; II, 1960 (1968⁵), 89ff; bes. 93–111 – EBen Jehuda, Millon Ha-Laschon Ha-'Ibrith, 1959² – OBetz, Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte, 1960, 158ff – CWestermann, Grundformen prophetischer Rede, BEvTh 31, 1960 (1968³) – HWWolff, Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Prophetie, EvTh 20, 1960, 218ff (= ders., Gesammelte Studien zum AT, ThB 22, 1964, 289ff) – WEichrodt, Theologie des Alten Testaments II, 1935

(1961⁴), § 14 – MDGroß, 'Osar Ha-'Aggadah, 1961 – RRendtorff, Geschichte und Wort im Alten Testament, EvTh 22, 1962, 62ff – JLindblom, Die Vorstellung vom Sprechen Jahwes zu den Menschen im Alten Testament, ZAW 75, 1963, 263ff – KKoch, Wort und Einheit des Schöpfergottes in Memphis und Jerusalem, ZThK 62, 1965, 251ff – CWestermann, Das Buch Jesaja. Kap. 40–66, ATD 19, 1966 – GPfeiffer, Ursprung und Wesen der Hypostasenvorstellung im Judentum, 1967 – HWWolff, Dodekapropheton 2, BKAT XIV/2, 1969 – WZimmerli, Ezechiel, BKAT XIII, 1969 – KBaltzer, Ezechiel und Deuterojesaja, BZAW 121, 1971, 118ff;
zu Abt. III: GDalman, Die Worte Jesu, 1898 (1930/1965²) – WBacher, Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur II, 1905, 206f – JSchniewind, Die Begriffe Wort und Evangelium bei Paulus, 1910 – RBultmann, Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament, in: RBultmann, GuV I, 1933 (1966⁶), 268ff – RAsting, Die Verkündigung des Wortes Gottes im Urdhristentum, 1939 – JJeremias, Die Gleichnisse Jesu, 1947 (1958⁵; neubearb. Aufl. 1965⁷) – ERepo, Der Begriff rhema im Biblisch-Griechischen, I.II, 1951/54 – RBultmann, Theologie des Neuen Testaments, 1953 (1968⁶), §§ 46.48 – KHSchelkle, Das Wort Gottes in der Kirche, ThQ 133, 1953, 278ff – JJeremias, Kennzeichen der ipsissima vox Jesu, in: Synoptische Studien AWikenhauser, 1954, 86ff (= JJeremias, Abba, 1966, 145ff) – HSchlier, Im Anfang war das Wort. Zum Prolog des Johannes-Evangeliums, in: Die Zeit der Kirche 1, 1956, 274ff – GBornkamm, Gotteswort und Menschenwort im Neuen Testament, KidZ 12, 1957, 301ff (= GBornkamm, Gesammelte Aufsätze II, 1963², 223ff) – EKäsemann, Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs, 1957 (in: EKäsemann, Ex. Vers. u. Bes. II, 1968³, 155ff) – RSchnackenburg, Logos-Hymnus und johanneischer Prolog, BZ 1, 1957, 69ff – GEbeling, Wort und Glaube, 1960 (1967³) – HSchlier, Wort Gottes, 1960 (1962²) – ESchweizer, Aufnahme und Korrektur jüdischer Sophiatheologie im Neuen Testament, Neotestamentica 1963, 110ff – FWBeare, Speaking with tongues, JBL 83,3, 1964, 229ff – WEltester, Der Logos und sein Prophet, in: Apophoreta. Festschr. EHaenchen, 1964, 109ff – GEichholz, Tradition und Interpretation, ThB 29, 1965, 39ff, 99ff – EHaenchen, Probleme des johanneischen »Prologs«, in: EHaenchen, Ges. Aufs. I: Gott und Mensch, 1965, 114ff – ELohse, Deus dixit, EvTh 25, 1965, 567ff – RSchnackenburg, Das Johannes-Evangelium, T. 1, HThK IV, 1965 – CColpe, Art. Worte Jesu, BHHW III, 1966, 2184ff – EJüngel, Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes, in: Parrhesia, KBarth z. 80. Geb., 1966, 82ff – HConzelmann, Grundriß der Theologie des NT, 1967, § 28 – RDeichgräber, Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit, 1967 – JJeremias, Der Prolog des Johannes-Evangeliums, Calwer H. 88, 1967 – ESchweizer, Das Evangelium nach Markus, NTD I, 1967 – CColpe, Art. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ThWb VIII, 1968, 403ff, bes. 468ff – ders., New Testament and Gnostic Christology, Religions in Antiquity, in: Essays in Memory of ERGoodenough, 1968, 227ff – HGese, Psalm 22 und das NT, ZThK 65, 1968, 1ff – JJeremias, Zum Logos-Problem, ZNW 59, 1968, 82ff – GBornkamm, Paulus, 1969, 165ff – ELohse, »Ich aber sage euch«, in: Festschr. JJeremias, 1970, 189ff – GDelling, Wort Gottes und Verkündigung im Neuen Testament, 1971 – EFuchs, Die sakramentale Einheit von Wort und Tat, ZThK 68, 1971, 213ff – HSchlier, Grundzüge einer neutestamentlichen Theologie des Wortes Gottes, in: ders., Das Ende der Zeit III, 1971, 16ff – ders., Gotteswort und Menschenwort, in: ders., Das Ende der Zeit, III, 1971, 25ff – EFuchs, Neues Testament und Wort Gottes, ThLZ 97, 1972, 1ff – JBroer, Die Antithesen und der Evangelist Matthäus, BZ 19, 1975, 50ff – ChrDietzfelbinger, Die Antithesen der Bergpredigt, 1975 (= TEH, 186).

Wüste

ἔρημος

ἔρημος *[ęræmos]* einsam, öde, wüst · ἔρημος *[ęræmos]*, ἔρημος τόπος *[ęræmos tǫpos]*, ἐρημία *[ęræmia]* Einöde, Wüste · ἐρημόω *[ęræmǭ]* wüst machen, verwüsten · ἐρήμωσις *[ęræmōsis]* Verwüstung

I Die Etymologie von ἔρημος *[ęræmos]* bzw. ἐρῆμος *[ęræmos]*, *einsam, öde; Wüste, Öde*, – seit Hom. (zB Il. 10,520) – ist nicht genau geklärt (vermutliche Wurzel *era: ra: ar, trennen;* verwandt: lat. *rarus, vereinzelt, selten;* ahd. *aram, arm*). ἐρημία *[ęræmia]*, *Einöde*, ist seit den Tragikern belegt (zB Aischyl. Prom. 2; Eur. Tro. 26); ἐρήμωσις *[ęræmōsis]*, *Verwüstung*, findet sich erst in der LXX (s. u.). Das Verbum ἐρημόω *[ęræmǭ]* kann im außerbiblischen Griech. auch *freisetzen, preisgeben, allein lassen* bedeuten (zB Aischyl. Suppl. 516). »Wüste« (ἔρημος *[ęræmos]* / ἐρημία *[ęræmia]*) ist für die alte Welt nicht nur das wasser- und vegetationslose und daher unbewohnte Land, sondern auch die verödete, menschenarm gewordene Gegend, die verlassene Siedlung oder Flur (»Wüstung«). – Die griech.-röm. Antike erwartet am einsamen Ort die Offenbarung der Gottheit (zB Eur. Bacch. 874ff u. ö.), und sie fürchtet die Wüste als Wohnort der Dämonen (zB Luc. Vit. Auct. 9 u. ö.).

II 1a) Mit ἔρημος *[ęræmos]* gibt LXX an 241 von insges. 345 Stellen hebr. *midbār, Wüste* (auch: *Steppe*, zB Gen 37,22) wieder. 32mal steht ἔρημος *[ęræmos]* für Derivate der hebr. Wurzel *dāreb, vertrocknet, wüst sein*, 25mal für *schāmem, schaurig, verwüstet, öde*, und seine Ableitungen und 10mal für hebr. *nægæb, dürres Land*. 120 der ἔρημος *[ęræmos]*-Belege finden sich im Pentateuch, da in den Büchern Ex bis Dtn (109 Belege) Israels Wüstenwanderung berichtet wird. Auch in den

Pss (21mal) sowie bei Jes (45mal), Jer (28mal) und Ez (38mal) spielt der Begriff ἔρημος *[ęræmos]* eine wichtige Rolle.

b) Dagegen ist ἐρημία *[ęræmia]*, *Wüste*, in LXX verschwindend selten. In Schriften des kanonischen AT begegnet diese Form nur an drei Stellen: Jes 60,12; Ez 35,4 für hebr. *chārob/chorbāh*, Ez 35,9 für hebr. *schimamāh*.

c) Das Verbum ἐρημόω *[ęræmǫō]*, *verwüsten*, steht in LXX insges. 60mal für hebr. Wörter, davon überwiegend für Formen der hebr. Wurzeln *chāreb* (29mal) und *schāmem* (17mal). Am häufigsten ist das Verb bei Jes (17mal), Ez (17mal) und Jer (6mal) belegt.

d) An 18 Stellen des at. Kanons begegnet in LXX das von ἐρημόω *[ęræmǫō]* abgeleitete Subst. ἐρήμωσις *[ęræmōsis]*, *Verwüstung* (davon 6 Belege bei Jer, 8 bei Dan). LXX übers. damit das hebr. *chorbāh* (6mal) und Ableitungen der hebr. Wurzel *schāmem* (11mal).

2) Ganz entsprechend dem Berg und der Wasserstelle (→ Wasser) hat im AT auch die Wüste den Doppelaspekt des »Heiligen«: sie ist die Stätte, da Jahwe sich offenbart (→ Offenbarung), aber sie ist auch Wohngebiet der → Dämonen, die den Menschen mit Unreinheit, Krankheit und Tod bedrohen.

a) Die positive Wertung des »heiligen Orts« Wüste vertreten die zahlreichen Berichte, welche von Theophanien in der Wüste handeln. In der Wüste stärkt ein → Engel den vor Isebel fliehenden Elia mit Nahrungsmitteln (1Kön 19,4–6). Gottes Erscheinung am Horeb (Ex 3,1ff; 1Kön 19,11–18) und Sinai (Ex 19) ist nicht nur eine Berg-, sondern auch eine Wüstentheophanie. Die 40jährige Wüstenwanderung → Israels (Ex bis Dtn; vgl. Dtn 8,2) wird als Zeit einer besonderen Nähe zu Jahwe gewertet (Hos 9,10; vgl. 11,1; 12,10[13,4]; 13,5); vor allem in den Pss und bei Jes, Jer und Ez nimmt der paränetische Rückbezug auf Jahwes Treue (und Israels Untreue: Ps 77[78],17. 40; 94[95],7–11; 105[106],13–33; Ez 20; vgl. Num 13f) in der Wüste einen verhältnismäßig breiten Raum ein (Ps 77[78],15.19.40.52; 94[95],8; 105[106],7–12 u. ö.; Jes 48,21; 63,13; Jer 2,6; Ez 20, 10–26.36). So verbindet sich auch die → Hoffnung auf endzeitliches Heil mit Wüstenspekulationen (Jes 40,3; Jer 38[31],2; Ez 34,25; Hos 2, 16–25). Wer Jahwe schon jetzt nahe sein will, wählt ein Leben in künstlicher Wüstensituation wie die Rekabiter, die, hervorgegangen aus einer prophetischen Erweckungsbewegung der Eliazeit, in Zelten statt in Häusern wohnen (Jer 35,7.9f); wenigstens einmal im Jahr leben alle Israeliten gleichsam in der Wüste, wie einst ihre Vorfahren: wenn sie in »Zelten« das Laubhüttenfest begehen (Lev 23,34–36.42f; Dtn 16,13–17).

b) Zugleich ist die Wüste der Ort der tödlichen Gefahr, der Gottesferne und der dämonischen Mächte (Dtn 8,15; vgl. Num 21,4–9; Jes 30,6). Die Spannunng zwischen Kulturland und Wüste wird zum Gegensatz der Länder Kanaan und Ägypten; »Ägypten« kann geradezu als Synonym für die (dämonische) Wüste gebraucht werden (Tob 8,3; vgl. Ez 20,36 und Mt 2,15 nach Hos 11,1). Jahwes schrecklicher Ostwind – wie alle Winde personal vorgestellt – kommt aus der Wüste (Hos 13,15). Zum Dämon Asasel wird der Sündenbock in die Wüste gejagt (Lev 16,10.21f). Wüstendämonen nehmen Besitz von den Ruinen Babels (Jes 13,21f) und Edoms (Jes 34,13–15). Gegenwärtige Verödung und Verelendung erscheint als Verwüstung (zB Jes 1,7; 54,3; Jer 2,15 u. ö.; Ez 19,13 u. ö.), und künftige Zerstörung der Stadt und des Landes wird als bevorstehende Verwüstung angedroht (zB Jes 5,9; Jer 4,26f u. ö.; Ez 5,14), wobei bes. das Austrocknen des → Wassers die Verwandlung in Wüste kennzeichnet (Jes 37,25; 44,27; 51,10; Jer 28[51],36; Ez 29,10; 30,12).

Die Vokabeln ἐρημόω *[ęræmǫō]*, *verwüsten*, und ἐρήμωσις *[ęræmōsis]*, *Verwüstung*, werden fast ausschließlich von der strafenden Zerstörung der Häuser, Städte und Länder gebraucht (zB Jes 6,11; 54,3 u. ö.; Jer 4,7; 7,34 u. ö.; Ez 26,19 u. ö.).

Daß solche Verwüstung als Sieg dämonischer Mächte zu verstehen ist, zeigen die Aussagen Daniels über die ἐρήμωσις *[ęræmōsis]* des jerusalemischen Heiligtums (Dan 8,13); das griech. βδέλυγμα (τῆς) ἐρημώσεως *[bdęlygma (tæs) ęræmǫseōs]* bzw. τῶν ἐρημώσεων *[tōn ęræmǫseōn]*, *Greuel der Verwüstung(en)* (Dan 9,27; 11,31; 12,11; 1Makk 1,54), ist Übers. des gleichbedeutenden hebr. *schiqqūts (me)schomēm*. Damit ist die Übereignung des Jahwealtars zu Jerusalem an den mit Jahwe gleichgesetzten Zeus Olympios (*ba'al schāmem*) unter Antiochus IV. Epiphanes (167 vChr) gemeint. Es handelt sich im Aram. um ein Wortspiel (*schemaijin, Himmel, – meschomēm, Verwüstung*): Heidengötter sind Dämonen!

Auf Grund ihrer dämonistischen Qualifikation kann die Wüste – genau wie das »viele Wasser« (Ez 26,19f) – als Bild für das Totenreich stehen (»ewige Wüsten«, Ez 26,20). An Jahwes in der Wüste hausende Strafdämonen (vgl. Num 21,4–9) kann gedacht werden, wenn Jahwe eine endzeitliche Abrechnung mit seinem Volk in der Wüste androht (Ez 20,35). Freilich wird Israel schließlich in der Wüste das Heil finden (vgl. Ez 34,25; Hos 2,16; s. o. 2a). Das kann aber nur bedeuten: Die Wüste wird für immer besiegt werden; sie wird zu Ackerland werden, Wasser wird in ihr fließen, Wege werden gebahnt, verödete Städte wieder aufgebaut (Jes 32,15f; 35,15f; bes. bei DtJes: 41,18; 43,19f u. ö. sowie 58,12; 61,4; 62,4; Jer 40[33],10–12; Ez 36,10.33ff; 38,8.12; Dan 9,27; vgl. Hos 14,5–10). In diesen Zusammenhang gehört eine Stelle wie Jes 40,3; wo Wege durch die Wüste geführt werden (Jes 43,19), da ist Jahwes Herrschaft angebrochen.

Wenn Gott auch seine Herrlichkeit in der Wüste zu offenbaren liebt, so ist sie doch letztlich

eine Gott feindliche Stätte, ein böser, dämonischer Ort. Gottes Sieg über seine und seines Volkes Feinde ist daher auch ein Sieg über die Wüste.

c) Das nachbiblische Judentum erwartet im Rahmen der hoseanischen Wüstentypologie die Erlösung Israels von der Wüste her (rabb. Belege bei St.-B. I, 85–88); deshalb nehmen messianische Unruhen ihren Ausgang in der Wüste (Jos. Bell. 2,258–263). Eschatologisch – im Sinne der Wegbereitung – verstehen die Essener ihre Sezession in die Wüste von Qumran (vgl. 1QS 8,12ff; 9,19f), und das gleiche gilt für Johannes den Täufer (Jos. Ant. 18,116–119). Ähnlich wandern zufolge MartJes 2,8–11 die Propheten Jesaja, Micha u. a. auf einen »Berg in wüster Umgebung« aus. Für die messianische Wüstenspekulation des Judentums erlangen besondere Bedeutung die Stellen Hos 2,16; 12,10; Hi 30,4 und der sowohl in Qumran als auch bei Johannnes dem Täufer begegnende Beleg Jes 40,3. Nach der Zerstörung des Tempels bitten die Juden um freien Abzug mit Weib und Kind »in die Wüste« (Jos. Bell. 6,351) – zweifellos, um hier ihrem Gott bes. nahe zu sein.

Aber auch die Dämonen wohnen in der Wüste; Behemoth (vgl. Hi 40,15–24) ist nach äthHen 60,8 ein Wüstendämon (wie Leviathan [Hi 40,25–32] äthHen 60,7 ein Meeresdämon!). Den gestraften Schadensgeistern wird die Wüste als zwangsweiser Aufenthaltsort zugewiesen (Tob 8,3; äthHen 10,4; vgl. Mt 12,43 par Lk 11,24).

Daß die Furcht vor den Dämonen der Wüste und die theol.-eschatologische Hochschätzung der Wüste sich nicht ausschließen, zeigt sowohl die Qumransekte mit ihren ständigen, antidämonischen Waschungen (→ Wasser; → Taufe, Art. λούω) als auch die Sezession der Propheten von MartJes 2,8ff, die sich betend und fastend um (antidämonische) Reinheit bemühen: In der Wüste kämpft der Asket mit den bösen Geistern, um der Erscheinung der Gottheit gewürdigt zu werden.

III 1) Im NT ist die Wortgruppe ἐρημ- *[eræm-]* 46mal (synopt. Parr. gelten als jeweils nur ein Beleg) vertreten, davon 37mal ἔρημος *[ęræmos]*, *Wüste*, 3mal ἐρημία *[eræmia]* in ders. Bedeutung, 4mal ἐρημόω *[eræmoō]* (nur in der pass. Form ἐρημοῦσθαι *[eræmoųsthai]*, *verwüstet werden*), 2mal ἐρήμωσις *[eræmōsis]*, *Verwüstung*. Den weitaus größten Teil der Belegstellen (20) bieten die synopt. Evgg. (davon 16mal ἔρημος *[ęræmos]* und 1mal ἐρημία *[eræmia]*, *Wüste*), gefolgt von der Apg (9 Belege) und der Offb (je 3mal Subst. und Verb). Je 3 Belege der Wortgruppe finden sich bei Paulus und im Hebr; 5mal begegnet ἔρημος *[ęræmos]* im JohEv.

2a) Die nt. Wertung der *Wüste* (meist ἔρημος *[ęræmos]* bzw. ἔρημος τόπος *[ęræmos topos]*; nur Mt 15,33 par Mk 8,4; 2Kor 11,26; Hebr 11,38 ἐρημία *[eræmia]*) ist keine andere als die at.-jüd. Nach wie vor gilt die 40jährige Wüstenwanderung Israels als ein wichtiges Faktum göttlichen Geschichtshandelns (Joh 3,14; 6,31.49; Apg 7,30ff; 13,18; 1Kor 10,5; Hebr 3,8.17), und noch immer ist die Vorstellung lebendig, daß eschatologische Bewegungen in der Wüste beginnen (Mt 24,26; Apg 21,38). Die apok. Flucht des Weibes in die Wüste (Offb 12,6.14) erklärt sich von der Hochschätzung der Wüstenzeit Israels her und belegt zugleich die Erwartung des Messias aus der Wüste (vgl. Mt 2,15 nach Hos 11,1). In der Wüste ist der jugendliche Johannes verborgen (Lk 1,80), und in der Wüste entfaltet der Täufer seine Wirksamkeit (Mk 1,4 Parr. nach Jes 40,3; Mt 11,7 par Lk 7,24). Wie für das Judentum die Propheten als Asketen an die wüste Stätte (und auf den Berg) gehören (Mart Jes 2,8–11), so lokalisiert auch Hebr 11,38 die at. Propheten und Asketen in Wüsten, Bergen und Höhlen. In antitypischer Anknüpfung an die Wüstenwanderer und Wüstenbewohner des AT kann sich auch das neue Israel als »wanderndes Gottesvolk« (EKäsemann) verstehen (Hebr 3f; 11,8–10; 12,18–24; vgl. 1Kor 10,1–13).

b) Soweit Jesu Bedeutung als prophetische und messianische beschrieben wird, spielt auch die Wüste eine Rolle. Jesus tritt in Analogie zur (prophetisch gedeuteten) Führergestalt der Wüstenzeit Israels, Mose (Apg 3,22f; 7,37 nach Dtn 18,15), diesen antitypisch überbietend (vgl. Hebr 3,1–6). Die synopt. Kindheitslegenden lassen Jesu messianische Würde den Männern der Steppe und der Einsamkeit, den »Hirten auf dem Felde«, verkündigt werden (Lk 2,8–14) und ermöglichen durch die Flucht nach Ägypten (Mt 2,13–15. 19–21) die Ankunft des Messias aus der ägypt. Wüste (messianische Deutung von Hos 11,1 durch Mt 2,15; »Ägypten« = Wüste, vgl. Tob 8,3). In der Wüste besiegt Jesus den teuflischen Versucher (Mk 1,12f Parr.; → Versuchung), und in der Wüste speist Jesus wunderbar (vgl. 2Kön 4,42–44 Elisa) seine Anhänger (Mt 14,13 par Mk 6,32, nachgetragen Lk 9,12; Mt 15,33 par Mk 8,4). Mehrfach weilt Jesus in der Wüste, um dort zu beten und

zu fasten (außer Mt 4,1f par Lk 4,1f vgl. Mk 1,35.45 par Lk 4,42; 5,16) – nicht nur, um dort Gott bes. nahe zu sein, sondern auch, um die Macht der Dämonen zu brechen (Mk 1,12f parr.). Noch immer gilt die Wüste als bevorzugter Ort von Visionen (Offb 17,3; vgl. Apg 8,26). Vielleicht hat Paulus aus diesem Grund die arabische Wüste aufgesucht (Gal 1,17), vielleicht auch nur, um dem Zugriff seiner Gegner zu entgehen (vgl. 1Kön 19,3ff und Offb 12,6).

3) Negativ qualifiziert wird die Wüste, wo vom sündlichen Versagen der Wüstengeneration (s. o. II,2) die Rede ist (Apg 7,41–43; 1Kor 10,5; Hebr 3,8.17). Dämonische Gefahren drohen in der Wüste (2Kor 11,26; vgl. Lk 15,4), denn dort hausen Dämonen (Mt 12,43 par Lk 11,24; Mk 1,12f) und Besessene (Lk 8,29). Wüster Örtlichkeiten bemächtigt sich die ätiologische Dämonensage (Apg 1,18–20 nach Ps 69,26 [anders Mt 27,3–10]; vgl. Papias Frg. 3).

Wie im AT gilt die Verwüstung (ἐρημόω *[eræmoō], wüst machen*, Pass. ἐρημοῦσθαι *[eræmousthai], verwüstet werden*) von Haus, Stadt und Land als Eroberung durch dämonische Mächte, die Gottes Strafgericht vollziehen (Mt 12,25 par Lk 11,17; vgl. Mt 23,38 par Lk 13,35 und Apg 1,20). Die buhlerische – dh götzendienerische – Stadt Babylon (= Rom) wird verwüstet (Offb 17,16; 18,17.19), und zwar durch strafende Dämonen (Offb 18,2; vgl. 17,16); wiederum stehen at. Vorbilder im Hintergrund (vgl. II,2b).

Abscheu vor den mit Dämonen gleichgesetzten Heidengöttern (1Kor 10,20; Offb 9,20; vgl. 2,13) hat auch den Ausdruck *Greuel der Verwüstung* (βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως *[bdelygma tæs eræmōseōs]* Mt 24,15 par Mk 13,14) geprägt. Das lit. Vorbild (s. o. II,2b) wird bei Mt und Mk als Weissagung auf endzeitliche Übereignung Jerusalems an die Dämonen der Heiden verstanden. Die Par. Lk 21,20 hat den at. Bezug aufgegeben und denkt an militärische *Verwüstung* (ἐρήμωσις *[eræmōsis]*) der Stadt Jerusalem. Die Erfüllung der Weissagung Jesu gegen Jerusalem (Mt 23,37f par Lk 13,34f; vgl. Jer 9,10f) wird somit die ungehorsame Gottesstadt der Hure Babylon (Rom) gleichstellen (vgl. Offb 17,16–18; 18,2–24).

Abgesehen von jenen Stellen, an denen auf die Heilszeit der Wüstenwanderung Israels Bezug genommen wird, gilt im NT die Wüste eher als dämonischer Ort. Auch wo Jesus in der Wüste seine Herrlichkeit offenbart, geschieht dies in Überwindung dämonischer Mächte. Nur wo Gottes Gericht beschlossen ist, kommt es zu einem Sieg der Wüste und ihrer Schadensgeister. *O. Böcher*

Lit.: GKittel, Art. ἔρημος etc., ThWb II, 1935, 654ff – WWiebe, Die Wüstenzeit als Typos, 1943 – WSchmauch, Orte der Offenbarung und der Offenbarungsort im NT, 1956, bes. 27ff – HBardtke, Wüste und Oase in den Hodajoth von Qumran, in: Gott und die Götter, Festschr. f. EFascher, 1958, 44ff – RWFunk, The Wilderness, JBL 78, 1959, 205ff – MHengel, Die Zeloten. Unters. z. jüd. Freiheitsbewegung in der Zeit v. Herodes I. bis 70 nChr., AGSU 1, 1961, bes. 255ff – HHMallau, Die theologische Bedeutung der Wüste im AT, 1963 (Diss.) – SHerrmann/BReicke, Art. Wüste, BHHW III, 1966, 2193f – OBöcher, Dämonenfurcht und Dämonenabwehr. Ein Beitr. z. Vorgeschichte d. christl. Taufe, 1970, bes. 65ff.311ff (= BWANT, 90) – VFritz, Israel in der Wüste, 1970 (= Marb. theol. Stud., 7).

Wunder

Wo ein sinnlich wahrnehmbares Geschehen ein Staunen und Verwundern hervorruft, m. a. W. auf den Betrachter geheimnisvoll und ungewöhnlich wirkt, sprechen wir von Wunder. Im religiösen Bereich wird ein solches Geschehen auf transzendente, göttliche Einflüsse zurückgeführt, wobei das Ungewöhnliche nicht unbedingt den Naturgesetzen widersprechen muß. Das Reden von einem Wunder setzt aber in gewissem Sinne immer ein reflektie-

rendes, kritisches Denken voraus, das erfahrene Geschehnisse zu verstehen und zu deuten versucht. Das *Staunen* und die *Verwunderung* angesichts eines solchen Anblickes oder Eindrucks gibt die Wortgruppe θαυμάζω *(thaumazō)* wieder. τέρας *(teras)* ist ein ausgesprochen religiöser Begriff, der vermutlich aus dem Bereich der Mantik und des Zaubers stammt und das Außergewöhnliche, urspr. auch das Schreckliche eines *Wunderzeichens* hervorhebt. Demgegenüber betont das urspr. nichtreligiöse Wort σημεῖον *(sæmeion)* mehr die technisch-funktionale Seite eines Geschehens als *Zeichen*, das auf eine bestimmte Aussage hinzielt, indem ein Sachverhalt — urspr. optisch — vor Augen gestellt wird. Erst wenn unter dieser Voraussetzung das Geschehen wunderbaren Charakter hat, gewinnt der Begriff die Bedeutung *Wunder*, was häufig durch die Verbindung mit τέρας *(teras)* betont wird.

θαῦμα

θαυμάζω *(thaumazō)* staunen, bewundern, sich wundern · θαῦμα *(thauma)* Wunder · θαυμάσιος *(thaumasios)* / θαυμαστός *(thaumastos)* wunderbar, erstaunlich · ἀπο- (ἐκ-)θαυμάζω *(apo- (ek-)thaumazō)* sich sehr verwundern · θαμβέω *(thambeō)* erschrecken · ἐκθαμβέω *(ekthambeō)* heftig erschrecken · ἔκθαμβος *(ekthambos)* erschrocken · θάμβος *(thambos)* das Staunen, der Schrecken · θορυβέω *(thorybeō)* in Unruhe versetzen · θόρυβος *(thorybos)* Unruhe, Lärm

I 1) Die Wortgruppe θαῦμα *(thauma)* / θαυμάζω *(thaumazō)* usw. (wurzelverwandt mit θεάομαι *(theaomai)*, *schauen*) findet sich im griech. Sprachgebrauch seit dem 8./7. Jh. vChr zur Bezeichnung dessen, was durch seinen Anblick Staunen und Verwunderung erweckt. Der Grund der Verwunderung wird bei trans. Gebrauch von θαυμάζω *(thaumazō)* mit dem Akk., bei intrans. mit Präp. (διά *(dia)*, ἐν *(en)*, περί *(peri)*) ausgedrückt.

Intensivierend sind die Kompos. ἀποθαυμάζω *(apothaumazō)* (Sir 11,13) und ἐκθαυμάζω *(ekthaumazō)* (Sir 27,23), *sich sehr verwundern*. Die Adj. θαυμαστός *(thaumastos)* und θαυμάσιος *(thaumasios)* gewinnen im biblischen Sprachgebrauch besondere Nuancierung (s. II).

2) Sinnverwandt ist die Wortgruppe θάμβος *(thambos)* (seit Hom.), das *Staunen*, der *Schrekken* (letztere Bedeutung bes. im LXX-Sprachgebrauch, vgl. Ez 7,18); θαμβέω *(thambeō)*, *erschrecken* (trans., 2Sam 22,5; intrans., Pass., Weish 17,3). Intensivierend ist auch hier das Kompos. ἐκθαμβέω *(ekthambeō)*, *heftig erschrecken* (Sir 30,9) und das Adj. ἔκθαμβος *(ekthambos)*, *erschrecklich, erschrocken* (Dan 7,7 Theodotion). Ebenfalls sinnverwandt ist die Gruppe θόρυβος *(thorybos)*, *Unruhe, Lärm* (Spr 1,27); θορυβέω *(thorybeō)*, *in Unruhe versetzen* (Weish 18,19) ist seit 6./5. Jh. vChr im Gebrauch. (Vgl. → Ekstase; → Frömmigkeit; → Furcht.) Im biblischen Griech. sind die beiden Wortgruppen selten.

Beispiele für θαυμάζω *(thaumazō)* als menschliche Reaktion auf das Wirken einer Gottheit, das Offenbarung ihrer göttlichen Macht ist, lassen sich aus der griech. Religionsgeschichte in reichem Maße bringen (bereits in den homerischen Epen, zB Od. 1,323; Il. 3,398 u. ö.). Aus hell. Zeit sei der Rhetor und gläubige Asklepiosverehrer Aelius Aristides (2. Jh. nChr) erwähnt, der in seinem Schrifttum auf die *wunderbaren* (θαυμαστάς *(thaumastas)*) Machttaten des Gottes hinweist (Bertram, ThWb III, 28). Freilich lassen uns diese Beispiele nur wenig von der Bedeutung ahnen, die θαυμάζω *(thaumazō)* im biblischen Schrifttum gewonnen hat.

II In LXX erscheint θαῦμα *(thauma)* nur 4mal; 3mal in der Wendung θαῦμα ἔχειν *(thauma echein)* (= θαυμάζω *(thaumazō)*): Hi 17,8; 18,20; 21,5 (v. l. θαυμάσατε *(thaumasate)*), dazu Hi 20,8 als v. l. zu φάσμα *(phasma)*, *Gesicht* (hebr. *chæzjon*). Das Verbum θαυμάζω *(thaumazō)* findet sich bei Hi, Jes, Sir u. a. in breiter Streuung. Oft ist θαυμάζω *(thaumazō)* mit πρόσωπον *(prosōpon)* verbunden; es bedeutet (gemäß dem hebr. *nasā pānim*) *das Antlitz erheben, begünstigen, parteiisch sein* (Spr 18,5; Hi 13,10); daß Gott als der Richter parteiisch ist, wird Dtn 10,17; 2Chr 19,7 nachdrücklich verneint. In allgemeinerem Sinn bezeichnet es eine *freundliche Gesinnung*, die gerne gewährt (so Gen 19,21 von Gott ausgesagt), das *Rücksicht-Nehmen* (Dtn 28,50) und *Angesehen-Sein* (2Kön 5,1; Pass.). Für diesen Sprachgebrauch — die Beispiele ließen sich vermehren — ist wesentlich, daß das Moment der Furcht in θαυμάζω *(thaumazō)* nicht enthalten ist. — Das ist anders, wo θαυμάζω *(thaumazō)* für das hebr. Äquivalent *schāmam, vor Furcht erstarren* (Lev 26,32; Hi 17,8; 21,5; Dan 8,27 Theodotion) oder — ein Wort von ähnlicher Bedeutung — *tāmāh, sich entsetzen* (Ps 48,6; Jer 4,9; Hab 1,5) eingetreten ist. Bes. die zuletzt genannten Stellen zeigen, wie der Begriff des Staunens in den des Entsetzens übergeht. Die menschliche Reaktion auf das Handeln Gottes, die uns

hier geschildert wird, ist ein Staunen, das mit Furcht und Entsetzen vermischt ist. Die Spannweite des Begriffes θαυμάζω *(thaumazō)* wird sichtbar bei einem Vergleich von Hi 21,5 und 42,11 im LXX-Text: Erschrecktes Staunen erweckt der Anblick des leidenden, von Gott geschlagenen Hiob (21,5), aber Staunen bewirkt ebenso die wunderbare Hilfe, die er von Gott erfährt (42,11).

Die Adj. θαυμαστός *(thaumastos)* und θαυμάσιος *(thaumasios)* finden sich hauptsächlich in den Pss und Sir. Für θαυμαστός *(thaumastos)* ist das hebr. Äquivalent oftmals *nōrā', furchtbar:* Daniel betet zu dem großen und wunderbaren, d. i. furchtgebietenden Gott (Dan 9,4 Theodotion); viele ähnliche Beispiele finden sich in den Pss: Gott ist wunderbar, ehrfurchtgebietend unter seinen Heiligen (Ps 68[67],36); wunderbar ist er in den Führungen seiner Rechten (Ps 45[44],5). Für das hebr. *niphlaōth* steht θαυμαστός *(thaumastos)* in Pss 106[105],22 (*wunderbar;* von *pālā, außerordentlich sein*), wo die wunderbaren und furchtbaren Taten Gottes (im »Lande Ham« und am Schilfmeer) nebeneinandergestellt werden, und in Ps 118[117],23, wo als wunderbar das Geschehen beschrieben wird, das die Christenheit auf Christus gedeutet hat: Der Stein, von den Bauleuten verworfen, ist zum Eckstein geworden. Bei dem Adj. θαυμάσιος *(thaumasios)* ist das Äquivalent *niphlaōth,* (das bei θαυμαστός *(thaumastos)* gelegentlich vorkommt) die Regel: θαυμάσια *(thaumasia)* ist die durchgängige Bezeichnung für die *Wundertaten Gottes,* deren Verkündigung und Preis ein grundlegendes Anliegen der Psalmisten ist; diese Wundertaten umfassen alles Handeln Gottes in Schöpfung und Geschichte (Ps 9,2; 26[25],7; 71[70],17; 86[85],10 usw.). Der Lobpreis der Psalmisten setzt sich im Buche Jesus Sirach fort (Sir 18,6; 38,6; 42,17; 48,14 usw.); auch die Welt der Gestirne, die Sonne und der Mond sind in diesen Lobpreis hineingenommen (Sir 43,2.8).

Im Spätjudentum ist es bes. die Hymnenrolle der Qumrantexte gewesen, die diesen Lobpreis der wunderbaren Taten Gottes wieder aufgenommen hat (1QH 1,30.33; 3,23; 4,28.29; 6,11 usw.).

1) Im NT findet sich das Subst. θαῦμα *(thauma)* nur 2mal; einmal in der der hell. Diatribe III
entlehnten Wendung οὐ θαῦμα *(ou thauma)* 2Kor 11,14 (Windisch, KEK IX, 2St.), *es ist kein Wunder;* dann in der Formulierung Offb 17,6 ἐθαύμασα . . . θαῦμα μέγα *(ethaumasa . . . thauma mega), ich staunte gewaltig.* θαυμάσιος *(thaumasios)* begegnet nur Mt 21,15 für die Wundertaten Jesu. 7mal lesen wir das Adj. θαυμαστός *(thaumastos),* 2mal (Mt 21, 42; Mk 12,11) in dem Zitat Ps 118,23 von dem Eckstein (→ Stein), den die Bauleute verworfen haben, das auf Jesus gedeutet wird (s. II). 1Petr 2,9 wird das Licht, zu dem Gott die Christen berufen hat, als θαυμαστόν *(thaumaston)* bezeichnet und damit seine Zugehörigkeit zur göttlichen Sphäre ausgesagt (Ps 68,36 s. II). Joh 9,30 nennt der von Jesus Geheilte das Verhalten der Juden, die die Macht Jesu nicht anerkennen wollen, *erstaunlich.* Zu Offb 15,1.3 s. III,6.

Am häufigsten kommt θαυμάζω *(thaumazō)* vor (42mal). In den synopt. Evgg. finden sich (einschließlich der Variante ἐξεθαύμαζον *(exethaumazon)* Mk 12,17) 25 gesicherte Belege, davon 13 im LkEv. 6 Belege liefert das JohEv.; 5mal steht das Wort in der Apg, 4mal in der nt. Brieflit. und ebenso oft in der Offb.

Die Wortgruppe θάμβος *(thambos)* / ἔκθαμβος *(ekthambos)* ist selten im NT (11 Belege), ebenso viele gibt es für θόρυβος *(thorybos)* / θορυβέω *(thorybeō).* Mt 26,5; 27,24; Mk 14,2 handeln von der *Unruhe* im Volk, die durch ein Vorgehen gegen Jesus entstehen könnte und von den Hohenpriestern bzw. Pilatus gefürchtet wird. Mt 9,23 bzw. Mk 5,38f wird von dem *Lärm* (Z: dem *Lärmen*) berichtet, das im Haus des Jairus nach dem Tod des Mädchens entstand. Nach Apg 17,5 haben die Juden in Thessalonich einen Aufruhr entfacht, um die Missionsarbeit des Paulus zu stören. Apg 20,1 steht θόρυβος *(thorybos)* zur Bezeichnung des Aufruhrs der Silberarbeiter in Ephesus (Apg 19,23ff) und 21,34 für den Volksauflauf (Apg 21,30ff), der zur Verhaftung des Paulus führte. In ähnlichem Sinn werden das Verb und Subst. noch Apg 20,10; 24,18 gebraucht.

2) In den Berichten der Synopt. gibt θαυμάζω *(thaumazō)* den Eindruck wieder, den die Menschen von der Heilungstätigkeit und Wundermacht Jesu empfangen, so bei der Heilung des Besessenen in Gerasa (Mk 5,20); bei der Verfluchung des Feigenbaumes (Mt 21,20), bei der Heilung eines stummen Dämonischen (Mt 9,33; Lk 11,14). Bei Mt wird der Eindruck in Worte gefaßt: »Solches ist noch nie in Israel gesehen worden!« In der Überlieferung der Geschichte vom Seesturm wird erkennbar, wie nahe Staunen und → Furcht zusammengehören: Mt redet vom *Staunen* (8,27), Mk vom *Sich-Fürchten* (4,41), Lk verbindet beides (8,25). Ähnlich stehen Lk 9,43 *Erschrecken* und *Staunen* nebeneinander. Das

Staunen als Reaktion auf die Wundertaten Jesu wird Mt 15,31 in einem zusammenfassenden Bericht erwähnt (die Mk-Par. 7,37 redet vom Erschrecken).

Enthält θαυμάζω *(thaumazō)* zumeist das Element der Furcht, so macht vielleicht Lk 11,38 eine Ausnahme: Hier ist von der Verwunderung des → Pharisäers die Rede, daß Jesus die jüd. Reinigungsvorschriften außer Acht läßt. Aber sonst liegen θαυμάζω *(thaumazō)* und θαμβέω *(thambeō)* bzw. ἐκπλήσσεσθαι *(ekplæssesthai)* in den Evgg. nahe beieinander. ἐκπλήσσεσθαι *(ekplæssesthai)* wird auch auf das Wort Jesu bezogen: »Sie erschraken über seine Lehre« (Mk 1, 22 par; 10,26 par; 11,18; Mt 22,33), wobei eine klare Scheidung zwischen den Taten und der Lehre nicht möglich ist (vgl. Mk 1,27). Jesus redet als einer, der alle sonst gültigen Maßstäbe außer Kraft setzt. Dabei verwenden sowohl Mk wie auch Lk θαμβεῖσθαι *(thambeisthai)* bzw. θάμβος *(thambos)* (Mk 1,27; Lk 4,36; vgl. θάμβος *(thambos)* Lk 5,9 im Bericht vom wunderbaren Fischzug).

Anders wird — so scheint es — das Auftreten Jesu in Nazareth von Lk geschildert: »Sie verwunderten sich über die Worte der Gnade, die aus seinem Munde hervorgingen« (Lk 4,22 E); was aber die gleichen Leute nicht an dem Versuch hindert, Jesus zu töten (4,29). Mk berichtet nur kurz das staunende Erschrecken (6,2), das Wirkung der Hoheit Jesu ist. Nach Mk (9,15) ruft bereits das Erscheinen Jesu ἐκθαμβεῖσθαι *(ekthambeisthai)* hervor; beim Zug nach Jerusalem sind die Jesus Folgenden von Furcht und Staunen erfüllt (Mk 10,32). So ist auch zu fragen, ob die Verwunderung, die das Gespräch Jesu bei den Pharisäern erweckt, als sie ihn wegen der Steuer für den Kaiser befragen, ohne ein Element der Furcht gewesen sein mag (Mt 22,22 par). Solche Verwunderung setzt ja noch nicht Glauben voraus, wohl aber ein Ahnen von dem Vorhandensein göttlicher Autorität. Ist solches Ahnen von den Evangelisten auch bei Pilatus vorausgesetzt, von dem sie berichten, daß er sich über Jesus verwundert, weil er sich gegen seine Ankläger nicht verteidigt, bzw. daß er über das rasche Hinscheiden Jesu erstaunt ist (Mt 27,14; Mk 15,5.44)?

Zweimal wird ein Sich-Wundern Jesu berichtet: beim Glauben des Hauptmanns von Kapernaum (Mt 8,10; Lk 7,9) und beim Unglauben der Leute in Nazareth (Mk 6,6). Ein ἐκθαμβεῖσθαι *(ekthambeisthai)*, ein *Sich-Ängsten* Jesu ist uns in der Gethsemaneszene überliefert (Mk 14,33).

In der Kindheitsgeschichte bei Lukas (Kap. 1.2) ist 4mal von einem θαυμάζειν *(thaumazein)* die Rede: Das lange Verweilen des Zacharias im Tempel, zusammen mit seinem Verstummen, verwundert das Volk (1,21f); es ist ein Hinweis, daß es sich hier um ein außerordentliches, um ein Offenbarungsgeschehen handelt. Dasselbe gilt angesichts der übereinstimmenden Aussage der Eltern bei der Namengebung für Johannes den Täufer, die das Staunen der Menschen hervorruft (1,63). Verwunderung erweckt die Weihnachtsbotschaft der Hirten (2,18), die Begegnung der Eltern Jesu mit Simeon und seine Worte im Tempel (2,33). So ist das Geschehen mit dem Glanz des Wunderbaren umgeben. Die lukanische Ostergeschichte braucht das Wort an zwei Stellen. Lk 24,12 eilt Petrus auf die Botschaft der Frauen hin zum Grabe Jesu und findet es leer. Daraufhin geht er nach Hause, sich verwundernd über das, was geschehen war. Der Vers, der in wichtigen Textzeugen fehlt, ist freilich in seiner Ursprünglichkeit nicht gesichert. Lk schildert 24,41, wie die Jünger vor Freude und Staunen nicht glauben können, als ihnen Jesus erscheint. Daß der Anblick des auferstandenen Herrn Furcht erweckt, war schon V. 37 gesagt (vgl. die Andeutung Joh 21,12). Die Osterfreude wird dadurch aber nicht aufgehoben (Mt 28,8; Lk 24,41; Joh 20,20). Furchterregend waren auch die Engelerscheinungen (→ Engel) am Grabe (bei Mk 2mal ἐκθαμβεῖσθαι *(ekthambeisthai)*: 16,5.6; vgl. auch Mt 28,3.5).

3) Im 4. Ev. ist θαυμάζειν *(thaumazein)* als menschliche Reaktion auf Jesu Verhalten selten erwähnt. Auf die Verwunderung, daß Jesus, ohne Unterweisung empfangen zu haben, Kenntnis der Schrift besitzt (7,15), antwortet er (7,16) mit dem Hinweis, daß seine Lehre von dem Vater stammt, der ihn gesandt hat. 7,21 weist er die Juden darauf hin, daß sie über das eine Werk, das er am Sabbat getan hat, befremdet (θαυμάζετε *(thaumazete)*) und erzürnt (7,23) seien, während sie um der Beschneidung willen den Sabbat regelmäßig

brechen würden. Jesu Aufgabe ist es, Verwunderung durch die → Werke zu erwecken, die ihm der Vater »zeigt« und die er als der Sohn ausführt (5,20). An Nikodemus richtet Jesus die Aufforderung μὴ θαυμάσῃς *[mæ thaumasæs]*: *»Verwundere dich nicht!«* (3,7; vgl. Pred 5,7), dh er soll keinen Anstoß nehmen an der zunächst unverständlichen Rede von der neuen → Geburt (Art. παλιγγενεσία), von der er nur fragen kann: »Wie mag solches zugehen?« (V. 9); er soll sich ihr im Glauben erschließen. Die Formel μὴ θαυμάσῃς *[mæ thaumasæs]* findet sich auch 5,28f (die Hörer sollen sich nicht verwundern über Jesu Rede von der → Auferstehung der Toten zum → Leben und zum → Gericht, mit der sie sich auseinandersetzen müssen) und 1Joh 3,13 (hier ist es der Haß der Welt, über den die Christen sich nicht wundern sollen, wenn er sie trifft, weil er der Anstoß ist, mit dem sie fertig werden müssen).

4) Nach Apg 2,7 bewirkt die Geistesausgießung bei den versammelten Juden, daß sie außer sich geraten und staunen. Erschrecktes Staunen ist die Reaktion des Volkes auf die Heilung des Lahmen (θάμβος καὶ ἔκστασις *[thambos kai ekstasis]* 3,10; vgl. V. 12: τί θαυμάζετε *[ti thaumazete]*). Für die Hohenpriester ist Gegenstand des Staunens die freudige Haltung, die sie bei den Jüngern wahrnehmen (4,13). An einigen Stellen kommt der Begriff in Apg vor, wenn at. Geschichten erzählt (7,31; vgl. Dan 8,27) bzw. zitiert werden (13,41; vgl. Hab 1,5). Hängt die relative Häufigkeit des Wortes θαυμάζω *[thaumazō]* im lukanischen Schrifttum mit seiner Nähe zur Sprache der LXX zusammen?

5) In der Brieflit. sind (außer 2Kor 11,14 s. III,1) zwei Paulusstellen zu nennen: Gal 1,6 spricht der Apostel seine Verwunderung darüber aus, daß sich die Galater so rasch für ein anderes → Evangelium gewinnen lassen; damit wird die Auseinandersetzung mit den galatischen Irrlehrern eröffnet. 2Thess 1,10 findet sich θαυμάζω *[thaumazō]* in eschatologischem Zusammenhang: Der Herr wird kommen, um verherrlicht zu werden unter seinen Heiligen (Ps 68[67],36) und bewundert zu werden unter seinen Gläubigen (das Pass. θαυμασθῆναι *[thaumasthænai]* nicht selten in LXX: 2Kön 5,1; Jes 61,6 usw.). »Judenchristlich« ist Jud 16 der Sprachgebrauch, der nach der Weise der LXX durch die Worte θαυμάζοντες πρόσωπα *[thaumazontes prosōpa]* die Begünstigung von Personen zum Ausdruck bringt. — Zu 1Joh 3,13 vgl. III,3.

6) In Offb kommt θαυμάζω *[thaumazō]* in Kap. 13,3; 17,6ff 4mal vor. 13,1ff wird berichtet, daß bei dem Aufstieg des → Tieres aus dem Meer, das die Verkörperung der antichristlichen Macht ist, »die ganze Erde hinter dem Tier her staunte« (V. 3); dieses Staunen führt zur Anbetung des Tieres und der Macht, die hinter ihm steht, des → Drachens. Auch bei dem Staunen 17,8 ist an diese Anbetung gedacht. Modell für das apok. Bild ist der Kultus der röm. Cäsaren gewesen. — Anderer Art ist das Staunen des Sehers 17,7; es gilt dem Geheimnis der »großen Babel«, die von dem Blut der Heiligen und der Zeugen Jesu trunken ist (V. 5. 6); dieses Geheimnis wird dem Seher durch den Engel gedeutet (V. 7). Von einem großen und *wunderbaren* (θαυμαστόν *[thaumastọn]*) Zeichen (→ σημεῖον) ist weiter 15,1 die Rede: Der Seher sieht sieben Engel, die die sieben letzten Plagen halten, in denen sich das göttliche Zorngericht vollendet. Doch ehe dieses Geschehen des Schreckens zur Erfüllung kommt, erblickt der Seher die Schar der Überwinder, die das Lied Moses und des Lammes singen (15,2); in diesem Lied aber erklingt der Lobpreis der großen und wunderbaren (θαυμαστά *[thaumastạ]*) Gotteswerke (→ Werk; → Welt), die schon die Frommen des alten Bundes gepriesen haben (15,3). *W. Mundle*

σημεῖον *[sæmẹion]* Zeichen, Wunder

σημεῖον

σημεῖον *[sæmẹion]*, seit Aischyl. und Hdt. belegt, ist eine Weiterbildung des im frühen griech. Epos I
geläufigen, etymologisch noch nicht befriedigend erklärten σῆμα *[sæma]*, *Zeichen*, und mit diesem gleichbedeutend. Urspr. nicht im religiösen Bereich beheimatet, gewinnt das Wort in entsprechendem Zusammenhang theol. Färbung.

1) In der Grundbedeutung ist σημεῖον *[sæmeion]* das (in der Regel optisch, gelegentlich auch akustisch wahrgenommene) *Zeichen*, an dem man eine bestimmte Person oder Sache erkennt, das vergewissernde, bestätigende, beglaubigende *Kennzeichen* oder *Merkmal*. Von den vielfältigen Bedeutungsnuancen (s. KHRengstorf, ThWb VII, 202ff) sei noch die des *Vorzeichens* (*Omens*) erwähnt, das kommende Ereignisse ankündigt. Im Unterschied zu → τέρας *[teras]* hat σημεῖον *[sæmeion]* nicht notwendig den Charakter des Wunderhaften. Auch hat es (wieder anders als τέρας *[teras]*) im allgemeinen in sich selbst »erkenntnisbegründende Qualität« (Rengstorf, aaO, 200), ohne der Erklärung oder Deutung zu bedürfen.

2) Hat ein σημεῖον *[sæmeion]* wunderbaren Charakter, so gewinnt das Wort die Bedeutung *Wunderzeichen*. Es kann dann überhaupt das dem natürlichen Lauf der Dinge widersprechende, von der Gottheit oder einem Wundertäter gewirkte *Wunder* bezeichnen. Diese Bedeutung liegt auch vor in der erstmals bei Polyb. (2. Jh. vChr) belegten Wendung σημεῖα καὶ τέρατα *[sæmeia kai terata]*, *Zeichen und Wunder*.

II 1) In der LXX ist σημεῖον *[sæmeion]* vorwiegend Übers. des hebr. Wortes *'ōt* und heißt wie dieses a) *Zeichen, Kennzeichen, Merkmal*; b) *Wunderzeichen, Wunder*.

a) Jahwe gewährt und wirkt – unmittelbar oder durch bevollmächtigte Menschen, ungebeten (zB 1Sam 10,1ff) wie auch auf Bitten hin (zB Ri 6,17.36f) – *Zeichen*, die sein Wort begleiten und dessen Gültigkeit und Zuverlässigkeit verbürgen. So verbürgt das Kains-Zeichen (Gen 4,15) die Zusage des göttlichen Schutzes, das Blut an den Häusern der Israeliten (Ex 12,13) die verheißene Verschonung. Wie der Regenbogen Gottes Bundeszusage garantiert (Gen 9,8ff), so sind auch Beschneidung (Gen 17,11) und Sabbat (Ex 31,13.17) »Zeichen des Bundes«, die das besondere Verhältnis zwischen Jahwe und Israel zum Ausdruck bringen und besiegeln. Von Zeichen, die die Verheißung der rettenden Gegenwart Jahwes vergewissern, ist Ex 3,12; Ri 6,16ff.36ff; 1Sam 10,1ff und Jes 7,10ff die Rede. Die Boten Jahwes können ihre Sendung und Botschaft durch vollzogene (Ex 4,1ff) oder vorhergesagte Zeichen (1Sam 10,1ff; 1Kön 13,1ff; 2Kön 19,29) beglaubigen. Sichtbarmachung des Wortes Gottes sind die Zeichenhandlungen der Propheten (1Kön 11,29ff; Jes 8,1ff; 20,1ff; Jer 19,1ff; 27,1ff; 32,6ff; Ez 4–5; 24,15ff; Hos 1–3). Sie sind nicht einfach bildliche Veranschaulichung der mündlichen Verkündigung, sondern wie das prophetische Wort selbst (s. Jes 55,10f) von geschichtsgestaltender Macht. Die Vorausdarstellung des Kommenden setzt die Verwirklichung des Bezeichneten schöpferisch in Gang. Die Zeichenhandlungen sind also »nichts anderes als eine erhöhte Form prophetischen Sprechens« (vRad, Theologie des AT II, 109). Auch der Prophet selbst kann als Zeuge der Botschaft zum »Zeichen« werden (Jes 8,18; Ez 12,3ff.17ff; 21,11f; 24,24.27).

b) Neben solchen Zeichen, die entweder ganz gewöhnliche Vorgänge sind oder bei denen das Wunderbare nicht im Zeichen selbst, sondern in der prophetischen Vorhersage liegt (zB 1Sam 10,1ff; auch Jes 7,14ff die Ankündigung, daß das Kind ein Sohn sein wird), stehen andere, die durchaus wunderhaften Charakter haben. Hierher gehören zB die durch Mose gewirkten (Ex 4; 7–12; 14; 17; Dtn 34,11) oder die dem Gideon (Ri 6) und Hiskia (2Kön 20,8ff = Jes 38,7ff) gewährten Zeichen. In der Bedeutung des *Wunderzeichens* tritt *'ōt* = σημεῖον *[sæmeion]* in feste Verbindung mit *mōphēt* = → τέρας *[teras]*. Die Wendung *'ōtōt ūmōphetim* = σημεῖα καὶ τέρατα *[sæmeia kai terata]*, *Zeichen und Wunder*, in der die urspr. Differenziertheit der beiden Begriffe nicht mehr empfunden sein dürfte, begegnet vor allem in Texten, die die Mosezeit als eine Zeit des wunderbaren Geschichtshandelns Jahwes beschreiben (Ex 7,3; Dtn 4,34; 6,22 u. ö.; Jer 32,20f; Ps 78[77],43; 105[104],27; 135[134],9; Neh 9,10; auch Bar 2,11; Weish 10,16). Auch sonst sind im AT zahlreiche Wunder bezeugt, die Gott unmittelbar oder durch charismatische Gestalten wirkt (zB Gen 17,17; 18,11; Jos 3; 6; 10; 1Kön 17f; 2Kön 6f). Die Wunder gelten zwar als außergewöhnliche, nicht aber als »unnatürliche« Vorgänge, weil das AT ein Naturgesetz als eigenständige Größe neben Jahwe nicht kennt. Auf Gott geht alles Geschehen zurück, und ihm ist nichts unmöglich (Gen 18,14). Alle Wunder sind Hinweis auf Jahwe selber, Offenbarung seiner Macht und Herrlichkeit. In ihnen soll Israel, ja, die Völkerwelt Jahwe begegnen und erkennen, daß er allein Gott ist (Dtn 4,35; 1Kön 18, 36ff; Ps 86[85],10 u. ö.). Zielen die Wunder so letztlich auf die universale Verherrlichung des göttlichen Namens (Ps 72[71],18f), so gelten angesichts erfahrener Wundererweisungen Unglaube und Ungehorsam als Ausdruck einer schlechterdings unbegreiflichen Verstocktheit (Num 14,11.22; Ps 78[77]; 95[94],8ff).

2) Nach Ex 7f haben die ägypt. Zauberer die Kraft, durch magische Geheimkünste Wunder zu tun, die jedoch den Wundern Jahwes unterlegen sind. Dtn 13,2ff wird dem falschen Propheten, der Israel zum Abfall von Jahwe verführen will, die Macht zugeschrieben, Zeichen und Wunder zu tun. Diese werden daran als widergöttlich erkannt, daß das Wort, das sie beglaubigen sollen, nicht an Jahwe bindet, sondern von ihm trennt.

3) Die Bedeutung des apok. »Zeichens der Endzeit«, die → τέρας *[teras]* Jo 3,3 hat, ist für σημεῖον *[sæmeion]* in der LXX nicht belegt, liegt aber 4Esr 4,51f; 6,11ff; 8,63 vor, wo das lat. *signum* auf griech. σημεῖον *[sæmeion]* zurückgeht. Sib 3,796ff ist das ältere σῆμα *[sæma]* gebraucht. Bei den »Zeichen der Endzeit« handelt es sich um zT. schreckliche und furchterregende Anzeichen,

die zu erkennen geben, daß die Endzeit im Anbruch ist. Sofern diese Anzeichen Erschütterungen kosmischer Art sind, kündet sich in ihnen die Weltverwandlung an: die Auflösung der alten → Schöpfung und die Neugestaltung der ganzen → Natur.

4) In der rabb. Lit., in der *'ōt* (und seltener *sēmān* = σημεῖον *[sæmeion]*) u. a. die Bedeutung *Wunderzeichen, Wunder* hat, ist häufig von Wundern Gottes, von der Wundertätigkeit großer Gottesmänner und der Rabbinen wie auch von Wundern der messianischen Zeit die Rede (s. das Register bei St.-B. IV, 1277). Nach rabb. Auffassung muß sich ein Prophet durch Zeichen und Wunder legitimieren (s. St.-B. I, 726f; II, 480; vgl. dazu Mt 16,1; Joh 6,30; auch Joh 3,2). Ebenso gelten Wunder als göttliche Beglaubigungszeichen für die Verkündigung eines Rabbi (s. St.-B. I, 127; IV, 313f).

Im NT findet sich σημεῖον *[sæmeion]* 77mal; überwiegend in den Evgg. (48mal) und Apg (13mal), außerdem bei Paulus (8mal), im Hebr (1mal) und in der Offb (7mal). In der übrigen Lit. fehlt der Begriff ganz. Es ist der Sprachgebrauch der LXX aufgenommen: σημεῖον *[sæmeion]* heißt 1) *Zeichen, Kennzeichen* (Mt 26,48; 2Thess 3,17), *Merkmal* (Lk 2,12); 2) *Wunderzeichen, Wunder* (Joh 2,11.18.23 u. ö.; Apg 4,16.22; 8,6; 1Kor 1,22). Auch die Wendung σημεῖα καὶ τέρατα *[sæmeia kai terata], Zeichen und Wunder*, kommt mehrfach vor (Mk 13,22 par; Joh 4,48; Apg 2,22.43; 4,30 u. ö.; Röm 15,19; 2Kor 12,12; 2Thess 2,9; Hebr 2,4). Die apok. Bedeutung »*Zeichen der Endzeit*« (s. o. II,3) findet sich zB Mk 13,4; Mt 24,3; Lk 21,11.25ff. III

1) Die at. Vorstellung vom → Propheten als *Zeichen* Jahwes liegt zugrunde, wenn Jesus nach Lk 2,34 das von Gott gegebene »Zeichen« ist, an dem sich Aufstehen oder Fall, Heil oder Unheil eines jeden Menschen entscheiden. In diesen Zusammenhang gehört auch Jesu Ablehnung der Zeichenforderung (Mk 8,11 par), die Mt 12,38ff; 16,1ff; Lk 11,16.29ff mit dem in der Deutung umstrittenen (s. ThWb III, 411ff) Wort vom Jonazeichen verbunden ist. Jesus enthüllt die Zeichenforderung als Ausflucht und Unbußfertigkeit. Wer dem in ihm ergehenden letzten Wort Gottes nicht glaubt, den veranlassen auch Wunder nicht zur Umkehr (vgl. Lk 16,27ff). Das einzige Zeichen, das Gott dem unbußfertigen Geschlecht geben wird, ist der durch die Errettung aus dem Tode legitimierte Gottgesandte: wie einst Jona, so bei seiner Parusie (→ Gegenwart, Art. παρουσία) der zum → Gericht erscheinende Menschensohn (vgl. Mt 24,30; → Sohn, Art. υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου). — Den prophetischen Zeichenhandlungen im AT sind jene Gleichnishandlungen Jesu an die Seite zu stellen, die den Anbruch der Heilszeit anzeigen (zB Mk 2,18ff; 3,13ff; Mt 21,1ff.12ff). So ist etwa die Tischgemeinschaft mit den Sündern (Lk 15,1ff; 19,1ff u. ö.) als prophetisches Zeichen die gültige Vorweggabe des Freispruchs im Endgericht und wirksame Vorausdarstellung des Mahles der Heilszeit.

2) Neben den von Gott selbst gewirkten Wundern (zB Apg 5,19; 12,3ff; 16,25ff) können im NT unterschieden werden: a) die Wunder Jesu; b) die Wunder seiner Zeugen; c) die Wundermacht gottfeindlicher Elemente.

a) Die Evgg. berichten von Jesus zahlreiche Heilungswunder (zB Heilung von Besessenen, Aussätzigen, Blinden, Lahmen, Taubstummen; → Dämon; → Gesund), drei Totenerweckungen (Mk 5,22ff par; Lk 7,11ff; Joh 11) und sieben sog. Naturwunder (Mk 4,35ff par; 6,32ff par [Dublette: 8,1ff par]; 6,45ff par; 11,12ff par; Mt 17,24ff; Lk 5,1ff; Joh 2,1ff). Eine kritische Sichtung dieses Materials führt zwar zu einer Verringerung des Stoffes (s. dazu JJeremias, Theologie I, 90ff); sie bestätigt aber zugleich die Darstellung der synoptischen Evangelien, wonach die Wirksamkeit Jesu geradezu ihr Wesensmerkmal in dem Miteinander von Verkündigung und Heiltätigkeit hat (Mk 1,38f; Mt 4,23; 9,35; Lk 9,11 u. ö.; vgl. das Selbstzeugnis Jesu Lk 13,32 und das Nebeneinander von Sehen und Hören in dem Logion Mt 13,16f par).

Auch von jüd. und heidnischen Wundertätern der Antike existieren Wunderberichte. Ein Vergleich dieser Berichte mit denjenigen der Evgg. lehrt, daß die nt. Wunderüberlieferung bestimmte erzählerische Formen und Motive von ihrer Umwelt übernommen hat. Er schärft aber auch den Blick für das Besondere im Zeugnis der Evgg. Bei Jesus fehlen Magie, Beschwörung, Fluch und Zauber; er wirkt Wunder durch das vollmächtige Wort, zu dem

eine Geste hinzutreten kann (zB Mk 1,31.41; 5,41; Mt 9,29). Jesus vollzieht keine Strafwunder (vgl. Lk 9,51ff mit 2Kön 1,10ff). Er verweigert Wunder zur eigenen Errettung (Mt 4,1ff; 26,51ff; 27,39ff) und lehnt machtvolle Demonstrationen ab, die seine göttliche Sendung beweisen sollen (Mt 4,5ff; Mk 8,11f par). Den Geheilten verbietet Jesus, anderen von seinen Wundern zu berichten (Mk 1,44; 5,43 u. ö.). Nicht persönlichen Lohn, sondern Dank gegen Gott erwartet er von den Menschen, die seine Wunderhilfe erfahren haben (Lk 17,11ff). Wenn auch in Mk 5,1ff par durch die Legende vom Ausfahren der Dämonen in die Schweine (V. 11ff par) die Heilung des Besessenen zu einer gewaltigen und spektakulären Demonstration ausgestaltet ist, so liegt doch in anderen Wundergeschichten das Gewicht nicht auf dem Wundervorgang als solchem, sondern auf der Begegnung Jesu mit dem ganzen Menschen in seiner äußeren wie in seiner inneren Not. So ist Mk 2,1ff mit der Heilung die Sündenvergebung verbunden (→ Vergebung); oder es wird von einer Wende im Leben der Geheilten (→ Gesund) gesprochen (Mk 5,18ff; 10,52). Wer Jesu Wunder erfährt, ist damit auf den Weg der → Nachfolge gestellt, wie überhaupt das Wunder in Beziehung zum → Glauben steht. Nur der Glaube, dh das Vertrauen auf die alle menschlichen Möglichkeiten übersteigende Macht Jesu kann Wunder empfangen (Mk 2,5; 5,34; 7,29; 9,23f; Mt 8,10; 9,28f; vgl. Joh 4,50; 11,40); dem Unglauben hingegen wird das Wunder verweigert (Mk 6,1ff). Beachtenswert ist, daß Jesu Wunder den → Glauben voraussetzen, nicht aber ihn erst schaffen. Die Wunder sind keine Beweise: Sieht der Glaubende Gott am Werk, so steht Jesus nach Meinung seiner Gegner im Bund mit dem → Satan (Mk 3,22).

Was die Wunder Jesu schließlich radikal von den Wundern jüd. und hell. Wundererzählungen unterscheidet, das ist ihr eschatologischer Bezug. Sie sind — wie aus Mt 11,2ff par; Lk 11,20 par ganz deutlich wird — Zeichen der Königsherrschaft Gottes, deren Anbruch Jesus in seiner → Verkündigung proklamiert (Mt 4,23; 9,35). In Jesu Wort und Werk nimmt die Heilszeit ihren Anfang, und die Wunder sind Vorschein und Verheißung der kommenden universalen Erlösung. Unter diesem eschatologischen Aspekt wollen die Berichte über die Wunder Jesu letztlich gelesen sein! Das bedeutet: Die Dämonenaustreibungen zeigen den Einbruch Gottes in das Reich Satans und dessen endgültige Vernichtung an (Mk 3,27 par; Lk 10,18; Joh 12,31; Offb 20,1ff.10); die Totenerweckungen bekunden, daß der Tod für immer beseitigt werden wird (1Kor 15,26; Offb 21,4; vgl. Jes 25,8); die Krankenheilungen zeugen vom Aufhören allen Leidens (Offb 21,4); die Speisungswunder sind Vorzeichen des Endes aller leiblichen Not (Offb 7,16f); die Sturmstillung weist hin auf die vollkommene Überwindung der die Erde bedrohenden Chaosmächte (Offb 21,1). So sind Jesu Wunder »Signale eines prinzipiell Neuen«: in ihnen geht es »um einzelne, vorübergehende, aber radikal hilfreiche, ja rettende Veränderungen des den Menschen bedrohenden und bedrückenden ordinären Natur- und Weltverlaufs, immer also um Verheißungen und Anzeichen einer erlösten Natur, einer Freiheitsordnung, einer Lebenswelt, in welcher Leid, Tränen und Geschrei und als letzter Feind der Tod nicht mehr sein werden« (KBarth, Einführung in die ev. Theol., 76f).

Den eschatologischen Bezug der Wunder Jesu bringt auf seine Weise auch das Johannesevangelium zum Ausdruck. Die Wunder, deren Realität mit Nachdruck betont wird, sind hier zugleich als Zeichen verstanden, die über sich hinausweisen auf den, der sie wirkt. Sie weisen Jesus als den Christus Gottes aus (20,30), der die Fülle des eschatologischen Heils bringt (2,1ff; der Wein ist schon im AT Symbol der Heilszeit, s. Jes 25,6), das Lebensbrot darreicht (6,1ff), Auferstehung und ewiges Leben gewährt (11,1ff; aber auch 4,47ff; 5,1ff) und die Finsternis vertreibt (9,1ff). In den Wundern offenbart Jesus seine Herrlichkeit (2,11; 11,4), die die Herrlichkeit Gottes selber ist (1,14). Die Wunder haben diese Aussagekraft allerdings nur für den, dem Gott selbst die Augen öffnet (12, 39f), so daß er im Glauben der Herrlichkeit Jesu inne wird (2,11; 11,40). Die unerleuchteten Menschen hingegen reagieren auf Jesu Wunder mit Scheinglauben (2,23ff) oder Unglauben (12,37f).

Die nt. Zeugen stimmen darin überein, daß auch in den Wundern die Einzigartigkeit

Jesu zum Ausdruck kommt: seine erbarmende Liebe wie seine göttliche Vollmacht (vgl. noch Apg 10,38). Er hat »alles gut gemacht« (Mk 7,37), ja Gott selbst hat in ihm »sein Volk besucht« (Lk 7,16); und dies ist Unterpfand und Verheißung der Offb 21,1ff beschriebenen Heilsvollendung.

b) Nach dem Zeugnis der synoptischen Evangelien hat Jesus seine Jünger ausgesandt, zu predigen und Wunder zu tun (Mt 10,7f; Mk 3,14f; Lk 9,1f; 10,9; vgl. Mk 6,7ff; Lk 9,6). Das gleiche berichtet der unechte Mk-Schluß (Mk 16,9–20) von der Sendung der Jünger durch den Auferstandenen (V. 15ff).

Ebenso erwähnt die Apostelgeschichte mehrfach das Miteinander apostolischer Verkündigung und apostolischer Wundertätigkeit (2,42f; 4,29f; vgl. 3,1ff; 4,16.22; 5,12; 6,8; 8,6ff; 9,32ff; 15,12; 20,7ff). Die Wunder sind der Predigt zugeordnet: »mitfolgende Zeichen«, durch die Christus das Wort der Zeugen bekräftigt (Apg 14,3 vgl. Mk 16,20). Wie im vollmächtigen Wort (Apg 6,10), so äußert sich auch in den Zeichen die Kraft des den Jüngern verheißenen Heiligen Geistes (Apg 1,8).

Auch für Paulus gehören »Wort und Werk«, Predigt und Zeichen zusammen; in beiden ist Christus in der Kraft des Geistes wirksam (Röm 15,18f). Zeichen und Wunder begleiten die Verkündigung, die »in Erweisung des Geistes und der Kraft« geschieht (1Kor 2,4; vgl. 1Thess 1,5). Sie sind Kennzeichen der göttlichen Legitimation und Vollmacht des apostolischen Amtes und Wirkens (2Kor 12,12; vgl. Röm 15,18f). Auch den Hörern der Predigt vermittelt der Heilige Geist Wunderkräfte (Gal 3,5). Deshalb gehören zu den in der Gemeinde lebendigen Geistesgaben neben den Gaben der Verkündigung das Charisma der Heilung und die Kraft, Wunder zu tun (1Kor 12,8ff.28; vgl. Jak 5,14f).

Schließlich bezeugt auch der Hebräerbrief, daß Gott die Predigt des Heils, die den Anbruch der Heilszeit ausruft, durch Zeichen und Wunder bestätigt (2,3f), die als »Kräfte der zukünftigen Welt« (6,5) Vorschein der Heilsvollendung sind. Kerygma und Charisma, Predigt und Wunder gehören somit nach dem NT wesentlich zusammen. In beiden erweist sich Jesus Christus als der in seiner Gemeinde im Heiligen Geist gegenwärtige und lebendige Herr.

c) Wie das AT, so rechnet auch das NT mit Zeichen und Wundern falscher Propheten und pseudomessianischer Gestalten (Mk 13,22; Mt 24,24; Offb 13,11ff; 16,14; 19,20), durch die Menschen zum Abfall von Gott verführt werden sollen. Auch vom → Antichristen werden solche »in der Macht des Satans« vollzogene Zeichen und Wunder erwartet (2Thess 2,3ff). *O. Hofius*

τέρας *[teras]* Wunderzeichen, Wunder

τέρας

τέρας *[teras]*, seit Hom. literarisch belegt, etymologisch nicht eindeutig aufgehellt, bezeichnet ungeheuerliche, Schrecken und Entsetzen auslösende Erscheinungen, die im Widerspruch zu der als ein geordnetes Ganzes verstandenen Natur stehen. Daher die Bedeutung: *Wunderzeichen, Wunder, Mirakel.* Schon bei Hom., der aber an ältere Vorstellungen der Volksreligion anknüpfen dürfte, hat das Wort die Bedeutung *Götterzeichen*, bes. im Sinne des unheimlichen, der Deutung durch einen Seher bedürftigen *Vorzeichens* (*Omen*). I

In der LXX ist τέρας *[teras]* zumeist Wiedergabe des hebr. *mōphēt, Wahrzeichen, Wunder*, inhaltlich durch dieses bestimmt und dadurch vom Sprachgebrauch in der Profangräzität wesentlich unterschieden. Zwar eignet dem Wort auch im AT der Charakter des Ungewöhnlichen, doch ist dieser »in dem biblischen Bilde Gottes als des Schöpfers und des Herrn über alles Geschehen begründet und damit dem Bereich des Mirakulösen und Unheimlichen entnommen« sowie »von der Welt des Mythus geschieden« (Rengstorf, ThWb VIII, 120). Wesentlich für *mōphēt* = τέρας *[teras]* ist stets der Bezug auf die Selbstoffenbarung Jahwes. So bezeichnet das Wort den zum *Zeichen* gesetzten → Propheten (Jes 8,18; 20,3; Ez 12,6.11; 24,24.27), ferner einen Menschen, der als Manifestation des Zornes Gottes zum *Schreckenszeichen* wird (Ps 71,7 vgl. 31,12; s. auch 1QH 13,16; 15,20). Auch ein Ereignis, das zukünftiges Gericht ankündigt, kann Schreckenszeichen heißen (1Kön 13,3.5). In II

apok. Zusammenhang ist τέρας *[teras]* Jo 3,3 unheilvolles »*Zeichen der Endzeit*« (→ σημεῖον II,3). Schließlich kann das Wort allg. das *Wunder* bezeichnen (Ex 7,9; 11,9; 2Chr 32,31 und bes. in Verbindung mit → σημεῖον *[sæmeion]*, vgl. 2Chr 32,24).

III Im NT kommt τέρας *[teras]* 16mal (9mal Apg) vor, und zwar ausschließlich im Plur. und nur in Verbindung mit → σημεῖον *[sæmeion]*. Im einzelnen s. dort! *O. Hofius*

Lit.: RReitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen, 1906 — OWeinreich, Antike Heilungswunder, 1909 — PFiebig, Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters, 1911 — ders., Rabbinische Wundergeschichten, 1911 (1933²; Kl. Texte 78) — ders., Antike Wundergeschichten, 1911 (1921²; Kl. Texte 79) — ASchlatter, Das Wunder in der Synagoge, 1912 — AFridrichsen, Le problème du miracle dans le Christianisme primitif, 1925 — RBultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 1931 (1967⁷), 223ff — RBultmann, Zur Frage des Wunders, in: ders., Glaube und Verstehen I, 1933 (1966⁶), 214ff — GBertram, Art. θάμβος etc., ThWb III, 1938, 3ff — ders., Art. θαῦμα etc., ThWb III, 1938, 27ff — AOepke, Art. ἰάομαι etc., ThWb III, 1938, 194ff — JJeremias, Die Gleichnisse Jesu, 1947 (1965⁷), 224ff — RMGrant, Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early-Christian Thought, 1952 — GFohrer, Die symbolischen Handlungen der Propheten, AThANT 54, 1953 — GStählin, Die Gleichnishandlungen Jesu, in: Kosmos und Ekklesia, Festschr. WStählin, 1953, 9ff — GDelling, Das Verständnis des Wunders im NT, ZSTh 24, 1955, 265ff — GMensching, Das Wunder im Glauben und Aberglauben der Völker, 1957 — JHempel, Heilung als Symbol und Wirklichkeit im biblischen Schrifttum, NGGW, Phil.-Hist. Kl. 1958, 3 — JPSeierstad/WPhilipp/KNitzschke, Art. Wunder, EKL III, 1959 (1962²), 1860ff — EFascher, Kritik am Wunder, 1960 (Aufs. u. Vortr. z. Theol. u. Religionswiss. H. 13) — GQuell, Das Phänomen des Wunders im AT, in: Verbannung und Heimkehr, Festschr. WRudolph, 1961, 253ff — GMensching/WVollborn/ELohse/EKäsemann, Art. Wunder, RGG VI, 1962³, 1831ff — GSiegmund, Theologie des Wunders, Theol. Rev. 58, 1962, 289ff — KHRengstorf, Art. σημεῖον, ThWb VII, 1964, 199ff — JHaspecker, Wunder im Alten Testament, 1965, 29ff (Theol. Akademie II) — HvdLoos, The Miracles of Jesus, 1965 — Miracles. Cambridge Studies in Their Philosophy and History, hrsg. v. CFDMoule, 1965 — RSchnakkenburg, Das Johannesevangelium, T. I, HThK IV/1, 1965, 344ff — RRenner, Die Wunder Jesu in Theologie und Unterricht, 1966 — GSchille, Die urchristliche Wundertradition, 1966 — HBaltensweiler, Wunder und Glaube im NT, ThZ 23, 1967, 241ff — KGutbrod, Die Wundergeschichten des Neuen Testaments, 1967 — RFuller, Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung, 1967 — ASuhl, Die Wunder Jesu, 1968 — BKlappert, Die Wunder Jesu im Neuen Testament, in: Das Ungewöhnliche, 1969, 25ff — WWilkens, Zeichen und Werke, 1969 (= AThANT, 55) — RPesch, Jesu ureigene Taten?, 1970 (= Quaest. disp., 52) — WSchmithals, Wunder und Glaube, 1970 (= Bibl. Stud., 59) — FJHelfmeyer, Art. *'ōt*, ThWAT I, 1971, 182ff — JJeremias, Neutestamentliche Theologie I, 1971, 89ff — KKertelge, Begründen die Wunder Jesu den Glauben?, TThZ 80, 1971, 129ff — WNicol, The Semeia in the Fourth Gospel, 1972 (= Suppl. NT, 32) — RPesch, Zur theologischen Bedeutung der Machttaten Jesu, ThCl 152, 1972, 125ff — FStolz, Zeichen und Wunder, ZThK 69, 1972, 125ff — GTheißen, Urchristliche Wundergeschichten, 1974 (= StNT, 8) — PJAchtemeier, Miracles and the Historical Jesus, CBQ 73, 1975, 471ff — AWeiser, Was die Bibel Wunder nennt, 1975 — GPetzke, Die historische Frage nach den Wundertaten Jesu, NTS 22, 1975/76, 180ff.

Zahl

ἀριθμός

ἀριθμός *[arithmos]* Zahl · τέσσαρες *[tessares]* vier · ἑπτά *[hepta]* sieben · δώδεκα *[dōdeka]* zwölf

A

I ἀριθμός *[arithmos]* leitet sich von einer Wurzel **ar, fügen*, ab; vgl. ἄρα *[ara]*, *füglich;* ἁρμονία *[harmonia]*, *Gefüge;* ἀρθμός *[arthmos]*, *Verbindung, Freundschaft;* lat. *ars, Kunst.*

1) ἀριθμός *[arithmos]* bezeichnet im allgemeinen Griech. a) das *Zusammengefügte*, die *Menge, Anzahl, Zahl, Ausdehnung*, den *Betrag* (zB χρυσίου *[chrysiou]*, *Geld*, Xen. Cyr. VIII,2,16). Es kann aber auch b) die *Feststellung einer Menge*, dh *Zählung, Musterung* bedeuten (Hdt. VIII,7), dann auch *Schar, Truppeneinheit* (CIG 5,187). Wer c) bei der Zählung mit erfaßt wird, steht in *Ansehen, Achtung* (Hom. Od. 11,449; Eur. Frg. 519). Umgekehrt heißt ἐν οὐδενὶ ἀριθμῷ εἶναι *[en oudeni arithmō einai]* soviel wie *unbe-, ungeachtet sein.* Wird ἀριθμός *[arithmos]* als Quantität in Gegensatz zu Qualität verstanden, kann es d) geradezu Inbegriff des *Wertlosen, Nichtigen, Leeren* sein (ἀριθμὸς λόγων *[arithmos logōn]*, *leere Worte*, Soph. Oed. Col. 382). e) Gelegentlich hat ἀριθμός *[arithmos]* den Sinn von *Chiffre.*

2) Im volkstümlichen und religiös-philosophischen hell. Denken gewinnt die sog. Gematrie, dh das Verfahren, ein Wort durch die Summe seiner als Zahlenwerte verstandenen Buchstaben zu verschlüsseln, an Bedeutung; dabei ist die Dechiffrierung einer gematrischen Zahl nur dem Eingeweihten möglich, da die Summe an und für sich vieldeutig ist. Als gematrische Spielerei kann man es bezeichnen, wenn eine pompejanische Wandkritzelei (vor 79 nChr) lautet: »Ich liebe die, deren Zahl 545 ist«. Die Zusammenstellung dreier Wörter mit dem Zahlenwert 284 (Γάϊος – ἅγιος – ἀγαθός *[Gaios – hagios – agathos]*; gewonnen aus der Summe des Wertes der einzelnen Buchstaben) in einer röm. Inschrift ist da schon hintersinniger: Γάϊος *[Gaios]* (*Zahlenwert:* 3 + 1 + 10 + 70 + 200) soll zugleich als ein ἅγιος *[hagios]* (= *reiner;* Zahlenwert: 1 + 3 + 10 + 70 + 200) und als ein ἀγαθός *[agathos]* (= *tüchtiger;* Zahlenwert: 1 + 3 + 1 + 9 + 70 + 200) bezeichnet werden; die Wörter sind von der Gematrie her austauschbar, weil gleichwertig. – Die im Leidener Zauberpapyrus erwähnte »Zahl des Jahres« Ἀβρασάξ *[Abrasax]* = 365 verrät eine spekulative Gematrie, die willkürlich die Anzahl der Tage eines Jahres in ein zwar sinnloses, aber um so geheimnisvolleres Wort umsetzt; seinen geheimnisvollen Charakter behält das Wort *Abrasax* auch in späteren gnostischen Texten bei.

II 1) LXX gibt mehrere hebr. bzw. aram. Begriffe mit ἀριθμός *[arithmos]* wieder, am häufigsten *mispār, Zahl,* in der Regel entsprechend der allg. griech. Bedeutung a) (zB Gen 34,30; Ex 16,16); gleichen Sinn hat ἀριθμός *[arithmos]* als Übers. von *middāh, Maß* (Ps 38[39],5); *rō'sch, Summe, volle Zahl* (Num 1,49); *miksāh, Anzahl* (Ex 12,4), und des aram. *minjān, Zahl* (Esr 6,17); als Wiedergabe von *bimᵉtē mᵉ'āt, mit wenigen Leuten, in kleiner Zahl* (Dtn 26,5); *ēn mispār* bzw. *qēzēh, ohne Ende* = *zahllos* (Gen 41,49; Jes 2,7) und *'ātsᵉmū missappēr, überaus zahlreich sein* (Ps 39[40], 6). – Die Bedeutung I,1b liegt u. a. 1Chr 7,5 (*hitjachēsch, das [im Geschlechtsregister] Verzeichnete*), Jes 34,2 (*sābā', Heer*), 2Chr 17,14 (*pᵉqudāh, Musterung, Zählung*) vor. – Bedeutung I,1c–e sind im AT nicht belegt.

2) Demgegenüber findet sich in der rabb. und jüd.-hell. Lit. – neben den Bedeutungen I,1a und b (zB 2Makk 8,16; 3Makk 5,2) – die Gematrie als Auslegungsmethode und zur Chiffrierung, ohne daß ἀριθμός *[arithmos]* immer ausdrücklich vorkommt oder das gematrische Verfahren als solches gekennzeichnet ist. – Targ. Onkelos zB ersetzt die Auskunft Num 12,1, Mose habe eine »kuschitische« (heidnische!) Frau genommen, durch die Auskunft, die Frau sei »schön von Angesicht« gewesen; beides ergibt den Zahlenwert 736. (Eine weitere Abfolge von Gematrien vgl. Orac Sibyll. V,12ff.)

III 1) Das NT schließt sich darin dem LXX-Sprachgebrauch an, daß es für die ohnehin nur 18mal belegte Vokabel (10 Stellen entfallen allein auf Offb, 5 auf Apg) im allgemeinen nur die Bedeutungen I,1a und b kennt. Bedeutung a) ohne konkrete Zahlenangaben liegt vor in Röm 9,27; Offb 20,8 (Zitat von Jes 10,22, nicht nach LXX), mit Zahlenangaben in Joh 6,10; Apg 4,4; Offb 5,11; 7,4 u. ö. – Bedeutung b) erscheint m. E. Lk 22,3 (*Schar*). – Eine Verwendung nach I,1c und d läßt sich nicht erkennen, wohl aber findet sich Offb 13,17f die Formulierung »der Name des Tiers oder die Zahl seines Namens«; dabei wird ausdrücklich zur Berechnung der »Zahl des Tieres«, die die »Zahl eines Menschen« ist, aufgefordert. Die Zahl selbst wird mit 666, nach anderen weniger bedeutenden Handschriften mit 616 (wohl nicht urspr.) angegeben. Wir haben es also mit Bedeutung e) zu tun (vgl. auch 15,2).

2) Offb 13,17f ist die einzige Stelle, an der die Vokabel ἀριθμός *[arithmos]* im NT exegetisch ins Gewicht fällt. Zweifellos haben wir es mit einer »Zweckgematrie« zu tun, die aus naheliegenden Gründen den Namen dessen, von dem die Rede sein soll, verschlüsselt. Der Textzusammenhang redet bildhaft von einem »Tier«, das in der kirchlichen und exegetischen Tradition üblicherweise und wohl auch zutreffend auf den Antichristen gedeutet wird. Die »Zahl des Tieres«, die die »Zahl eines Menschen« genannt wird, zeigt, daß sich hinter Tier und Zahl eine für die damaligen Hörer und Leser des Textes bekannte menschliche Gestalt verbirgt. Damit scheiden alle Versuche zur Entschlüsselung der Zahl aus, die sich nicht auf eine menschliche Gestalt beziehen. – Man weiß nicht einmal, ob man sich zur Deutung der Zahl 666 des griech. oder hebr. Alphabets zu bedienen hat.

Unter den vielen Deutungsversuchen hat zB die hebr. (Konsonanten-)Schreibweise für »*Kaiser Neron*« (*qsr nrwn* = 100 + 60 + 200 + 50 + 200 + 6 + 50 = 666) einige Wahrscheinlichkeit. Diese Lösung bietet sich um so eher an, als sie sich, im Zusammenhang mit 17,11 (»das Tier, welches war und nicht ist«), auf die Legende vom wiederkehrenden Nero beziehen ließe, so daß also der Antichrist in den Farben des verhaßten Nero geschil-

dert wäre. Dafür spräche, daß aus jüd.-apok. Lit. die Geschichte vom wiederkehrenden Nero bekannt ist (vgl. zB Orac Sibyll. V,138ff u. ö.). Aber eine sichere Deutung von Offb 13,17f läßt sich nicht geben (auf Domitian deutet EStauffer, 666, Coniectanea Neotestamentica XI, 1947, 237ff). Das gilt auch für die Zahl von 153 Fischen in Joh 21,11, die ebenfalls als Chiffre anzusehen ist.

B

Wie das Verfahren der Gematrie schon zeigte, geben Zahlen in der alten Welt nicht nur Quantitäten, sondern auch Qualitäten an. Einige Zahlen besitzen neben ihrer quantitativen Bedeutung einen geradezu feststehenden Symbolgehalt. Das gilt bes. für die Zahlen 4, 7 und 12, die auch im NT in auffälliger Häufung begegnen.

1) Die Zahl 4

a) Die symbolische Bedeutung der 4 (τέσσαρες *(tessares)*) leitet sich von den 4 Himmels- und Windrichtungen ab (dabei ist die Erde als 4-eckige Scheibe vorgestellt), aber auch von den 4 Jahreszeiten und den ihnen zugehörigen Sternbildern. Im babyl. Mythos erscheinen die 4 Tierkreiszeichen Stier, Löwe, Skorpion(-enmensch), Wassermann (in der Nähe des Adlers) als mächtige, das Himmelsgewölbe an seinen 4 Ecken tragende Gestalten bzw. als die 4 Zugtiere des 4-rädrigen Himmelswagens. — Die 4 symbolisiert also die Totalität von Erde und All.

b) Das AT nimmt die 4-Zahl in dieser traditionellen Form auf, ohne jedoch ihren mythischen Gehalt mit zu übernehmen (Ez 1,4ff.15ff): Antiker Geographie entsprechend umfließen 4 Paradiesesströme die ganze Erde in ihren 4 Erdteilen (Gen 2,10ff). — Sach 1,18ff bringen die 4 Hörner 4 Weltreiche, die 4 Schmiede die ihnen entgegentretende Allmacht Jahwes zum Ausdruck; Sach 6,5 die »vom ›Herrn der ganzen Erde‹ ausfahrenden 4 Gefährte . . . die nach allen Seiten wirksame Allmacht Jahwes« (WZimmerli, BKAT XIII, 53). — Von 4 Winden oder Ecken der Erde ist u. a. Jes 11,12; Jer 49,36 die Rede. — Im Judentum, bes. in der Apokalyptik, wird auch die Mythologie der 4-Zahl wieder wirksam (zB äthHen 18,2; 77,1ff; 82,11ff; aber auch Rabban Jochanan ben Zakkai und seine Schule). Als runde Zahl für eine begrenzte Totalität wie etwa eine Generation, ein Mannesalter kommt auch ein Vielfaches von 4 vor: 40 (τεσσαράκοντα *(tessarakonta)*) Jahre Gen 25,20 u. ö.; 400 Jahre = 10 Generationen Gen 15,13; 40 Tage Gen 7,4ff; Ez 24,18 u. ö., wobei vielleicht die ungefähre Zeit eines Monats eine Rolle gespielt hat.

c) Im NT begegnet 4, außer im rein numerischen Sinne (Mk 2,3; Joh 11,17; 19,23, wo die 4-Teilung der Kleider Jesu 4 Wachsoldaten = 1 τετράδιον *(tetradion)* — vgl. Apg 12,4 — voraussetzt; Apg 21,9.23; 27,29; vielleicht auch 10,11; 11,5, falls dort nicht die Vorstellung von den 4 Ecken des Himmelsgewölbes noch mitschwingt; Offb 9,13), bes. in apok. Texten in symbolischer Bedeutung. An allen diesen Stellen schimmert der urspr. mythische Hintergrund noch durch, ohne indessen inhaltlich maßgebend zu sein (zB Mk 13,27 par). Offb 4,6ff (vgl. auch 5,6; 6,1.6 u. ö.) ist der Mythos formal, aber ohne seine eigentliche Bedeutung übernommen; er ist nur noch Ausdrucksmittel (die 4 Wesen, urspr. die das Himmelsgewölbe tragenden Tierkreisgestalten werden, analog Jes 6,2f, zu Tag und Nacht Gottes Heiligkeit preisenden Wesen). — Die 4 Engel an den »4 Ecken der Erde«, die die Winde festhalten (Offb 7,1) und später loslassen (Offb 9,14f), sind Gott dienstbare Geschöpfe. — Offb 20,8 setzt unreflektiert die antike geographische Vorstellung von der 4-eckigen Erdscheibe voraus, in deren Mitte die heilige Stadt liegt; im Textzusammenhang besagt der Ausdruck nicht mehr, als daß die Völker zum endzeitlichen Krieg auf die heilige Stadt »von überall her« antreten.

Daneben aber finden sich 40 (zB Mt 4,2 par; Mk 1,13; Apg 1,3; 23,13.21 u. ö. in at. Zitaten und Bezügen) und 400 (zB Apg 5,36) häufiger als runde, oft ausdrücklich als solche gekennzeichnete Zahlen.

2) Die Zahl 7

a) Die der 7-Zahl (ἑπτά *(hepta)*) in der gesamten Religionsgeschichte eignende qualitative Bedeutung erklärt sich aus einem urtümlichen Staunen über die Regelmäßigkeit des Zeitablaufs in 7-Tage-Perioden gemäß den 4 Mondphasen, sekundär auch aus anderen astronomischen Beobachtungen. — Da es für den »primitiven« Menschen keinen linearen Zeitablauf gibt und er Zeit nur als Periode begreifen kann, wurde 7 das Symbol der erfüllten, vollkommenen Periode. Im Babyl. ist 7 (*Kissatu*) synonym mit Fülle, Gesamtheit; entsprechend auch das hebr. *schᵉba'*, 7 = *Fülle* (Spr 3,10

nach MSS). 7 ist Symbol der Vollkommenheit. Philosophische Spekulationen über die Bedeutung der 7 sind aus Griechenland bekannt (Solon; Pseud. Hypokr.), an die Philo anknüpft (zB Op. Mund. 90ff). Im sonstigen Judentum bis zur Zeit des NT schließt man an den at. Gebrauch an.

b) Das AT setzt, unreflektiert, den Symbolgehalt von 7 in mannigfacher Beziehung voraus: die Vollendung der Schöpfung in 7 Tagen (Gen 1,1ff); 7-tägige Feste = erfüllte Zeiten (Lev 23,6. 34); 7-malige (ἑπτάκις *heptakis*) Blutsprengung schafft Israel volle Entsündigung (Lev 16,14.19); 7-fache = umfassende Rache sagt Jahwe Kain zu (Gen 4,15); Jahwe sieht mit 7 Augen alles (Sach 4,10); Kennzeichen erfüllter Heilszeit ist u. a. eine 7-fache Leuchtkraft der Sonne (Jes 30,26); ein volles Menschenleben = 10 × 7 Jahre (Ps 90,10; Jes 23,15); meist ein Vielfaches von 7 steht als runde, das Ganze umfassende Zahl (Gen 46,27; Ri 20,16; vgl. auch 4Makk 8ff die 7 jüd. Brüder; ihre Mutter wird 15,29 »Mutter des Volkes« genannt); sprichwörtlich kann 7 geradezu *alle* sein (Spr 26, 16). Nach jüd. Vorstellung leben auf der Erde insges. 70 Völker (äthHen 89,59f), eine Vorstellung, die sich an die Völkertafel Gen 10 anlehnt, in der 70 (nach LXX: 72) Völker aufgezählt werden, und die auch für den Namen »Septuaginta« = Übers. des AT ins Griech. für die »70« Völker der Welt bestimmend war (vgl. Aristeasbrief mit der Legende von der Entstehung der LXX); auf dem Hintergrund der Vorstellung von den 70 Völkern dieser Erde ist gewiß auch Lk 10,1ff zu verstehen: Die Sendung der 70 Jünger zielt auf die Völker der Welt.

Die 7-Zahl begegnet auch als stilistisches Gliederungsprinzip, sowohl in der rabb. als auch in der apok. Lit.

cα) Im Briefkorpus des NT kommt 7 bzw. 7000 (ἑπτακισχίλιοι *heptakis·chilioi*) nur im Rückbezug auf das AT vor: Röm 11,4 (1Kön 19,18); Hebr 4,4 (Gen 2,2); 11,30 (Jos 6,1ff). — Röm 11,4 belegt Paulus an 1Kön 19,18, daß es in seiner Gegenwart einen christl. »Rest« Israels, die Vollzahl Israels anbruchhaft darstellend (Röm 11,16), schon gibt. — Mk 12,18ff setzen die Sadduzäer den Fall, daß eine Frau 7mal die Leviratsehe (Dtn 25,5ff) eingeht; in der 7-maligen Ehe wollen sie andeuten, daß jeder Fall von Leviratsehe, also Gottes Gebot selber, die Auferstehung ad absurdum führt.

β) Der von 7 πνεύματα *(pneumata), Geistern* (Mt 12,43ff par) bzw. 7 δαιμόνια *(daimonia), Dämonen* (Mk 16,9) Besessene ist total besessen. Mt 18,21 fragt Petrus nach der Grenze der Vergebung: »Ist's genug 7mal?« Dort hat 7 also numerische Bedeutung. Aber Jesus antwortet, daß Vergebung »70 mal 7mal«, also total und grenzenlos zu geschehen habe (vgl. Lk 17,4). — Zu Lk 10,1ff s. o. 2b.

γ) Die Stammbäume Jesu bei Mt und Mk sind, bei aller Verschiedenheit im einzelnen, beide an der 7-Zahl orientiert. (Mt 1,17f: 3 x 14 = 3 x 2 x 7; Lk 3,23ff führt 77 Vorfahren Jesu an: von Adam bis Abraham 3 x 7; von Isaak bis David 2 x 7; von Nathan bis Sealthiel = Ende des Exils 3 x 7; von Serubbabel bis Jesus 3 x 7). Beiden Evangelisten liegt offenbar an der »Erfüllung« der Heils- (Mt) bzw. der Weltgeschichte (Lk) in der Person Jesu Christi. Mt zeigt im übrigen eine besondere Vorliebe für die 7-Zahl als Gliederungsschema seines Ev. (Kap. 13; 23,13ff u. ö.). Sie ist der stilistische Ausdruck seiner »Theologie der Erfüllung«.

δ) Am häufigsten verwendet die Offb die 7-Zahl: Sie ist an 7 kleinasiatische Gemeinden, dh an alle Gemeinden gerichtet (1,4.11; 2f). Außerdem: 7 Geister (1,4; 4,5; 5,6); 7 Siegel (5,1); Lamm mit 7 Hörnern und Augen (5,6); 7 Posaunen (8,2ff u. ö.). Allg. bedeutet die 7-Zahl hier das endzeitliche, alles umgreifende und bewegende Eintreten Gottes für seine Gemeinde. Dem korrespondiert auf der gottfeindlichen Seite ein endzeitlicher, der Macht Gottes nahezu adäquater Einsatz (zB Drachen mit 7 gekrönten Häuptern 12,3 u. ö.).

ε) Als runde zusammenfassende Zahl erscheint 7 in Apg 20,6; 21,4; 28,14 und wohl auch Mk 8,5.8 par.

3) Die Zahl 12

a) Die Zahl 12 (δώδεκα *(dōdeka)*) erhält ihre symbolische Bedeutung durch die 12-Zahl der Monate, ist urspr. also ebenfalls eine astronomische Zahl.

b) In »der Bibel läßt sich eine Erinnerung daran nicht mehr nachweisen. Vielmehr fußt in ihr der Gebrauch der Zwölfzahl fast ausschließlich auf der Anzahl der Stämme Israels« (RE³ XXI, 606). Deren 12-Zahl (zB Num 26,4ff) wiederum geht höchstwahrscheinlich auf die altisraelitische Amphiktyonie, dh auf die Pflege eines gemeinsam von den 12 Stämmen betriebenen Kultes zurück, wobei die Besorgung des gemeinsamen Heiligtums monatlich unter den Stämmen wechselte (vgl. MNoth, Geschichte Israels, 83ff). Auch nach der Auflösung dieser Institution verstand sich das at. Gottesvolk weiterhin als das 12-Stämmevolk Israel. Die Zahl 12 bezeichnet in der Heiligen Schrift primär

das Volk Gottes in seiner Gesamtheit. Lediglich in der jüd. Apokalyptik taucht bisweilen eine astralreligiöse Verwendung der 12 auf (vgl. zB äthHen 76,1ff; 82,11), ohne daß damit der Begriff des 12-stämmigen Gottesvolkes verloren ginge.

c) Der Gedanke des 12-Stämme- als des Gottesvolkes ist im NT noch lebendig, nicht nur als historische Reminiszenz (Apg 7,8), sondern auch, wenn Paulus vor Agrippa sich zum 12-Stämmevolk (δωδεκάφυλον *[dōdekaphylon]*) zählt und sich auf die ihm geltenden Verheißungen beruft (vgl. auch Phil 3,5). Auf diesem Hintergrund des 12-Stämme-Volkes ist der Kreis »der 12« zu sehen (Mk 9,35; 10,32 par; Joh 6,70; 20,24; 1Kor 15,5 u. ö.), der seine Existenz einer besonderen Berufung durch den irdischen Jesus verdankt. Der nt. Befund zeigt, daß die Bedeutung der Zwölf sich nicht grundsätzlich mit der eines → Jüngers (Art. μαθητής) oder eines ἀπόστολος *[apostolos]* (→ *Apostel*) deckt. »Die Zwölfzahl symbolisiert die Stämme Israels« (GBornkamm, Jesus von Nazareth, 138). Aber die »Zwölf weisen nicht nur auf das geschichtliche Zwölfstämmevolk zurück, sondern auch auf das eschatologische voraus« (NADahl, Das Volk Gottes, 158). Ihr Auftrag (Mk 3,14f) weist sie angesichts der nahe herbeigekommenen Gottesherrschaft primär an die verlorenen Schafe des alten 12-Stämmevolkes (Mt 10,6; 15,24), obgleich sie auch in der nachösterlichen Gemeinde noch repräsentative Bedeutung haben. Das nt. Gottesvolk kann Jak 1,1 als »die 12 Stämme in der Diaspora« der Welt (vgl. 1Petr 1,1 u. ö.) angeredet werden, womit nicht nur ein Würdetitel des at. Gottesvolkes übernommen, sondern auch an einer heilsgeschichtlichen Kontinuität festgehalten wird.

Die astralreligiöse Bedeutung der 12 klingt Offb 12,1 in der Schau eines mit der Sonne bekleideten Weibes an, das auf seinem Haupt einen Kranz von 12 Sternen trägt. Aber das Weib ist hier nur das Symbol der »Tochter Zion«, und die 12 Sterne des Kranzes bedeuten die 12 Stämme, das at. Gottesvolk, aus dem der Messias kommt und zu dem auch die Bekenner des Jesusnamens gehören (V. 17). Entsprechend wird in 7,4ff das nt. Gottesvolk aus Juden und Heiden in den 12 x 12 000 = 144 000 Versiegelten (→ Siegel, III 3c) der Stämme Israels beschrieben (vgl. auch 14,3). Die Zahl 144 000 bezeichnet also nicht eine numerische Begrenzung der Versiegelten, sondern sie symbolisiert die endzeitliche Vollendung des Gottesvolkes (vgl. auch 7,9).

Die Zahl 12 in der Schilderung des neuen Jerusalem (21,12ff) findet sich zum Ausdruck seiner dem endzeitlichen Volke Gottes adäquaten Herrlichkeit: »Ein Volk in der Stadt Gottes« (ThWb II, 323). Im übrigen ist 12 auch im numerischen Sinne und als runde Zahl gebraucht (Mk 5,25 par. 42 par; 8,19; Lk 2,42; Apg 19,7; 24,11). *E. D. Schmitz*

Lit.: EKautzsch, Art. Zahlen, RE 21, 1908³, 598ff — ORühle, Art. ἀριθμέω etc., ThWb I, 1933, 461ff — PFriesenhahn, Hellenistische Wortzahlenmystik im NT, 1935 — KHRengstorf, Art. ἑπτά etc., ThWb II, 1935, 623ff — ders., Art. δώδεκα etc., ThWb II, 1935, 321ff — AWikenhauser, Die Herkunft der Idee des tausendjährigen Reiches in der Johannes-Apokalypse, Röm. Quartalschrift 45, 1937, 1ff — HBietenhard, Das tausendjährige Reich, 1945 (1955²) — AWikenhauser, Weltwoche und tausendjähriges Reich, Tüb. Theol. Quartalschrift 127, 1947, 399ff — GSiedenschnur, Art. Chiliasmus, EKL I, 1956 (1962²), 683ff — HKraft, Art. Chiliasmus, RGG I, 1957³, 1651ff — KMenninger, Zahlwort und Ziffer, I, 1957, 127ff — HBardtke, Art. Zahl, EKL III, 1959 (1962²), 1883 — ELohse, Die Offenbarung des Johannes, NTD 11, 1960 (1966²), 20ff, 74f — ASchimmel/WFunk, Art. Zahlensymbolik, RGG VI, 1962³, 1861ff — HAWilcke, Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus, AThANT 51, 1967 — HBalz, Art. τέσσαρες etc., ThWb VIII, 1969, 127ff.

Zank → Zorn

Zeichen → Wunder

Zeit, Ewigkeit

Zeit und Ewigkeit gehören als Kategorien zur Erfassung des Geschichtsablaufs zusammen. Die griech. Sprache kennt eine Fülle verschiedener Begriffe, mit denen sie die Zeiterfahrung zum Ausdruck bringt. Der weitreichendste ist αἰών *[aiōn]*, der zunächst ganz allg. eine *lange Zeitdauer* bezeichnet. Bezieht sich die lange Zeit auf die Vergangenheit, so ist damit die graue *Vorzeit* oder *Urzeit* gemeint; richtet sie sich auf die dauerhafte Zukunft, so kann αἰών *[aiōn]* die Bedeutung *Ewigkeit* gewinnen. Ewigkeit ist also kein zeit-loser, sondern der aus der Zeiterfahrung gewonnene umfassendste Zeitbegriff. Theol. gesprochen eignet die dauerhafte Zeit Gott, dem Schöpfer, während dem Menschen als Geschöpf die vergängliche Zeit zukommt. χρόνος *[chronos]* bezeichnet meist die quantitative, lineare Zeitausdehnung, den *Zeitraum* oder die *Zeitdauer*, ist also ein Begriff der formalen und naturwissenschaftlichen Zeitauffassung. In diesen Zusammenhang gehören auch die Begriffe, die eine bestimmte Zeitspanne erfassen, vor allem ἐνιαυτός *[eniautos]*, *Jahr*; μήν *[mæn]*, *Monat*; ἡμέρα *[hæmera]*, *Tag*, und ὥρα *[hōra]*, *Stunde*. Demgegenüber liegt der charakteristische Akzent von καιρός *[kairos]* auf der inhaltlich qualifizierten Zeit, negativ als *Krise*, positiv als *Chance*. Da die auf die Gegenwart bezogenen Adverbien νῦν *[nyn]*, *jetzt*, und σήμερον *[sæmeron]*, *heute*, die von Hause aus auch für die lineare, in diesem Fall einen gegenwärtigen Zeitpunkt markierende Zeitauffassung in Anspruch genommen werden, im NT meist in qualifizierendem Sinn gebraucht werden, sind sie in den Art. καιρός *[kairos]* einbezogen worden. Es ist für das ges. nt. Zeitverständnis aufschlußreich, daß nicht der formale χρόνος *[chronos]*-Begriff, sondern der die Zeit Jesu inhaltlich qualifizierende καιρός *[kairos]*-Begriff im Vordergrund steht.

αἰών

αἰών *[aiōn]* Äon, Lebenszeit, Weltzeit, lange Zeit, Ewigkeit · αἰώνιος *[aiōnios]* ewig, für immer · ἀΐδιος *[a·idios]* ewig

I Das griech. Wort αἰών *[aiōn]*, das sich wohl von ἀεί *[aei]*, *immer*, herleitet, unterscheidet sich von seinen indogerm. Parallelen (lat. *aevum*, dt. *ewig* sind wurzelverwandt) dadurch, daß es nicht so sehr von einer abstrakten Zeitdauer, sondern von der *gelebten Zeit* her gedacht ist. Bei Hom. steht αἰών *[aiōn]* daher oft mit ψυχή *[psychæ]*, → *Seele, Leben*, parallel (zB Il. 16,453), bei Hes. (Frg. 161,1) bezeichnet es die *Lebenszeit*, bei Aischyl. (Sept. c. Theb. 742) die *Generation*. Von da aus kann es dann die Zeit bedeuten, die man schon gelebt hat oder noch leben wird, sich also auf Vergangenheit wie Zukunft beziehen, wodurch das Wort der späteren Philosophie geeignet erscheint, die graue Vorzeit, den Weltbeginn, wie die ferne Zukunft, die Ewigkeit zu benennen (zB Plato Tim. 37d).

Bei Plato entwickelt sich der Begriff hin zur Darstellung einer zeitlosen, unmeßbaren, transzendenten »Überzeit«, einer Idee von Zeit an sich. Dies Verständnis haben sich dann Plut. und die jüngere Stoa angeeignet, von ihm her konnten in Alexandria auch die Mysterien eines Ewigkeitsgottes Aion gefeiert werden und die Gnosis ihre Zeitspekulation anstellen.

In der hell. Philosophie dient der Äonenbegriff dazu, das Problem der Weltordnung zu lösen. Man nahm Äonen als vermittelnde Mächte an, die den unendlich qualitativen Unterschied zwischen Gott und der Welt überbrücken. Sie sind Ausströmung (Emanation) des göttlichen πλήρωμα *[plærōma]*, der *Fülle* (des göttlichen Seins). Als unterschiedliche Seinsstufen der Gottheit regieren sie die verschiedenen Weltzeiten, die im ständigen Kreislauf aufeinander folgen. Der Gedanke personhafter, göttlicher Äonen war in der Spekulation des alten Orients weit verbreitet, zB im Parsismus, in der Zarathustrischen Religion und bei Philo. In der Gnosis findet sich dann die Lehre von den zwei Äonen, welche einmal die ewige, überzeitliche, ein andermal die zeitliche, vergängliche Welt darstellen.

II 1a) Daß αἰών *[aiōn]* in der LXX (über 450 Belege, davon ca. 150 in den Apokryphen, über 100 in den Pss) zum Äquivalent für das hebr. *ʿōlām*, *Dauer, Ewigkeit*, wurde, liegt nicht an dieser späteren spekulativen Begriffsentwicklung, sondern an der Ausgangsbedeutung *Lebenszeit*. Das zeigt sich deutlich daran, wie LXX die beiden von αἰών *[aiōn]* gebildeten Adj.e αἰώνιος *[aiōnios]*, *ewig* (ca.

16omal), und ἀΐδιος *[a·i̯dios]*, *ewig*, gebraucht: letzteres, als Begriff der Stetigkeit und Unveränderlichkeit, gedanklich dem hell.-ägypt.-orientalischen Synkretismus entstammend, begegnet nur apokryph in Weish 7,26 als Prädikat der Weisheit und 4Makk 10,15. Demgegenüber zeigt schon das häufige Vorkommen von αἰώνιος *[aiōnios]* im AT und NT, daß es sich hier um ein charakteristisches bibl. Konkretum handelt, das in seiner Bezogenheit auf die ganze Lebensdauer verstanden werden muß. Daher ist der at. *'ōlām, Dauer*, stets zu unterscheiden vom *Augenblick*, für den vielmehr *raega'* verwendet wird (→ χρόνος; vgl. Jes 54,7f). Für den Zeitpunkt eines einmaligen Geschehens steht das Wort *'et* zur Verfügung (→ καιρός; Mi 5,3[21]). Bezeichnet also die Grundbedeutung von *'ōlām*/αἰών *[aiōn]* im AT die *Zeit des Lebens*, so kann die Erklärung nicht von den Stellen ausgehen, an denen die *Vorzeit* als *'ōlām* betrachtet wird. Vielmehr geht es in erster Linie um eine noch ausstehende Zeit, für die der Knecht verpflichtet (Dtn 15,17; Ex 21,6), für die Samuel dem Tempeldienst geweiht wird (1Sam 1,22), für die den Aaroniten das Priesteramt zufällt (Ex 29,9). In allen Fällen ist also ein auf das ganze Leben ausgedehntes, aber auch auf dieses beschränktes Geschehen gemeint, auch dann, wenn es sich um Verheißung lebenslangen Königtums (1Sam 13,13), um Vertrauen des Volkes zu Mose, solange er lebt (Ex 19,9), oder um lebenslängliches Vasallenverhältnis (1Sam 27,12) handelt. Ganz selbstverständlich hört all dies mit dem Tode dessen auf, von dem es gesagt wird.

b) Das gilt natürlich auch dann, wenn solche Aussagen nicht von einem Einzelmenschen, sondern von Generationen (Ex 40,15; 32,13; Ps 18[17],51 u. ö.) oder dem ganzen Volk gemacht werden (Jos 4,7; Ri 2,1). Mit dem Untergang dieser Größen ist auch die hier gemeinte Zeit beendet, ohne allerdings bes. abzubrechen, weil es ja eben »ihre« Zeit war.

An dieser Stelle ergibt sich die einfachste der denkbaren Erklärungsmöglichkeiten für die sog. Ewigkeitsformeln: »Gelobt sei Jahwe, der Gott Israels, von Ewigkeit zu Ewigkeit« (ἀπὸ τοῦ αἰῶνος καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος *[apo tou aiōnos kai heōs tou aiōnos]*; 1Chr 16,36 u. ö.). Israel wird zu stetigem Dank (V. 34) und Lob aufgerufen; die Dauer des Lobes ist also gebunden an die Dauer des Volkes in seinen Generationen. Und tatsächlich stehen in V. 15 auch »ewig« und »auf tausend Geschlechter« im Parallelismus. Die Formel »von Ewigkeit zu Ewigkeit« wird sich daher am besten ableiten lassen aus der anderen Formel »von Geschlecht zu Geschlecht« (zB Ex 40,15; Jes 13,20). So erhält diese Formel ihren wahren Sinn zurück, da es auch in ihr nicht um eine abstrakt und unendlich gedachte Ewigkeit an sich, sondern um das lebendig lobende Gegenüber zu Gott geht. Zeigt doch 1Sam 2,30 mit 3,13f deutlich genug, daß Gottes ewige Zusagen nie eine abstrakte Unwandelbarkeit, sondern eine gegenseitige Zugehörigkeit mit dem Menschen zum Inhalt haben: Solange sie intakt ist, ist sie ewig, sie kann aber zerbrechen.

c) Auch die großen → Verheißungen, die für ewig gesetzt sind, sind nicht einfach zeitlos und unverrückbar gültig, sondern bleiben an den lebendigen Bezug zum lebendigen Gott gebunden (1Kön 9: Ewigkeit des → Tempels, an Gottes lebendige Anwesenheit gebunden; 2Sam 7: die Ewigkeit des Königtums). Denn das Menschenleben ist beschränkt (Gen 6,3), von ihm aus ist keine Dauer zu erwarten. Weil aber Gott lebt (der ewige Gott ist eben der lebendige Gott; vgl. die Polemik des DtJes gegen die toten, tatenlosen Götzen), ist sein Tun, seine Rettung ewig (Jes 45,17), sein Bund von Dauer (Jes 55,3), sein Wille unumstößlich (Ex 12,14ff; 27,21).

d) Von hier aus wird nun auch verständlich, daß *'ōlām* nicht nur die *folgende, zukünftige Zeit* (Gen 13,15; Ex 14,13; Dtn 13,16; 23,3.6; 29,29; Jos 8,28; Mi 4,7), sondern auch die *Vorzeit* bezeichnen kann (Gen 6,4; Dtn 32,7; Am 9,11 in bezug auf den künftigen Tag Gottes; Mi 5,1). Alle Zeit ist bezogen auf das lebendige Wirken des lebendigen Gottes (Jo 2,1ff). Zwar kann es in den späteren Stücken des AT schon Tendenzen zu einer abstrakt gedachten Ewigkeit geben (Ps 9,6; 21[20],5; Sir 1,2), ja es gibt in den Apokryphen Stellen, die eine aller Zeit entnommene Ewigkeit aussagen (Spr 8,23 ist ihr Ausgangspunkt). Für das AT bezeichnend bleibt jedoch, daß der Begriff *'ōlām*/αἰών *[aiōn]* stets die Bezogenheit der Zeit auf das → Leben enthält. Die Vorstellung, daß gelebte Zeit keine Ewigkeit und Ewigkeit die Zeit des göttlichen Lebens sei, entspricht nicht der at. Auffassung.

2) Dieser Wortsinn setzt sich auch in den älteren apok. Schriften des Judentums (zB Henoch) bis in die Qumrantexte hinein fort. Allerdings verblaßt das Wort *'ōlām* hier immer mehr zu einem Beiwort für alles, was zu Gott und seiner Himmelswelt gehört: → Engel, Endgericht, Heilsgüter, ja die Frommen selbst.

Doch erst im rabb. Judentum der Zeitenwende und auch der Apokalyptik des 1. Jh. nChr (zB 4Esr) findet sich ein ganz neuer Gebrauch von *'ōlām*, der neben der zeitlichen auch eine räumliche Bedeutung erkennen läßt. Offenbar unter persischem Einfluß werden hier die auch im AT vorhandenen Aussagen über Urzeit und Endzeit (Jes 24–27; Jo 2) systematisiert zur Lehre von den beiden Äonen, die eigentlich nur noch das gemeinsam haben, daß Gott der Herr dieser wie jener Welt, der Herr dieses wie jenes Äons ist. Sie verhalten sich antithetisch, denn dieser Äon ist die Zeit der Ungerechtigkeit, der Sünde und der Schmerzen. Löst der kommende Äon ihn ab, dann wird es mit alledem ein Ende haben, da dann eine neue Erde sein wird, auf der die Gerechten (→ Gerechtigkeit) leben werden. In dieser Vorstellung gründet auch die nt. Verwandtschaft der Begriffe αἰών *[aiōn]*,

Äon, und κόσμος *[kosmos]*, → *Welt*. Der erwartete Messias führt entweder selbst den künftigen Äon herbei oder »die Tage des Messias« sind als vorübergehende Zwischenzeit gedacht, auf die der neue Äon folgt.

III 1) Im NT kommt das Subst. αἰών *[aiōn]* über 100mal vor (29 Belege im johanneischen Schrifttum, 22 bei den Synopt. und Apg, 19 bei Paulus, 13 im Hebr, 20 verstreut in den übrigen nt. Briefen), das Adj. αἰώνιος *[aiōnios]*, *ewig*, 70mal, ἀΐδιος *[a·idios]*, *ewig*, nur 2mal vor (Röm 1,20: die unwandelbare Kraft und Gottheit Gottes; Jud 6: ewige Fesseln der gefallenen Engel). Das Subst. findet sich in folgenden Bedeutungen:

a) *lange Zeit, Zeitdauer*, womit sowohl eine genau begrenzte als auch eine unbegrenzte Zeit gemeint sein kann, vor allem in Verbindung mit einer Präp. Die Bedeutung *Ewigkeit* ist nur bedingt zutreffend, weil das at. Zeitdenken, von dem das NT vorwiegend bestimmt ist, Ewigkeit als Gegensatz zur Zeitlichkeit nicht denken kann.

b) *Weltzeit, Weltdauer*, so vor allem bei Mt, wenn er vom Ende der Welt spricht (13,39; 28,20). Damit ist der Ablauf des Weltgeschehens, die Weltgeschichte bezeichnet. In dieser Bedeutung wird es auch im Plur. gebraucht (Hebr 9,26; 1Kor 10,11 u. ö.); zugrunde liegt die Vorstellung, daß die Weltzeit in einer Reihe aufeinanderfolgender Äonen abläuft.

c) Zuweilen liegt die Bedeutung → *Welt* im räumlichen Sinn vor, was wohl auf den Einfluß der späteren jüd. Apokalyptik zurückzuführen ist (zB Mk 4,19; 1Kor 2,6; bes. im Plur. Hebr 1,2; 11,3).

2) Schon grammatisch weist der Sprachgebrauch von αἰών *[aiōn]* im NT auf zwei Quellen zurück: AT und parsistisch gefärbtes Judentum. Die Tatsache, daß *ʿōlām* im AT »überhaupt immer nur in präpositionalen Ausdrücken oder deren grammatischen Äquivalenten« vorkommt (Jenni, ZAW 64, 222), spiegelt sich im präpositionalen Gebrauch von αἰών *[aiōn]*, *Äon*, (mehr als 60mal) im NT wider.

Der präpositionale Gebrauch des Wortes im NT verdeutlicht dem Leser nicht ganz so gut den Zusammenhang von αἰών *[aiōn]*, *Zeit*, und → Leben wie der Gebrauch im AT. Zwar läßt sich der Zusammenhang auch hier kaum bestreiten (1Kor 8,13 »lebenslang«; Joh 13,8 »niemals«; Lk 1,55 »Generation um Generation«; vgl. Mt 21,19), doch wird man als eigentlich nt. Gebrauch des Wortes, soweit ihm eine Präp. vorangeht, nur die Bezeichnung der *Vorzeit* oder der *fernen Zukunft* ansehen können.

a) Dabei ist die Bedeutung *Vorzeit* (mit den Präp.en ἀπό *[apo]*, *von*, πρό *[pro]*, *vor*, ἐκ *[ek]*, *von*) relativ selten: bei Lk (nie bei Mk und Mt) stets im Zusammenhang der Aussage, daß Gott schon eh und je durch die Propheten geredet hat (Lk 1,70; Apg 3,21; 15,18), und zwar, wie an allen drei Stellen deutlich wird, durch den »Urpropheten« Mose (Lk 24,27); ähnlich auch Joh 9,32 in der Bedeutung »solange Menschen denken können«, die allerdings 1Kor 2,7; Eph 3,9; Kol 1,26 und bes. deutlich Jud 25 in die Bedeutung der *vorzeitlichen Ewigkeit* hinüberspielt.

b) Die gleiche Bedeutungsverschiebung zeigt sich auch bei der viel breiter bezeugten, dafür aber ganz einheitlich nur mit εἰς *[eis]*, *in*, verbundenen Zukunftsaussage (meist mit dem Sing. von αἰών *[aiōn]*). Etwa in Mt 21,19; Mk 3,29; Lk 1,55; Joh 13,8; 1Kor 8,13 ist es noch deutlich, daß von einer innerzeitlichen Zukunft geredet wird, die gebunden ist an die Dauer dessen, von dem gesprochen wird. Dagegen zeigen die oft nicht ganz eindeutig festzulegenden Aussagen der johanneischen Schriften (Joh 4,14; 6,51; 8,51 u. ö.; 1Joh 2,17; 2Joh 2), deutlich aber der Hebr (1,8; 5,6; 6,20 u. ö.) und natürlich die Aussagen, die αἰών *[aiōn]* im Plur. bringen, ein starkes Gefälle zur Vorstellung einer zeitlosen, weil nachzeitlichen *Ewigkeit*. Für sie ist durchweg typisch, daß sie in theol. (Joh), christologischem (Hebr) oder doxologischem Zusammenhang (pluralische Aussagen, zB Röm 1,25; 11,36) stehen, die ähnlich wie im AT als Hintergrund die Überzeugung erkennen lassen, daß Gottes Leben nie ende, daß also alles, was zu ihm gehört, auch nicht aufhören könne. So ergibt sich selbst da noch, wo die Äonenvorstellung (in den Doxologien der Paulusbriefe und der Paulus nahestehenden Schriften, dazu auch in denen der Offb) gesteigert wird (εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων *[eis tous aiōnas tōn aiōnōn]*, *in die Ewigkeiten der Ewigkeiten*), daß der Zusammenhang mit der Grundbedeutung von αἰών *[aiōn]*, *Lebenszeit*, nicht verloren geht. Was dem lebendigen Gott zugehört, ist »ewig«, wobei nicht vergessen werden darf, daß dieser Gott auch der Endrichter ist, so daß auch die Verdammnis αἰώνιος *[aiōnios]*, *ewig*, heißen muß (Mt 18,8; 25,41.46; Mk 3,29; 2Thess 1,9; Hebr 6,2; Jud 7).

3) Ganz anders steht es mit dem nur jüd.-apok. zu erklärenden nominalen Gebrauch von αἰών *[aiōn], Äon, Weltzeit* (ca. 40mal). Das Wort dient dem NT als wesentlicher Terminus seines Geschichtsverständnisses, seiner Eschatologie. Wenn es dabei auch auf die jüd. Apokalyptik zurückgreift, so wird diese jedoch nicht spekulativ entfaltet. Nominal gebraucht begegnet αἰών *[aiōn], Äon,* breit gestreut im NT, nie aber, das ist charakteristisch, im johanneischen Schriftenkreis.

a) Für die Synopt. ist vor allem wichtig, daß die Gottesherrschaft angebrochen ist. Wenn Details der Apokalyptik übernommen werden, dann nur, um mit deren Sprach- und Begriffsmaterial zu sagen, daß der gegenwärtige Äon seinem Ende entgegengeht, weil das → Reich Gottes gekommen ist.

Der Gegensatz zwischen den beiden Äonen tritt kaum hervor, er dient nur dazu, die Andersartigkeit des Weltverlaufes unter der Herrschaft Christi hervorzuheben. Seiner Auferstehung folgt bald seine Wiederkunft und die → Auferstehung der Toten. Die neue Zeit ist mit Jesus angebrochen. Die kurze Zeit bis zur Parusie dient dazu, daß die Gemeinde das Evangelium verkündigt.

Matthäus zeigt die vollste und anschaulichste Äonenvorstellung im Sinne der Unterscheidung zweier aufeinanderfolgender Weltzeiträume, denn hier allein findet sich die typische Unterscheidung des αἰὼν οὗτος *[aiōn houtos], dieses Äons,* vom αἰὼν μέλλων *[aiōn mellōn],* der *zukünftigen Welt* (Mt 12,32). Auf die Frage nach dem Zeitpunkt des Weltendes und den Zeichen der messianischen Zukunft (Mt 24,3) weiß Mt klar und realistisch zu antworten, nicht nur in der darauf folgenden Apokalypse (Mt 24f, hier ohne das Wort αἰών *[aiōn]*), sondern noch deutlicher in der eigenwilligen Deutung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,36–43, vgl. V. 49!). Jedoch ist der Unterschied etwa zu den Vorstellungen in Qumran unübersehbar: Kein Endkampf, ja überhaupt kein Dualismus verschiedener Welten, ihrer Herrscher und Untertanen. Herr ist der Menschensohn, der Teufel vermag wohl Verderben zu bringen, ist aber kein wirklicher Widerpart des Menschensohnes (→ Sohn, Art. υἱὸς τοῦ θεοῦ). Die → Welt unterliegt nicht dem Streit zweier Mächte, sie ist und bleibt Gottes → Schöpfung. Dies alles macht deutlich, daß die Äonen nicht wie in der Gnosis eigenmächtig, auch nicht als Emanation Gottes Delegierte sind. Sie sind als zeiträumliche Größen gewissermaßen Anschauungsmaterial, das erst durch Gottes Wort Inhalt und Funktion bekommt.

b) Auch Paulus bedient sich für seine Eschatologie apok.er Begriffe und Anschauungen. Er gebraucht das Wort αἰών *[aiōn]* zur Bezeichnung des durch die Sünde beherrschten *Weltverlaufes* ohne Christus (Gal 1,4; Christus »errettete uns aus diesem gegenwärtigen bösen Äon«; vgl. Röm 12,2). → Satan ist zwar der Gott dieses Äons (2Kor 4,4), die gegenwärtige Welt wird von bösen dämonischen Mächten beherrscht, aber der Macht der → Finsternis (Art. σκότος) steht die sieghafte Herrschaft Christi gegenüber (Kol 1,13).

Daß Paulus von der jüd. Apokalyptik her den Weltverlauf versteht, wird bes. deutlich in seiner Auseinandersetzung mit den Widersachern in Korinth. Diese enthusiastische Gruppe meinte, mit der → Taufe, dh durch den Sakramentsrealismus (ähnlich wie in den hell. Mysterienkulten) das Erlösungsziel und damit die Auferstehung von den Toten schon erreicht zu haben (1Kor 15,12ff; vgl. 2Tim 2,18). An die Stelle der eschatologischen Zukunftserwartung ist bei den korinthischen Pneumatikern eine präsentische Eschatologie getreten: das endzeitliche Heil sei bereits endgültig zu ihnen gekommen. Zwar kann auch Paulus betonen, daß die Fülle der Zeit (Gal 4,4) und die neue Schöpfung schon angefangen hat (2Kor 5,17), in der Christus seine Gemeinde von dem gegenwärtigen bösen Äon errettet hat (Gal 1,4). 1Kor 15,20ff dagegen geht er davon aus, daß die Herrschaft Christi noch nicht zu ihrem Ende und Ziel gekommen ist, wie später Eph 1,21 behaupten kann, daß dieser Äon noch besteht und der künftige noch aussteht. Paulus entwickelt also keine systematische Äonen-Lehre, wie von einer solchen wohl für das ganze NT nicht die Rede sein kann. Die Äonen greifen ineinander. Die Eschatologie ist allein von der Christusoffenbarung her bestimmt. Christus ist die Wende der Zeit. Mit ihm und nicht durch zwangsläufige Geschichtsabläufe ist das Jetzt des Heils eingetreten (vgl. das nt. *Jetzt,* νῦν *[nyn],* Kol 1,26; νυνί *[nynì],* Röm 3,21). Für den Glaubenden gehört der gegenwärtige Äon (1Kor 1,20; 3,18; 10,11) der Vergangenheit an. Aber »das Korrelat dieser Welt, dieses Äons ist niemals eigentlich jener Äon, niemals jene Welt, sondern die Gottesherrschaft und das ewige Leben« (Dalman, Worte Jesu, 120). »Der eigentliche Gegensatz zu die-

sem Äon ist also Gott selbst, seine Gerechtigkeit, die Herrschaft Christi, das Pneuma oder die eschatologischen Heilsgüter« (FJSchierse, LThK I, 682).

c) Im Hebräerbrief wird der alte Äon ὁ καιρὸς ὁ ἐνεστηκώς *(ho kairos ho enestækōs), die gegenwärtige Zeit,* (9,9) und der neue Äon ὁ καιρὸς διορθώσεως *(ho kairos diorthōseōs), die Zeit der richtigen Ordnung,* (9,10) genannt (→ καιρός). Die Gleichsetzung von Äon und Kosmos (1,2; 9,26; 11,3) hat wohl ihren Ursprung im spätjüd. Sprachgebrauch (Nachweis bei St.-B. III, 671ff), läßt sich aber auch in der Gnosis nachweisen. Der häufig vorkommende Plur. αἰῶνες *(aiōnes)* in der Bedeutung *Welt* (mehr im räumlichen als im zeitlichen Sinn) geht auf die Vorstellung von verschiedenen Schichten des Weltgefüges oder einer Vielheit von Weltzeiten zurück, was als gnostische Weltdeutung verstanden werden kann, wenn auch im jüd. Schrifttum eine Vier- und Siebenzahl von Äonen vorkommt. Trotz Aufnahme vieler hell. Sprach- und Vorstellungselemente hält Hebr an der urchristl., spätjüd. bestimmten eschatologischen Verkündigung fest. Er kennt die Aufeinanderfolge zweier Äonen, die bei ihm christologisch bestimmt ist, denn das Ende der Weltzeiten (9,26) ist herbeigekommen, weil Christus erschienen ist, um durch sein eigenes Opfer die Sünde aufzuheben. Die gegenwärtige Weltzeit ist durch die Opfer und das erste Zelt bestimmt, zum neuen Äon gehört die Anbetung Gottes im himmlischen Heiligtum. Dort verrichtet Christus bereits den Priesterdienst, und die Gemeinde ist auf dem Wege dorthin (9,8ff; vgl. 10,19; 13,14). Der neue Äon ragt aus der himmlischen Welt in die gegenwärtige Zeit hinein. Er ist, wenn auch verborgen, schon gegenwärtig (6,5).

d) Der 2. Petrusbrief dagegen entwickelt eine ausgesprochen futurische Eschatologie. Wenn auch die machtvolle Parusie Jesu Christi (1,16) und der Zugang in sein ewiges Reich (1,11) nachdrücklich erwähnt werden, so richtet sich doch alles Interesse mehr auf das künftige Heilsgut, den Lohn der Gerechten, die Teilhabe an der göttlichen → Natur (!), 1,4, als auf den kommenden Herrn selbst. Die Dialektik von Heilsgegenwart und Heilszukunft, wie sie vor allem bei Paulus anzutreffen ist, ist hier verflacht zu einer letztzeitlichen Zukunftsschau, die eher ein hinzukommendes Element als durchgehendes Spannungselement der Botschaft selbst ist.

4) Der Ausdruck *»ewiges Leben«* (ζωὴ αἰώνιος *(zōæ aiōnios)*) ist entsprechend der vom AT bestimmten Grundbedeutung von αἰών *(aiōn), Lebenszeit,* zunächst als Gott zugehörendes Leben zu verstehen. Seit Dan ist »ewiges Leben« Ausdruck für das ersehnte eschatologische Heilsgut, das Leben im kommenden Äon (vgl. Dan 12,2). Bei Paulus (zB Röm 2,7; 6,22f; Gal 6,8), den Synopt. (zB Mk 10,17 par; 10,30 par; Mt 25,46) sowie zB 1Tim 1,16; Tit 1,2; 3,7; Jud 21 ist vom ewigen → Leben (Art. ζωή III,1.2) in zeitlichem Verständnis die Rede, dh von einem Leben, das mit der Auferweckung der Toten in der Zukunft erwartet wird, so wie der Begriff schon im Judentum abwechselnd mit der βασιλεία τοῦ θεοῦ *(basileia tou theou),* dem → *Reich Gottes* (vgl. Mt 25,34; 1Kor 6,9f) das Heil bezeichnen kann.

Johannes versteht als ewiges Leben die Christuszugehörigkeit im Glauben, in der Liebe und im Halten der Gebote Christi (Joh 3,15f; 5,24; 17,3 u. ö.). Mit dem Wort »ewig« wird hier eine bestimmte Qualität angedeutet: es ist ein anderes Leben als die alte Existenz, die von Haß, Mangel an Liebe, Sünde, Schmerz und Tod gekennzeichnet ist. Ewiges Leben fängt darum nicht erst in der Zukunft an, es ist jetzt bereits Besitz derer, die in die Christusgemeinschaft eingetreten sind (so Joh 3,15: ewiges Leben haben, Präs.).

Aber auch ein temporaler Sinn liegt vor, so daß *ewig* (αἰώνιος *(aiōnios)*) die Quantität dieses Lebens angibt: es hat, weil es Christus zugehört, der selbst das Leben ist (Joh 14,6), kein Ende, ja es wird auch beim Sterben nicht aufhören (8,51; 11,25f).

Zu beachten ist außerdem, daß von einem ewigen → Tod im NT nicht gesprochen wird, weil die Ewigkeitsvorstellung so sehr mit dem Leben zusammengehört, daß auch die Negation des ewigen Lebens nur als »erlebtes« Verderben verstanden werden kann. Ewigkeit bleibt auch hier gelebte, erlebte, durchlebte Zeit (vgl. dagegen → χρόνος).

5) Überschaut man den Gebrauch des Wortes αἰών *(aiōn), Äon,* und die damit ver-

bundene Eschatologie, so kann man bei aller unterschiedlichen Akzentuierung feststellen, daß das NT von der Ewigkeit in den Kategorien der Zeit spricht. Dabei ist ihm jeder Dualismus zwischen zwei Weltzeiten fremd. Die Welt ist und bleibt Gottes Schöpfung, und Christus ist der Herr der Weltzeiten, wenn auch seine Herrschaft verborgen ist. Der Ausdruck αἰὼν μέλλων *[aiōn mellōn]*, *zukünftiger Äon*, wird nur mit größter Zurückhaltung gebraucht. Das Heute steht im Mittelpunkt der Aussagen und das Kommende ist nur relevant im Blick auf die jeweilige Gegenwart. Überall übt das NT bewußte Zurückhaltung vor Geschehnissen, die zu wissen verwehrt ist (1Thess 5,1ff; Mt 24,37ff); es ergeht sich nicht in Spekulationen über den Zustand und den Zeitpunkt des kommenden Äon. Damit ist auch heute jeder Christ vor Spekulationen über Gottes Geheimnis gewarnt. *J. Guhrt*

καιρός

καιρός *[kairos]* Zeit, Zeitpunkt, Augenblick · εὐκαιρέω *[eukaireō]* Gelegenheit haben · εὐκαιρία *[eukairia]* Gelegenheit · εὔκαιρος *[eukairos]* zeitgemäß · εὐκαίρως *[eukairōs]* bei passender Gelegenheit · ἀκαίρως *[akairōs]* zur Unzeit · πρόσκαιρος *[proskairos]* zeitlich, vergänglich · σήμερον *[sæmeron]* heute · νῦν *[nyn]*, νυνί *[nyni]* jetzt · ἄρτι *[arti]* jetzt, eben, sogleich · εὐθύς *[euthys]*, εὐθέως *[eutheōs]* sofort, sogleich

I 1a) Das Subst. καιρός *[kairos]* (seit Hes., Op. 694) bezeichnet urspr. das *rechte Maß*, das *richtige Verhältnis*, das *Passende*, *Zweckmäßige* oder *Entscheidende*. Neben dem sachlichen und temporalen Bedeutungsgehalt kann καιρός *[kairos]* lokalisierend den *rechten Ort*, die *geeignete Stelle* meinen. Sachlich-temporal kennzeichnet καιρός *[kairos]* die *kritische Situation*, eine Entscheidung fordernde Lage, in die der Mensch etwa durch das Schicksal geführt wird. Positiv bedeutet das *Chance* (vgl. Aristot. Eth. Nic. I,4 p 1096a) oder *Vorteil*, negativ *Gefahr* (Plato Leg. XII,945c). Zu den sachlichen Bedeutungen gehört auch καιρός *[kairos]*, *Wichtigkeit*, *Norm* (zB Aischyl. Ag. 787) und weises *Maßhalten* (zB Soph. Oed. Tyr. 1516). In temporalem Sinn beschreibt καιρός *[kairos]* die *geeignete Zeit*, den *rechten Zeitpunkt* (zB Soph. El. 1292), einen *günstigen Augenblick*. Doch kann καιρός *[kairos]* auch synonym zu anderen Zeitbegriffen auftreten und allg. die *Zeit* (→ χρόνος), *Jahreszeit* (zB Plato Leg. IV,709c), *Stunde* (→ ὥρα) oder den *gegenwärtigen Moment* (wie νῦν *[nyn]*, *jetzt*, und σήμερον *[sæmeron]*, *heute*) bezeichnen.

b) Von καιρός *[kairos]* abgeleitet sind die Worte εὐκαιρεῖν *[eukairein]* (zB Phrynichos 125), *gute Zeit*, *Gelegenheit haben*; εὐκαιρία *[eukairia]* (zB Plato Phaedr. 272a), *günstige Gelegenheit*; εὔκαιρος *[eukairos]* (seit Xenoph. Agesilaos 8,3), *bei passender Gelegenheit*; ἀκαίρως *[akairōs]* (seit Aischyl.), *zur Unzeit*, und πρόσκαιρος *[proskairos]* (zB Aristoph. Schol. Ach. 275; Strabo 7,3,11), (nur) *eine Zeitlang dauernd*, *vergänglich*, *dem Augenblick hingegeben*, *wetterwendisch*.

c) Zu den in diesem Art. mitbehandelten *Zeitpunkt*-Vokabeln gehört weiter das aus κἀμέρον *[kjameron]* (von κἀ ἡμέρα *[kjo hæmera]*, *dieser Tag*, vgl. lat. *ho-die*; ahd. *hiū-tagū*) entstandene σήμερον *[sæmeron]* (seit Hom., zB Il. 11,431), *heute*, *an diesem Tage*.

d) Ferner zu nennen ist das Zeitadv. νῦν *[nyn]* (seit Hom., zB Od. 2,239; Il. 2,14; 284; 435) mit der gleichbedeutenden Intensivform νυνί *[nyni]* (zB Thuk. 4,92), *jetzt*, *nun* (lat. *nunc*), *im gegenwärtigen Zeitpunkt*. Es kann aber auch die Zeit kurz vor oder kurz nach der unmittelbaren Gegenwart gemeint sein: *soeben*, *sogleich*. Neben der temporalen Bedeutung hat νῦν *[nyn]* nicht selten eine mehr sachliche: der *gegenwärtigen Situation entsprechend*, *wie die Dinge nun einmal liegen* (zB Hom. Od. 1,166). Häufig wird νῦν *[nyn]* auch adj. mit der Bedeutung *gegenwärtig* gebraucht (zB Plato Resp. VI,506d: τὸ νῦν εἶναι *[to nyn einai]*, *das gegenwärtige Sein*; Aristot. Phys. VI,6 p 237a: ὁ νῦν χρόνος *[ho nyn chronos]*, *die gegenwärtige Zeit*) oder subst. τὸ νῦν *[to nyn]*, *die gegenwärtige Zeit* (zB Aristot. Phys. IV,10 p 218a) bzw. als Plur. τὰ νῦν *[ta nyn]*, *die gegenwärtigen Ereignisse* (Tragiker, Platon).

e) Bedeutungsgleich mit νῦν *[nyn]* ist das Zeitadv. ἄρτι *[arti]* (seit Pindar; Wurzel *ar*; vgl. lat. *artus*, *eng*, *dicht*), *jetzt*, *eben*, *sogleich* (zB Hippokrates, Ep. 9,2). Mit den Präp.en ἕως *[heōs]*, *bis*, und ἀπό *[apo]*, *von . . . ab*, lenkt ἄρτι *[arti]* den Blick vom gegenwärtigen Zeitpunkt auf die Vergangenheit bzw. Zukunft (zB Plut., 388).

f) Schließlich ist auf das Adj. εὐθύς *[euthys]* (bei Hom. ἰθύς *[ithys]*), *gerade*, *aufrichtig* (zB Thuk. 2,100,2 vom Weg gesagt), zu verweisen, das in den beiden adv. Formen εὐθύς *[euthys]* (seit Pindar) und εὐθέως *[eutheōs]* (seit Soph) die temporale Bedeutung *sofort*, *sogleich* hat.

2) Das Vorhandensein der beiden Stammgruppen χρόνος *[chronos]* und καιρός *[kairos]* zum Begriff »Zeit« beweist, daß die Griechen von dem Fluß der Zeit, der außerhalb der menschlichen

Einflußmöglichkeit vonstatten geht (χρόνος *[chronos]*), Einzelstrecken oder -punkte unterschieden haben, die dem Entscheidungszugriff des Menschen offenstehen (καιρός *[kairos]*).

Der Gefahr des Fatalismus, der aus dem χρόνος *[chronos]*-Denken erwachsen könnte, wirkt der Wille zum Zugreifen entgegen, der natürlich auch fehlgreifen kann (καιρός *[kairos]*-Denken). »χρόνος *[chronos]* befaßt . . . alle möglichen καιροί *[kairoi]* und kann als der weitere, umfassendere Begriff oft gebraucht werden, wo καιρός *[kairos]* ebenso passend gewesen wäre, aber nicht umgekehrt«. Man kann mit Soph. Elektra 1292 von dem καιρὸς χρόνου *[kairos chronou]* sprechen, »aber nicht von dem χρόνος καιροῦ *[chronos kairou]*« (RChTrench, Synonyma des NT, 1907, 126; vgl. Lk 1,57; Gal 4,4).

a) καιρός *[kairos]*, νῦν *[nyn]* und σήμερον *[sæmeron]* markieren dem Griechen jene Zeitpunkte, die im Strom der unendlich dahinfließenden makrokosmischen Zeit (→ χρόνος) von größter Wichtigkeit für sein individuelles Leben waren. Wo man – wie Aristoteles an der Physik – an der Erforschung der greifbaren Wirklichkeit interessiert war, führte das Nachdenken über die Zeit zur Hervorhebung der kleineren Zeiteinheiten. So wird zB das Jetzt definiert: »Das Jetzt (νῦν *[nyn]*) ist das Begrenzende, und das zwischen den (jeweiligen) Jetzt(-Punkten) Liegende ist die Zeit (χρόνος *[chronos]*)« (Phys. VI,6 p 237a). Und Eth. Nic. I,4 p 1096a zeigt die hohe Bewertung des καιρός *[kairos]*: »Das Gute an der Zeit wird Kairos genannt.«

b) Gerade auf dem Hintergrund der rasch vergehenden Zeit (→ χρόνος) gewinnt der – von Göttern oder dem Schicksal – gegebene, Handeln erfordernde Zeitpunkt sein Gewicht. (In späterer Zeit konnte *Kairos* vorübergehend sogar als Gott verehrt werden.) Er ist der Zeitraum, in dem sich viel für den einzelnen entscheidet und den man wagend nutzen muß. »Heute (σήμερον *[sæmeron]*) ist entweder dein Ruhm . . ., oder von meiner Lanze durchbohrt verlierst du das Leben« (Hom., Il. 11,431; vgl. auch Eur. Frg. 745). Wer seinen *Kairos* verfehlt oder ihm ausweicht, der zerstört sich selbst: Wenn jemand den Zeitpunkt zum Handeln verstreichen läßt, geht er zugrunde (Plato, Resp. II p 370b. Auch das παρὰ καιρόν *[para kairon]*, das *unzeitgemäß* Empfangene schlägt letztlich zum Unglück aus; Theogn. in: Griech. Lyrik 108/115).

Deshalb gilt es, den Ruf καιρὸν γνῶθι *[kairon gnothi]*, *erkenne den Zeitpunkt*, (Pittakos, Diels I, 64) zu beherzigen und bei aller Tätigkeit (Democr. Frg. 226: bei offen geführter Rede; vgl. Frg. 94: beim Erweisen von Wohltaten) die »Abmessung des richtigen Zeitpunktes« zu finden.

c) Das Ergreifen des rechten Augenblicks (καιρὸν λαμβάνειν *[kairon lambanein]* bzw. χρῆσθαι *[chræsthai]*) spielt bes. in der Ethik der Stoa (Epict., später Seneca) eine wichtige Rolle. In handelndem Gehorsam gegenüber der als vernünftig erkannten (Epict. Diss. I, 1,6) sittlichen Notwendigkeit (vgl. Diss. II, 7,3) sucht man die Zeit in den Griff zu bekommen und so der bedrückenden Zeitverhaftung zu entgehen. »Die Stoiker leben nur den gegenwärtigen Aufgaben, die aus der zeitlosen Bestimmung des Menschen erwachsen. Historischer Sinn geht ihnen ebenso ab wie die Sorge für eine ferne Zukunft« (MPohlenz, Die Stoa I, 47). Für den Stoiker, der die Zeit (χρόνος *[chronos]*) als unwesentliche Nebensache betrachtet (ἀδιάφορον *[adiaphoron]*), gibt es schließlich den geschichtlichen Gesichtspunkt des καιρός *[kairos]* nicht mehr, sondern nur noch den καιρός *[kairos]* als zeitlosen Augenblick (vgl. Bultmann, Urchristentum, 161f).

Im AT, wo die Zeit wesentlich von der Begegnung zwischen Gott und Mensch her qualitativ verstanden wird, mußte sich die Verwendung eines den rechten Zeitpunkt bezeichnenden Begriffes bes. nahelegen. Es ist daher nicht erstaunlich, daß καιρός *[kairos]* mit ca. 300 Belegen in LXX etwa dreimal so häufig vorkommt wie χρόνος *[chronos]*. Dabei wird es vor allem zur Wiedergabe des hebr. Zeitbegriffs *ʿēt* (198mal) verwandt. 31mal steht es für *mōʿed*, *Zeitpunkt*, 6mal für *kēts*, *Endzeit*, 3mal für *jōm*, *Tag*, u. a. Oft tritt καιρός *[kairos]* mehr oder minder bedeutungsgleich zu anderen Zeitbegriffen auf (zu χρόνος *[chronos]*, zB Dan 2,21; 7,12; Pred 3,1; Weish 7,18; 8,8; zu ἡμέρα *[hæmera]* zB Jer 50,27.30; Ps 37,19; zu ὥρα *[hōra]* zB Num 9,2 im Vergleich zu 9,7.13). II

1) Dient καιρός *[kairos]* häufig auch nur zu punktuellen (zB Gen 17,23.26; 18,10.14; 21,22; 29,34; 2Chr 9,25 u. ö.) oder allgemeineren (zB Ri 11,26; 14,4; 1Kön 11,4; Ps 71,9; 2Chr 15,5) Zeitbestimmungen, so hilft es doch an anderen Stellen dazu, das Charakteristische des at. Zeitverständnisses bes. gut zu veranschaulichen: Nicht ein namenloses Schicksal, sondern der Schöpfer Jahwe, der die ges. Zeit geschaffen hat und seinem Willen gemäß füllt, setzt auch die einzelnen καιροί *[kairoi]* (vgl. Gen 1,14). Er tut das als Herr der Natur, der die Gestirne (Hi 38,32; Ps 104,19) und das Wetter lenkt (Lev 26,4; Dtn 28,12: Regen) und der dem biologischen Wachstum der Pflanzen (Hi 5,26; Ps 1,3; vgl. Hos 2,9) und Tiere (Hi 39,1; Jer 8,7; vgl. Gen 30,41) Zeiten setzt. Auch die Feste und Festzeiten im Rahmen des Jahreskreislaufs sind von Jahwe geschenkte besondere Zeiten und Zeitpunkte der Freude und Ruhe (Ex 23,14ff; vgl. Ex 34,18ff; Num 9,3.7.13; Dtn 16,16), die freilich »nicht nur vom Geschehen des Ackerbaus . . ., sondern in steigendem Maß von dem besonderen Handeln Gottes an seinem Volk« geprägt werden (GDelling, Zeitverständnis, 16).

Als Herr des Menschen mißt Gott auch diesem die Lebenszeit zu (Sir 17,2), indem er die Stunde der Geburt (Mi 5,3; Pred 3,2) wie die des Todes bestimmt (Pred 7,17). Alle Momente des mensch-

lichen Daseins in ihrer spannungsgeladenen Vielseitigkeit sind Zeiten aus und in Gottes Hand, wie »das Hohelied der Zeit« (Pred 3,1ff) betont.

An diesem Bekenntnis zu Jahwe als Geber der Zeiten festzuhalten, ist in Zeiten der Trübsal nicht leicht, doch läßt der im Bund stehende Israelit auch dann die Verbindung mit Gott nicht abreißen (vgl. Ps 32,6; 37,19.39). Gerade in Notzeiten hofft er bes. auf die Zeit der Begnadigung (Ps 102,4), auf den καιρός *[kairos]* der göttlichen Hilfe und Erlösung (vgl. Jdt 13,5: »Jetzt ist es Zeit, dich deines Eigentums anzunehmen« Z; Jes 33,2; Jer 14,8.19; 15,11).

2) Solches Vertrauen auf den besonderen Zeitpunkt (καιρός *[kairos]*) einer rettenden Tat Jahwes gründet in den geschichtlichen Erfahrungen des Volkes Israel. Immer wieder wird mit der stereotypen Wendung ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ *[en tō kairō ekeinō]*, *in jener Zeit*, der Blick auf die heilsgeschichtlichen Ereignisse der Vergangenheit gelenkt, in erster Linie auf die Zeit Moses mit dem Auszug aus Ägypten (vgl. Dtn 1,9.16.18; 2,33f; 3,3; 4,14; 6,6; 9,19), aber auch auf die Prophetin Debora (Ri 4,4), die Regierung Davids (1Chr 21,28f) oder auf die Zeit des Salomonischen Tempelbaus (2Chr 7,8). Bes. in den Geschichtsbüchern des AT findet sich der Begriff καιρός *[kairos]* häufig mit dieser hinweisenden Funktion auf Gottes Handeln in der israelitischen Volksgeschichte. Das starke historische Interesse zeigt sich auch daran, daß in den gleichen Schriften großer Wert auf chronologische Angaben gelegt wird (vgl. vRad, Theol. AT, II, 112f), wobei freilich die einzelnen Daten »in der Perspektive einer ganz bestimmten (heilsgeschichtlichen) Ideologie« gesehen werden (AWeiser; zit. GDelling, Zeitverständnis, 57 A4).

3) »Ein völlig eigenes Verhältnis zur Zeitwirklichkeit wird innerhalb des AT bei der klassischen Prophetie sichtbar« (GDelling, aaO, 58). Hier »und in späteren apokalyptischen Kreisen des Judentums schlägt das Denken von der erfüllten Zeit früherer Generationen und Patriarchentraditionen um auf die erwartete Gerichts- und Erfüllungshoffnung der Zukunft, die nun für das Leben in der Gegenwart gleiche Bedeutung erlangen wie die (vergangene) Geschichte, ja an deren Stelle treten« (PNeuenzeit, 1537). Da die Propheten eine falsche Heilssicherheit aus dem Vertrauen auf die vergangene Zeit erwachsen sehen, reden sie nachdrücklich von der richtenden aber auch rettenden Zukunft Gottes. Die Wendung ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ *[en tō kairō ekeinō]* erhält nun eine eschatologische Ausrichtung (Jes 18,1; Jer 3,17; 4,11; 8,1; 27[50],20; Dan 12,1; Jo 3,1; Am 5,13; Mi 3,4; Zeph 3,16.19f) und weist auf ein Eingreifen Gottes in näherer oder fernerer Zukunft, das den Charakter eines umfassenden Gerichtes haben wird. Für die Gottlosen in und um Israel wird die *Endzeit* (καιρὸς πέρας *[kairos peras]* Dan 11,27; 12,9; καιρὸς συντελείας *[kairos synteleias]* Dan 12,1) bzw. der »Tag des Herrn« eine Zeit der *Heimsuchung* (καιρὸς ἐπισκοπῆς *[kairos episkopæs]* Jer 6,15; 10,15; 27[50],27; 28[51],6; Weish 3,7), des *Zorns* (καιρὸς ὀργῆς *[kairos orgæs]* Sir 44,17; vgl. Ez 7,7.12; Jer 18,23) und der *Strafe* (καιρὸς ἐκδικήσεως *[kairos ekdikæseōs]* Jer 26[46],21; Sir 5,7; 18,24) sein. Zion aber und die, die gehorsam bleiben (vgl. Ps 81,16) und Gerechtigkeit üben (vgl. Ps 106,3), erwartet immerwährendes Heil (Zeph 3,16.19f; vgl. Jes 60,20ff; Jer 27[50],4.20; Dan 12,1f). Bis zum endgültigen Gerichtstermin jedoch gibt Gott noch Zeit zur Buße (vgl. Sir 18,21) und zu ethischer Bewährung, die durch rechte Nutzung des jeweils gegenwärtigen καιρός *[kairos]* geschieht (vgl. Sir 51,30).

4a) Im Spätjudentum werden sowohl das chronologische Interesse (bes. Jub) als auch die Erwartung eines ἔσχατος καιρός *[es·chatos kairos]*, *letzten Zeitraumes*, stark ausgebaut. Man stellt sich auf das baldige Ende der Jetztzeit ein, hofft aber auf einen neuen – von Ausnahmen wie slHen 65,7f abgesehen – zeitlich gedachten Äon.

b) Das Zeitverständnis der Qumrantexte ist stark von deterministischem Denken geprägt. Das Gebot der von Jahwe garantierten gegenwärtigen »Ordnung der Zeit« ist der Gehorsam gegenüber Gottes Willen (1QS 9,12ff), der in der Absonderung von den Menschen besteht, um so den Weg für die Endzeit zu bereiten (ebd. 18ff). Denn Gott hat den Zeitpunkt der Heimsuchung vorherbestimmt (1QS 3,18), an dem dem Frevel ein Ende gesetzt und die Wahrheit der Welt für immer zutagetreten wird (1QS 4,18ff).

III Die Begriffe der Wortgruppe finden sich im NT wie folgt: καιρός *[kairos]* 85mal (bei Paulus 30mal; im lukanischen Geschichtswerk 22mal), εὐκαιρέω *[eukaireō]* 3mal, εὐκαιρία *[eukairia]* 2mal (Evgg.), εὔκαιρος *[eukairos]*, εὐκαίρως *[eukairōs]* und ἀκαίρως *[akairōs]* je 2mal, πρόσκαιρος *[proskairos]* 4mal; σήμερον *[sæmeron]* 41mal (Lk und Apg 20mal; Hebr 8mal); νῦν *[nyn]* 148mal (Paulus 52mal; Lk und Apg 39mal; Joh 28mal), νυνί *[nyni]* 18mal (Paulus 15mal), ἄρτι *[arti]* 36mal (Joh und Paulus je 12mal; Mt 7mal); das Adj. εὐθύς *[euthys]* 8mal, das Adv. 54mal (Mk 42mal, übrige Evgg. 11mal) und εὐθέως *[eutheōs]* 33mal (Lk und Apg 15mal; Mt 11mal). Das Hauptgewicht der Wortgruppe liegt also einerseits bei Paulus, andererseits im lukanischen Geschichtswerk.

1) Das Zeitverständnis des AT prägt auch die nt. Verwendung der Wortgruppe. So

steht καιρός *[kairos]* an einer Reihe von Stellen bedeutungsnahe oder -gleich zu anderen Zeitbegriffen und bezeichnet recht allg. eine *bestimmte Zeit* (zB in der Wendung »zu jener Zeit« Mt 11,25; 12,1; Lk 13,1; Apg 7,20; 12,1; 19,23), die keineswegs bloß als kurzer Zeitpunkt oder Augenblick (so jedoch zB Lk 8,13) zu verstehen ist. Oft meint καιρός *[kairos]* deutlich eine längere oder kürzere *Zeitspanne* (zB Mk 10,30; Lk 18,30; 21,24: Zeiten der Heiden; Eph 2,12; Röm 8,18; 11,5; 2Kor 8,14 bzw. 1Thess 2,17; 1Kor 7,5: begrenzte Zeit geschlechtlicher Enthaltung). Und häufig bezeichnet es die mit der Schöpfung gesetzten Zeiten im Leben der Natur (Mt 13,20; 21,34; Mk 12,2; Lk 20,10; Mk 11,13), wobei ausdrücklich jede Naturvergötzung abgelehnt (Gal 4,9ff) und das Bekenntnis zu Gott als dem Geber fruchtbarer Zeiten bekräftigt wird (Apg 14,17; vgl. Mt 24,45).

2) Entscheidend neu und für jedes christl. Zeitverständnis konstitutiv ist die Überzeugung, daß mit dem Kommen Jesu ein ganz einmaliger, alle sonstige Zeit qualifizierender καιρός *[kairos]* angebrochen ist. Das macht Mk 1,15 programmatisch deutlich. Der »Grundton« von Jesu Verkündigung ist: »Die Stunde der Erfüllung ist angebrochen, die Königsherrschaft Gottes manifestiert sich schon hier und jetzt; bald kommt die Katastrophe, die ihr definitives Kommen einleitet. Nutzt die Zeit, ehe es zu spät ist; es geht um Tod oder Leben« (JJeremias, Nt. Theol. I, 1971, 139f). Die Gnadenzeit, die von den Propheten erhofft wurde, ist jetzt mit Jesus Christus verwirklicht (vgl. Röm 3,21; 1Petr 1,10ff; Röm 16,25f; Eph 3,8ff; Kol 1,26). Wer jetzt auf ihn hört, der wird ewiges Leben haben (Joh 5,25; vgl. 3,36; 10,27f). Mit dem Leben und bes. dem Leiden und Sterben Jesu ist der alte Äon vergangen, und mit dem νῦν καιρός *[nyn kairos]*, der *Jetztzeit*, der wahren göttlichen Gerechtigkeit (Röm 3,26) ist eine neue Zeitepoche, nämlich die »Erfüllung der Zeiten« angebrochen (καιρός *[kairos]* zur Bezeichnung der Leidenszeit vgl. Mt 26,18; Joh 7,6f; Röm 5,6: »Christus ist . . . zur bestimmten Zeit für Gottlose gestorben«). »Das Heil hat sich in der Welt seine eigene Zeit und seinen eigenen Ort ausgesucht, um von da her Zeit und Raum, also die Wesensmerkmale der Welt, zu verändern, nämlich als die Zeit und den Raum Jesu neu zu qualifizieren« (EFuchs, Ges. Aufs. I, 19).

3a) Wie die leibliche Gegenwart Jesu jeweils das konkrete Heute in das Licht göttlichen Heils tauchte (Lk 13,32; 19,5.9; 23,43; vgl. 2,11), so kann auch künftig durch den Glaubensbezug zu dem Erhöhten (vgl. Mt 22,69) die erlösende Kraft im Leben der Menschen wirksam werden. »Jesu Leiden und Tod ist . . . kein bloßes Faktum der Vergangenheit, sondern ist Gegenwart« (RBultmann, GuV I, 170; ähnlich GDelling, Zeitverständnis, 35). Von Ostern her gilt weiterhin die Verkündigung: »Jetzt ist die hochwillkommene Zeit (καιρὸς εὐπρόσδεκτος *[kairos euprosdektos]*); siehe, jetzt ist der Tag des Heils« (2Kor 6,2 Z). Dieses Evangelium hat die Kirche Jesu Christi ohne falsche Rücksichtnahme »zur Zeit und zur Unzeit« (εὐκαίρως καὶ ἀκαίρως *[eukairōs kai akairōs]*) zu verkündigen (vgl. 2Tim 4,2), damit durch die Weitergabe von Jesu »Kairosbotschaft« (EStauffer) das Jetzt des Heilsangebotes immer wieder neu Entscheidung fordernde Wirklichkeit wird. Denn »dem Jetzt des Gekommenseins des Offenbarers korrespondiert . . . genau das Jetzt der Wortverkündigung als . . . das Jetzt der Gelegenheit . . ., (in dem) die Entscheidung zwischen Tod und Leben fällt« (RBultmann, GuV I, 144). Wie einst die Jünger gehorchten, als Jesus sie rief (Mt 4,20.22; Mk 1,18), so soll jeder ohne Zögern zustimmend auf die missionarische Verkündigung reagieren und in die Nachfolge Jesu treten. Alle werden gefragt, ob sie »die Zeit und den Ort der Begegnung des Menschen mit Gott als die Zeit der Liebe und den Ort des Leidens dieser Liebe glauben« (EFuchs, aaO, 21). Weder sollen sie der Entscheidung aus dem Heute in ein Morgen ausweichen (vgl. Philo Sacr. AC 69), noch gar ihr Herz »verstocken«, dh ihren Willen zur Existenz ohne Gott verstärken (vgl. Hebr 4,7; 3,7.15), damit sie nicht wie Jerusalem unter das Verdikt eines »Wehe!« geraten (vgl. Lk 19,44).

b) Muß so zunächst der καιρός *[kairos]* für die grundlegende Glaubensentscheidung genutzt werden, so gilt danach, daß die nunmehr Versöhnten (vgl. Röm 5,11; 13,11) dem Glauben gemäß leben. Das Damals des Götzendienstes soll abgelöst werden durch

das Jetzt des wahren Gottesdienstes (Eph 5,8f; Gal 4,8f; vgl. Röm 12,1). Der Glaube enthebt zwar der sklavischen Verfallenheit an die Zeit. Er befreit von belastender Vergangenheit durch die Annahme des Geschenkes der Vergebung. Doch entbindet er nicht von der ethischen Verantwortung, die verfügbare Zeit sinnvoll zu nutzen (Gal 6,10; Kol 4,5); im Gegenteil werden die Glaubenden in die geschichtliche Zeit eingewiesen mit dem Imperativ: »kauft die Zeit aus« (Eph 5,16). Das neue Leben im Glauben ist freilich nicht ohne Trübsal. Der καιρὸς οὗτος *[kairos houtos]*, *diese Zeit*, (Mk 10,30; Lk 12,56) und daher auch die Zeit der Kirche ist keine Zeit unangefochtener Seligkeit, sondern eine Zeit des Kampfes (vgl. 1Kor 9,24ff; Eph 6,12; 1Tim 6,11ff; vgl. HConzelmann, Mitte der Zeit, 100) und des Leidens (Röm 8,18), in der die Christen sich gegenseitig ermahnen müssen, damit sie nicht im Augenblick der Versuchung (Lk 8,13) abfallen (Hebr 3,12f; vgl. 1Tim 4,1).

4) Die → Fülle göttlicher Herrlichkeit wird erst mit dem seinem Termin nach unbekannten (Mk 13,33; Apg 1,7; 1Thess 5,1ff), bald früher (1Kor 7,29; Offb 1,3; 22,10), bald später (2Thess 2,1ff; vgl. Lk 21,8) erwarteten καιρὸς ἔσχατος *[kairos es·chatos]*, *letzten Zeitpunkt*, (1Petr 1,5) anbrechen. Auf dieses endzeitliche Telos (→ Ziel) weist das NT immer wieder hin. Gegenüber der apok. Erwartung des Spätjudentums wird freilich nun der eschatologische καιρός *[kairos]* christologisch verstanden als Zeit der Wiederkehr Christi in Herrlichkeit (1Tim 6,14) und als Termin für das letzte und endgültige Gericht (1Kor 4,5; 1Petr 4,17f; Offb 11,18; vgl. Joh 5,28f), bei dem die Gottlosen bestraft, die Gottvertrauenden aber belohnt werden (vgl. Mk 10,30; Gal 6,9).

Dem Schema: einst (Heiden in Laster und Finsternis) — jetzt (Christen und Söhne des Lichts; vgl. Röm 7,5f; Gal 4,3ff; Eph 5,8) entspricht also das andere: schon jetzt (getrost im Glauben und in der Hoffnung) — noch nicht (restlos selig; 1Petr 1,5f; vgl. 5,6; Röm 8,18; Hebr 11,25f). Noch ist Jesu Herrschaft nicht vollständig sichtbar und spürbar (Hebr 2,8). Noch wird auch dem Satan eine Frist für seine diabolischen Umtriebe eingeräumt (Offb 12,12). Noch reibt sich der Christ an der harten Wirklichkeit (vgl. 2Kor 4,18), zumal schlimmer Zeitläufte (vgl. Eph 5,16; 2Tim 3,1; 4,3). Die Zeit zwischen dem Auftreten des irdischen Jesus und der Parusie bleibt darum eine spannungsgeladene Zeit, die von den Christen wache Konzentration (vgl. Lk 21,36; Eph 6,18: durch Gebet) auf ihre apostolischen (vgl. Tit 1,3) und diakonischen Aufgaben (vgl. Röm 13,11) erfordert. Als solche Zeit der Bewährung steht sie freilich deutlich im Zeichen der die Zeiten umgreifenden Verheißung: »Jesus Christus ist gestern und heute und in Ewigkeit derselbe« (Hebr 13,8 Z; vgl. Offb 1,17). »Das Offensein nach vorn kennzeichnet das Verständnis der Zeit im NT schlechthin und notwendig. Das eschatologische Geschehen zielt ab auf das ›Gott alles in allen‹ (1Kor 15,28). Mit ihm ist das Ziel aller Zeiten bezeichnet. Die dem letzten aussagbaren Geschehen folgende Zeit ist notwendig unbegrenzt auf Grund dessen, was über ihren Inhalt gesagt wird — von dem her sie ihre Qualität erlangt, von dem sie bestimmt ist: sie ist nur und allein gefüllt von Gott (das ›Gott alles in allen‹ kann keine zeitliche Grenze haben). Von daher ist erst sie (!) ganz und gar gefüllte Zeit, ganz und gar Gotteszeit und damit — Ewigkeit« (GDelling, Zeitverständnis, 56). *H. Chr. Hahn*

χρόνος

χρόνος *[chronos]* Zeit, Zeitabschnitt

I 1a) Das Subst. χρόνος *[chronos]* bezeichnet seit Hom. einen *Zeitraum*, dessen Dauer in der Regel nicht präzise festgelegt ist, sondern höchstens durch beigefügte Adj.e als länger (zB mit πολύς *[polys]*, *viel*; ἱκανός *[hikanos]*, *hinreichend*) oder kürzer (zB mit ὀλίγος *[oligos]*, *wenig*; μικρός *[mikros]*, *klein*) charakterisiert wird: Ein Weilchen soll Odysseus auf Nausikaa warten (Hom. Od. 6, 295). Um einen beträchtlichen Zeitaufwand handelt es sich dagegen bei den Irrfahrten des von seiner Heimat ferngehaltenen Helden (Od. 11,161; 14,218).

Angesichts vertaner Zeit gewinnt χρόνος *[chronos]* die Bedeutung von *Zeitverlust*. Andern eingeräumte Zeit wird mit *Frist* übers. (zB Jos. Bell. 4,188). Und im Blick auf Menschen heißt χρόνος *[chronos]* oft *Alter*, *Jahre*, *Lebenszeit* und rückt damit in die Nähe von βίος *[bios]*, → *Leben*.

Häufig wird χρόνος *[chronos]* adverbiell gebraucht; im Gen.: *seit geraumer Zeit;* im Dat.: *in* oder *mit der Zeit, allmählich, spät;* im Akk.: *für ein Weilchen* (bzw. etwa in der Wendung τὸν ἀεὶ χρόνον *[ton a·ei chronon], für immer*). Oft begegnet χρόνος *[chronos]* auch mit Präp.en wie διά *[dia], durch;* ἐν *[en], in;* εἰς *[eis], in;* ἐκ *[ek], aus;* ἐπί *[epi], auf* u. a.

b) Das ältere von χρόνος *[chronos]* abgeleitete Verb χρονίζω *[chronizō]* (seit Aischyl.) heißt α) *lange nicht kommen, auf sich warten lassen, ausbleiben* (zB Thuk. VIII,16,3); β) *verweilen, bleiben* (Hdt. III,61) und γ) (mit Inf.) *zögern, säumen etwas zu tun.*

Später wurde durch Zusammenziehung von χρόνος *[chronos]* und τρίβω *[tribō], (auf)reiben, verbrauchen,* das seltene Verb χρονοτριβέω *[chronotribeō]* (Arist. Rhet. 3,3,3p 1406a) gebildet: *Zeit verbringen, Zeit verlieren* (also mit negativem Unterton).

2a) Der griech. Mensch erfuhr die Zeit als eine M a c h t, die sein Leben unausweichlich bestimmte. Einerseits erschien ihm die Zeit als endlose Größe, die »in ihrem Lauf . . . endlose Nächt' und Tage« gebiert (Soph. Oed. Col. 617f). Andererseits war er sich schmerzlich bewußt, daß die dem einzelnen zugemessene Zeit nur allzu kurz sei (Simonides, Athen. X,456). Man erlebte die voranschreitende Zeit (Soph. Phil. 285), deren »Allgewalt« alles außer den Göttern stürzt (Soph. Oed. Col. 609), als eminent lebensbedrohend. Die fast so schnell wie ein Schatten alternde Zeit (Kritias Frg. 26, bei Diels II,389,7) mahnte den Menschen an seine Vergänglichkeit. Mochte der Jugendliche das übersehen, der alternde Mensch wußte: »Die holde Jugend schwindet, des Lebens süße Freude währt nur noch kurze Zeit« (Anakreon, Griech. Lyrik, RK 140–142, 142/139; vgl. Mimnermos, aaO, 84/85; vgl. Simonides, aaO, 44/47f).

b) Ferner wurde »die allseh'nde Zeit« als eine Art Richter empfunden, der alles ans Licht bringt (Soph. Ai. 646f; Frg. 832). Die Zeit macht die Wahrheit offenbar (Pindar, Ol. X,55), gerade auch im Blick auf das, was ein Mann wirklich taugt (Soph. Oed. Tyr. 606ff). Klingen hier schon p o s i t i v e Funktionen der Zeit an, so ist das noch deutlicher da der Fall, wo von der Zeit die Rede ist, die heilsames Vergessen schenkt (Soph. Ai. 714: tilgt alles; vgl. Frg. 868a; Pindar Pyth. 1,46).

c) Doch kann auch die Wunden heilende Zeit nicht vor dem → Tode bewahren. Auf verschiedene Weise suchte man sich diesem mit der Zeitlichkeit gegebenen Wissen um das eigene Sterbenmüssen zu stellen. Das geschah einmal dadurch, daß man die Zeit als »kostbarsten Stoff für den Verbrauch« (Antiphon Frg. 77, bei Diels II,367,14; auch RK 10,139), intensiv auszunutzen trachtete (vgl. Bakchylides in: Griech. Lyrik, aaO, 162/158). Ein anderer Weg, die Begrenzung durch die Zeit zu sprengen und ein den Tod überschreitendes Sein zu erlangen, war die Hoffnung auf Nachruhm, wie ihn etwa bei allen Leuten der Arzt dadurch erwartete, daß er sich zum Hippokratischen Eid bekannte. Heldendenkmale, wie das an den Thermopylen, kann die »Allverderberin Zeit« nicht tilgen (Simonides, aaO, 133/129; vgl. Theogn., aaO, 112/119).

3) Bes. bedeutungsvoll war bei den Griechen wie später auch bei den Römern das Bemühen, die mit der Zeit gegebenen Probleme durch geistige Einordnung zu bewältigen.

a) So kreist bereits das Denken der V o r s o k r a t i k e r immer wieder um das Phänomen Zeit, die zB Democr. als ewige, ungeschaffene Größe ansieht (Diels II,102,3). Als *unendlich* (ἄπειρος *[apeiros]*) erscheint die Zeit auch bei Anaximander (Diels I,85,22) und Zenon (Diels I,253,25).

b) Seinen ersten großen Höhepunkt erreicht das Nachdenken über Wesen und Ursprung der Zeit bei P l a t o. Zugleich mit dem gestirnten Himmel wurde χρόνος *[chronos]* geschaffen, und zusammen mit diesem wird die Zeit auch wieder vergehen (Tim 38b). Im Bereich der Endlichkeit wurde sie »zu einem in Zahlen fortschreitenden unvergänglichen Bilde der in dem Einen verharrenden Unendlichkeit« (Tim 37d). Während das unwandelbare Sein weder älter noch jünger werden kann, dienen Zeitbegriffe wie Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zur Beschreibung von Bewegungsabläufen, in denen sich die Unvergänglichkeit abbildet. »Geworden, seiend und werdend« korrespondiert die Zeit dabei den unablässig kreisenden Planeten und beschreibt ihrerseits Kreisläufe natürlichen Werdens und Vergehens. Gemäß dieser kosmologischen Anschauung wird das Jahr als »die vollkommene Zeitenzahl« bezeichnet (Tim 39d). Solchem Abbild-Denken entsprechend kann »die so schöne Anordnung der nach Jahren und Monaten verteilten Jahreszeiten« in Leg 886a als eine Art Gottesbeweis angeführt werden.

c) Die analytische Fragestellung des A r i s t o t e l e s, bedingt durch die außerordentliche Kraft der persönlichen Begabung und durch die Erkenntnis, daß Platos Denken stark spekulativen Charakter annahm, verlagert das Interesse vom Problem des Seins zur Analyse des Seienden, dh der Wirklichkeit. Aristot. sieht in der Veränderung, wahrnehmbar als Bewegung, die einzige Möglichkeit, die Wirklichkeit zu erkennen. Meßbar wird der Bewegungsablauf durch die → Zahl. So kann er die Zeit als die kontinuierliche Größe der sukzessiven Bewegung definieren (Phys. IV,20a 25f), dh die Zeit wird aus dem Örtlichen und der Bewegung erschlossen, ein für die optisch begabten Griechen typischer Vorgang.

Dabei wird die Zeit von Aristot. – wie auch bei Plato – »als etwas viel Geringeres als der Raum gewertet . . . Diese Geringschätzung der Zeit . . . erzählt uns mehr von dem Unterschied zwischen griech. und hebr. Zeitauffassung als alle Versuche, die griech. Zeitvorstellung philosophisch zu ver-

stehen. Aus diesem Grunde wird auch alles, was nur dem Raum angehört, zB die Geometrie, so hoch geschätzt, und deshalb müssen sich die Griechen Gott und die göttliche Welt als aller Zeit, Vergänglichkeit und sogar Veränderung enthoben vorstellen, weil Zeit, Veränderung und Vergänglichkeit synonyme Wörter sind« (ThBomann, 109).

II »Die Bibel hat kaum – wie die Philosophie spätestens seit Plato und Aristoteles – über die Zeit reflektiert. Deshalb gibt es auch keinen einheitlichen biblischen Zeitbegriff oder -terminus, hingegen verschiedene Zeitvorstellungen, die sich in den hebr. bzw. griech. Äquivalenten der Wörter wie Tag, Stunde, Ewigkeit, Weltzeit, Ende, Augenblick, entscheidender Zeitpunkt, jetzt, heute, Festzeit u. ä. ausdrücken« (PNeuenzeit, II, 1534f). Nach Zeitbegriffen wie ἡμέρα *[hæmera]*, *Tag* (ca. 1600mal), νῦν *[nyn]*, *jetzt* (ca. 400mal), αἰών *[aiōn]*, *Zeitalter*, καιρός *[kairos]*, *Zeitpunkt* (je ca. 300mal), σήμερον *[sæmeron]*, *heute* (ca. 150mal), kommt χρόνος *[chronos]*, *Zeit*, dabei in LXX relativ selten vor (ca. 100 Belege; ebenso oft findet sich ἐνιαυτός *[eniautos]*, *Jahr*). Am häufigsten dient es zur Wiedergabe von *jōm*, *Tag* (29mal), während es für *ʿēt*, *Zeit*, nur 4mal steht. Auf die Bücher der LXX verteilt verdichten sich die χρόνος *[chronos]*-Belege in Makk, Jes, Dan und Hi.

Kann χρόνος *[chronos]* auch bisweilen synonym zu ὥρα *[hōra]* und καιρός *[kairos]* gebraucht werden und einen *Zeitpunkt* bezeichnen (zB Jer 45[38],28; vgl. Neh 10,34; 13,31), so meint es doch im allg. eine größere Zeitausdehnung, eine Zeitstrecke. Das zeigt die häufige Verbindung von πᾶς *[pās]*, *ganz*, mit χρόνος *[chronos]* (zB Dtn 12,19; 22,19.29) und bes. die Formel εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον *[eis ton aiōna chronon]*, *bis in ewige Zeit* (zB Ex 14,13; Jes 9,7). Dabei ist teils an die ganze menschliche Lebenszeit gedacht (zB Jos 4,24), teils an eine unvorstellbar lange Zeitdauer, nie aber an eine zeitlose, jenseitige Ewigkeit.

1a) Für den Israeliten gehören Zeit und Geschichte unabtrennbar zusammen. Zeit interessiert ihn nur insofern, als sie durch ein bestimmtes Geschehen qualifiziert ist. Das gilt vor allem im Blick auf das Handeln Jahwes mit seinem Volk bzw. mit dessen Vertretern. Dementsprechend werden gewisse Abschnitte der Heilsgeschichte beschrieben als »Zeit der Väter« (1Esr 8,76) bzw. als »Zeit Noahs« (Jes 54,9), »Abrahams« (Gen 26,1.15), »Josuas« (2Makk 12,15) oder »Samuels« (1Esr 1,20).

Grundlegend ist der Glaube, daß der ewige, dh »dauerhafte« Gott (vgl. Ex 15,18; Ps 90,1; Jes 40,28; Dan 12,7) Herr der Zeit ist und daß er aller menschlichen Zeit Inhalt und damit Sinn gibt. Pflegte man in Altisrael zunächst mehr auf die Heilsdaten der Vergangenheit zu schauen, so wenden die Propheten nachdrücklich das Auge auf künftige Zeiten. Bei Jes geschieht das mit der χρόνος *[chronos]*-Begrifflichkeit. Für die Feinde Zions sieht Jes, daß sie über weite Zeiträume hinweg göttlichen Strafen ausgesetzt sein werden (13,20; 14,20, vgl. 23,15; 34,10). Zion dagegen wird – ohne daß ihm »Zeiten der Heimsuchung« (Begriff: Jer 29[49],8; Jes 54,7) erspart bleiben – für alle Zeit feststehen (Jes 33,20; vgl. 34,17; 51,8). Da will Gott ein immerwährendes Friedensreich errichten (Jes 9,7; vgl. Bar 3,13).

b) Die für den griech. Menschen so bedrängende Problematik der vergehenden Lebenszeit taucht auch in jüngeren Schichten des AT auf. Hiob zB wird die Tatsache, daß der Mensch, der doch gern lange leben möchte (Hi 29,18), nur ein kurzes Leben hat (Hi 14,1; vgl. 10,20), zur Anfechtung. Doch finden er und andere Trost in der Erkenntnis, daß Gott dem einzelnen die Fristen setzt (Hi 14,5; vgl. 14,13), so daß auch ein früh Sterbender lange Zeiträume dem Herrn wohlgefällig füllen kann (Weish 4,13). Immerhin wird von dieser Anschauung her eine Lebenszeitverlängerung als bes. Gnade Gottes gewertet (Jes 38,5; vgl. 65,20; Spr 9,11.18; 28,16).

c) In der Weisheitslit. finden sich auch Ansätze zu einer philosophischen Behandlung der Frage nach der Zeit. Doch werden sie umgriffen von dem Glauben, daß Gott es ist, der – u. a. mittels der → Weisheit (Pred 8,8) – Einsicht schenkt »in Anfang, Ende und Mitte der Zeiten« (Weish 7,18). Darum lautet auch hier das Fazit, daß Gott, der die Erde auf ewige Zeiten bereitete (Bar 3,12) und die zeitgebenden Gestirne schuf (Sir 43,6), allem in Natur, Einzelleben und Volksgeschichte seine Zeit zuweist (Pred 3,1). Das gilt insbesondere auch für Zeiten und Gelegenheiten der Buße (Weish 12,20), die zu nutzen sind, damit nicht der eschatologische »Tag des Herrn« zum Unheil führt.

2) Eine wichtige Rolle spielen genau befristete Bußzeiten in der Gemeinde von Qumran (1QS VII), deren Zeitbewußtsein entscheidend von eschatologisch-apok. Vorstellungen geprägt ist. Großen Nachdruck legt sie vor allem auf das Beachten besonderer Festzeiten (1QS I,14f; X,1ff). »Ja, in jedem geschehenden Zeitabschnitt« soll ein Glied ihrer Gemeinschaft »seinen Schöpfer preisen« (1QS IX,26). Denn nur dann lassen sich die Zornesgluten der Endzeit (1QH III,36; vgl. 1QS III,1) und das Wüten des Finsternisengels (1QS III,23; vgl. IV,12f) als Läuterungszeiten überstehen, bevor mit dem »Tag des Gerichts« (1QpHab XII,14; XIII,2ff) auch die »Vollendung der Zeit« (1QpHab VII,2.13) anbricht und Gott »das Neue schafft« (1QS IV,25).

3) Philo geht in seinen Überlegungen über das Wesen der Zeit vom kosmischen Zeitverständnis Platos aus (s. o. I,3b). Demgemäß stellt er fest: »Da die Zeit (= χρόνος *[chronos]*) das Intervall der Bewegung des Weltalls ist, Bewegung aber nicht früher als das Bewegte eintreten kann,

sondern entweder später oder zugleich entstanden sein muß, so muß auch die Zeit ebenso alt wie die Welt oder jünger als sie sein; . . .« (Op. Mund. 26).

Theol. geht es Philo darum, die Entstehung der Zeit – als einer der 10 Kategorien (Decal. 30f) – unauflöslich mit dem at. Glauben an Gott den Schöpfer zu verklammern. Dieser ist es, der die sich harmonisch bewegenden Himmelskörper aus dem Nichts (vgl. Vit. Mos. 267) erschaffen hat (Leg. All. III,98f), ohne dabei der Zeit zu bedürfen (Decal. 101; Leg. All. I,20). Auf seine Kreativität geht alles zurück, auch der nach den Gestirnen zu berechnende Kreislauf der vier Jahreszeiten (vgl. Cher. 88). In diesem Zusammenhang verwendet Philo betont den Begriff → καιρός *[kairos]*, der »doch nichts anderes (bedeutet) als die Zeit der glücklichen Ausführung«. Wichtig ist für den Alexandriner auch, daß mit der Erschaffung der Gestirne und des Jahreskreislaufs »der Begriff der Zahl in die Erscheinung getreten (ist), indem die Zeit ihn offenbarte« (Op. Mund. 60). So fließen bei Philo platonisches, at. und pythagoreisches Denken ineinander.

Im NT kommt χρόνος *[chronos]* 54mal vor (davon 24 Belege im lukanischen Geschichtswerk und 9 bei Paulus). Die Derivate χρονίζω *[chronizō]* und χρονοτριβέω *[chronotribeō]* finden sich 5 bzw. 1mal (Apg 20,16). III

1) χρόνος *[chronos]* dient zunächst – wie die anderen Zeitbegriffe – der formalen Bestimmung eines Zeitraums oder Zeitpunktes. So wird häufig die längere oder kürzere Dauer eines Zustandes oder einer Tätigkeit mit χρόνος *[chronos]*-Wendungen umschrieben. (Vgl. Joh 5,6; Lk 8,27.29: lange Krankheit; Mt 25,19; Lk 20,9f: lange Abwesenheit; Lk 23,8: lang gehegter Wunsch; Hebr 11,32: beträchtlicher Zeitaufwand beim Erzählen.) Oft wird, bes. in Apg, die faktische oder geplante Aufenthaltsdauer an irgendwelchen Orten mit χρόνος *[chronos]* angegeben (Apg 19,22: »er hielt sich noch eine Zeitlang in Asia auf«; vgl. Apg 14,3; 15,33; 18,20.23; 20,18; 27,9; 1Kor 16,7). Als mit 40 Jahren bemessener Abschnitt der Heilsgeschichte findet sich χρόνος *[chronos]* Apg 13,18. Wie im AT kann χρόνος *[chronos]* auch die Lebenszeit eines Menschen meinen (Apg 1,21; 1Kor 7,39). Auch können Teilabschnitte der Lebenszeit anvisiert werden (Gal 4,1; vgl. Apg 7,23). Schließlich kann χρόνος *[chronos]* eine kurze Zeitspanne beschreiben (Joh 7,33; 12,25), und sogar mit der Bedeutung von καιρός *[kairos]* und νῦν *[nyn]*, *in einem Augenblick*, läßt es sich antreffen (Lk 4,5).

2) Theol. bedeutsamer als die allg. Zeitangaben sind die Stellen, an denen χρόνος *[chronos]* – vor allem im lukanischen Geschichtswerk – unmittelbar als inhaltlich gefüllte Zeit erscheint. Das beginnt anthropologisch, wo von der Zeit des Gebärens (Lk 1,57) die Rede ist, setzt sich fort in der heilsgeschichtlichen Formel von dem 40jährigen Wirken Gottes in der Wüste (Apg 13,18; vgl. dazu Ex 16,35; Num 14,34; Dtn 1,31) und findet seinen Höhepunkt in einer Reihe christologischer Aussagen. Denn mit Jesus Christus erhält die Zeit ein für allemal (ἐφάπαξ *[ephapax]*) ihre entscheidende Füllung. Nicht Spekulationen über die Entstehung oder ein mögliches substanzhaftes, vielleicht sogar göttliches Wesen der Zeit interessiert die NT-Autoren, und auch die methodologische Reflexion auf die Zeit als Kategorie liegt ihnen fern. Ihre Besinnung ist vielmehr orientiert an Jesus Christus als der Gestalt, die dem formalen Zeitschema den für alle Zeit gültigen Inhalt verliehen hat. Gal 4,4 ist hierfür die klassische Aussage: »Als aber die Erfüllung der Zeit gekommen war, sandte Gott seinen Sohn, . . .« Der dabei verwandte Begriff πλήρωμα τοῦ χρόνου *[plērōma tou chronou]*, *Fülle der Zeit*, »ist eindeutig dahin zu fassen, daß er den Augenblick meint, in dem der χρόνος *[chronos]* voll wurde, die Zeit im Sinne des Zeitverlaufes zu ihrem vollen Maß, dh zu ihrem Ende kam« (HSchlier, KEK VII, 137).

a) Von einem Ende der Zeit läßt sich freilich nur auf dem Hintergrund der eschatologisch-apok. Messiaserwartungen des Spätjudentums reden. Mit dem Kommen Christi ist diese Erwartungszeit für das NT abgelaufen (vgl. 1Petr 1,20). Sein Erscheinen bedeutet das Ende des alten Äons (→ Ziel, Ende).

b) Andererseits eröffnet Jesus einen neuen Zeitabschnitt, denn mit ihm beginnt die christokratische Gottesherrschaft über die Welt. Bedenkt man so die Menschwerdung Gottes in seinem Sohn, sein Eingehen in die geschichtliche Zeit, dann scheint es sinnvoll, wie Lukas von der »Mitte der Zeit« zu reden, wobei der Begriff »Mitte« allerdings »nicht im quan-

titativen Sinne auf zwei gleichlange Hälften bezogen werden darf, sondern eher im Sinne von ›entscheidender Einschnitt‹ aufzufassen ist« (OCullmann, Christus und die Zeit, 1962², 85 A1). Denn mit dem Auftreten Jesu ist das → Reich Gottes mitten unter die Menschen gekommen (Lk 17,21). Das Christusgeschehen wird zum Maßstab der ges. geschichtlichen Zeit nach rückwärts wie nach vorwärts. Demgemäß kann man nun, da die »Zeiten der Unwissenheit« (Apg 17,30) vorbei sind, im Lichte »der Offenbarung des Geheimnisses, das ewige Zeiten verschwiegen war« (Röm 16,25), die Vergangenheit als Vorbereitungszeit voll begreifen. »Jetzt erhält der ganze Geschichtsverlauf einen Sinn; er wird teleologisch, zielstrebig, verstanden. Die Zeit vor Christus gilt als die Zeit der Vorbereitung« (RBultmann, GuV IV, 99). Auch diese Zeit sieht man rückblickend in Zeichen der Verheißung »und der Gnade, die . . . in Christus Jesus verliehen worden ist vor ewigen Zeiten« (1Tim 1,9; vgl. Tit 1,2; 1Petr 1,20).

Die Mitte ist vor allem die Zeit, in der der »Bräutigam« unter den Seinen weilte (vgl. Mk 2,19), in der Jesus bei ihnen »ein- und ausging« (Apg 1,21), und in der das Jetzt und das Heute, der Kairos und die Stunde durch seine leibliche Gegenwart qualifiziert wurden.

3a) Doch war mit Jesu Tod die Heilszeit keineswegs vorüber. Jesus selbst hatte deutlich von einem nicht allzu fernen Weltende gesprochen (vgl. zB Mk 13; Mt 24f) und damit die Glaubenden eingewiesen in eine Zwischenzeit, die sich von Ostern bis zur Parusie erstrecken würde. Immer wieder beschäftigen sich die nt. Autoren mit der übriggebliebenen Zeit (vgl. 1Petr 4,2) und den Ereignissen der Endzeit. Dabei ist für das christl. Zeitverständnis charakteristisch, daß man astrologische Berechnungen — etwa im Sinne von Mt 2,7.16 — von vornherein ausschloß. Wohl nannte man gewisse »Zeichen der Zeit« wie das Auftreten von Irrlehrern und Spöttern (Jud 18), doch das sollte wohl mehr der Ermunterung zur Wachsamkeit dienen, denn als Einladung zu Terminspekulationen. Gott war der Herr der Zeit; es war sein Privileg, die letzte Stunde für die Vollendung seines Reiches zu bestimmen (vgl. Apg 1,6f). Weder die Engel noch auch Jesus wußten, wann der eschatologische »Tag des Herrn« anbrechen würde (Mk 13,32). Plötzlich wie ein Dieb in der Nacht wird er kommen (1Thess 5,1ff). Zwar meinte man zunächst, daß es wohl nur noch eine kurze Zeit bis zur Parusie dauern würde; allmählich aber stellte man sich in der Urchristenheit auf eine längere Zeitspanne ein.

b) Diese Zwischenzeit ist bes. für alle, die Gott in Christus noch nicht begegnet sind, die sich ihm entziehen oder — wie die Pseudoprophetin Isebel — widersetzen, »eine Zeit, . . . Buße zu tun« (Offb 2,20f). Allerdings wird diese Entscheidungszeit nach Meinung des Sehers Johannes nicht ewig dauern. Bei der Vollendung der göttlichen Geheimnisse wird einmal keine Zeit mehr sein (Offb 10,6). Von denen, die Christus im Glauben als Herrn anerkennen, soll die ihnen in der Zwischenzeit gegebene Frist dazu genutzt werden, daß sie wachsen und reifen in der Erkenntnis des Glaubens (vgl. Hebr 5,12f). Der Verfasser des 1Petr betont ferner die ethische Verantwortung der Christen, die sich nicht mehr wie in früheren Zeiten heidenmäßig verhalten sollen, »sondern nach dem Willen Gottes die noch übrige Zeit im Fleische« leben (1Petr 4,1ff; vgl. das Vorbild des Paulus, der während seiner ganzen Aufenthaltsdauer in Kleinasien dem Herrn auf mannigfaltige Weise zu dienen suchte, Apg 20,18ff). In 1Petr 1,17 wird schließlich die Zwischenzeit definiert als »Zeit der Fremdlingschaft« (χρόνος τῆς παροικίας *[chronos tæs paroikias]*), die auch durch manches Dunkel, durch Stunden der Anfechtung und Verfolgung führt. Trost in dieser Zeit der Fremdlingschaft gewährt u. a. die Hoffnung auf die Zukunft Gottes, von der man die endgültige Erfüllung aller Zeitläufe und damit »eine Wiederherstellung der schöpfungsmäßigen Ordnung« erwartet (EHaenchen, KEK III, 168 zu Apg 3,21).

4) Damit schließt sich der Kreis des theol. relevanten Zeitverständnisses in der Bibel. χρόνος *[chronos]* ist keine absolute Größe, sondern Raum und Anschauungsform für das geschichtliche Handeln Gottes und die zeitgestaltende Antwort des glaubenden Menschen, der seine konkrete Gegenwart bestimmt sieht von der at. Vorbereitungszeit und der Erfüllungszeit Jesu Christi und der sich offenhält für den auf ihn zukommenden Gott.

H. Chr. Hahn

ὥρα *[hṓra]* Zeit, Zeitpunkt, Stunde · ὡραῖος *[hōraíos]* rechtzeitig

ὥρα

I 1) Das wahrscheinlich aus jώρα *[jṓra]* (vgl. gotisch: *jēr*; ahd.: *jār*) entstandene, u. a. bei Hom. in der ionischen Form ὥρη *[hṓrē]* auftretende Subst. ὥρα *[hṓra]* bezeichnete urspr. den *Gang*, kam von daher zur Bedeutung der regelmäßig umgehenden *Zeit* und meint seither einen bestimmten natürlichen Zeitabschnitt, den richtigen *Zeitpunkt* für etwas (vgl. → καιρός) oder die abgemessene Zeiteinheit einer *Stunde*. Doch kann ὥρα *[hṓra]* auch *Jahr*, *Tag* und *Augenblick* heißen oder eine *Jahreszeit*, beim Menschen zudem eine *Lebensstufe*, zB die Jugendzeit, bezeichnen (vgl. Mimnermos, in: Griech. Lyrik, RK 140–142,84). Bei Hom. und anderen Dichtern kennzeichnet ὥρα *[hṓra]* die gewöhnlich geeignete Zeit zu gewissen Handlungen, zB zum Abendessen (Hom. Od. 21,428), zum Schlafengehen (Hom. Od. 11,330.373) oder zum Geschlechtsgenuß (Orpheus Frg. 5a; Diels I,8).

Ferner wird ὥρα *[hṓra]* gern verwandt zur Beschreibung der Jahreszeiten (zB Heracl. Frg. 100; Diels I,173; Diog. Laert. IX,10; Plato, Leg. 889b), vor allem des Frühlings (Hom. Il. 2,468.471; 6, 148) und Sommers (Semonides, in: Griech. Lyrik, RK 140–142,45), aber auch des Winters (Xenoph. Frg. 22; Diels I,134). Schließlich begegnet die Personifizierung der »Horen« als Göttinnen der Jahreszeiten, die das Himmelstor des Olymp hüten (Hom. Il. 5,749; 7,393.433; 21,450).

Die Betrachtung der Natur und gerade auch des Frühlings kann das Bewußtsein der Vergänglichkeit wecken und die Gedanken auf »der Stunden letzte« (vgl. Soph. Oed. Col. 103) richten. (Vgl. Mimnermos, in: Griech. Lyrik, aaO, 85: »Ähnlich den Blättern der Bäume vom blühenden Lenze gezeitigt, . . . / Ist auch uns nur wenige Zeit an den Blüten der Jugend / Freude vergönnt.«) Demgegenüber wird die Forderung erhoben, das dem jeweiligen Lebensalter Gemäße intensiv zu tun und so die gegebene »Stunde« zu nutzen. (Vgl. Timon v. Phlius: ὥρη ἐρᾶν, ὥρη δὲ γαμεῖν, ὥρη δὲ πεπαῦσθαι *[hṓrae eran, hṓrae de gamẹ̄n, hṓrae de pepausthai]*, *Küsse beizeit und freie beizeit und entsage beizeit*, Anth. Graeca X,38; Tusc. Bücherei, III,494/5).

Unserem Verständnis von *Stunde* kommt ὥρα *[hṓra]* zB da relativ nahe, wo vom Hahn die Rede ist, der die Stunde anzeigt (Diog. Laert. VIII,34). Aufs Ganze gesehen aber spielt die Stunde im Sinne eines Uhrzeitmaßes im frühen Griechentum keine Rolle.

Mit den Präp.en ἐν *[en]* und εἰς *[eis]* heißt ὥρα *[hṓra]* *rechtzeitig*, *früh*, *beizeiten* (vgl. zB Pindar, Ol. VI,28: ». . . nach Pitana . . . muß ich heute kommen beizeit«).

2) Das zu ὥρα *[hṓra]* gehörige Adj. ὡραῖος *[hōraíos]* (seit Hes.) heißt *der Jahreszeit angemessen*, *rechtzeitig* (Hdt. IV,28); kann dann aber auch – man denke etwa an das rechtzeitige Eintreffen erfreulicher Ereignisse! – den Bedeutungsgehalt von *angenehm*, *lieblich* und schließlich *schöngestaltet* gewinnen (vgl. LXX Dtn 33,13f.16: ὥρα *[hṓra]* in dieser Bedeutung von ὡραῖος *[hōraíos]*).

II Das Subst. ὥρα *[hṓra]* findet sich in LXX ca. 50mal; das Adj. ὡραῖος *[hōraíos]* ca. 25mal.

1) ὥρα *[hṓra]* dient zunächst als Angabe für eine ziemlich unbestimmte Zeit d a u e r (neben ἡμέρα *[hæmẹ́ra]*, *Tag*, zB Dan 12,13). Auch wo, wie Dan (Th) 4,16, eine Ordinalzahl bei ὥρα *[hṓra]* steht, dürfte kaum an eine Stunde von 60 Minuten gedacht sein: Belsazar war eine Zeitlang starr vor Schrecken. »Eine Einteilung des Tages und der Nacht nach Stunden kannte man in alter Zeit nicht . . ., nur allgemeine Angaben wie ›morgens‹, ›mittags‹, ›abends‹ (Gen 3,8; 18,1; 1Sam 11,11); erstmals ist in Jes 38,8 (2Kön 20,9–11) eine Sonnenuhr erwähnt« (WRordorf, BHHW II, 1275). Neh 8,3 wird einmal die Morgenstunde genannt. Um längere Zeiträume handelt es sich Ex 18,22. 28: alle Stunden, dh jederzeit, sollen die gewählten Richter Recht sprechen.

Häufiger als die Zeitdauer bezeichnet ὥρα *[hṓra]* einen mehr oder minder eingegrenzten Zeitp u n k t. Wo es sich um die prompte »Ausführung amtlicher, bes. polizeilicher Maßnahmen« handelt, gewinnt die präpositionale Wendung ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ *[en ekẹ́inæ tæ hṓra]* bzw. (ἐν) αὐτῇ τῇ ὥρᾳ *[(en) autæ tæ hṓra]* die Bedeutung *sofort*, *auf der Stelle* (JJeremias, ZNW 42, 1949, 215; Dan [Th] 3,6; 3,15; 1Esr 8,62; vgl. Lk 20,19). Ähnlich kann diese Formel »den zeitlichen Anschluß« (Est 8,1: unmittelbar hierauf; vgl. Mt 26,55; Lk 2,38), »die Unmittelbarkeit der Wirkung« (Dan [Th] 4,30; vgl. Apg 16,18; 22,13; Mt 9,22; 15,28; 17,18) oder »das ohne Verzögern erfolgende Handeln« (Est 9,2; vgl. Lk 24,33; Joh 19,27) zum Ausdruck bringen (JJeremias, aaO, 215f). Oft finden sich die formelhaften Zeitangaben »morgen zu dieser Stunde« (Ex 9,18; 10,4; Jos 11,6; 1Kön 19,2; 21,6 u. ö.) und »über's Jahr um diese Zeit« (Gen 18,10.14 – in Röm 9,9, wo diese Stelle zitiert ist, steht statt ὥρα *[hṓra]* das sachlich gleichbedeutende καιρός *[kairos]*; 2Kön 4,16f).

2) Charakteristisch für das at. Zeitverständnis und damit auch für den Gebrauch von ὥρα *[hṓra]* ist der Glaube an Gott als den Schöpfer und Herrn der Zeit in allẹn ihren Ausdehnungen. »Die Zeit gehört zur geschaffenen Wirklichkeit« (MRissi, BHHW III, 2210). Jahwe ist es, der in der N a t u r dafür sorgt, daß alles zur gebotenen Stunde geschieht, daß zB rechtzeitig Regen kommt (Dtn 11,14; Hi 36,28; Sach 10,1) und das Korn zur Erntezeit reif ist (Hi 5,26; vgl. Hos 2,9). Auch die Zeiten des Vieheintriebs (Gen 29,7) und der regelmäßigen Nahrungsaufnahme (Ruth 2,14) gehören zu Gottes Schöpfung. Er ist der Herr der Geburtsstunde (vgl. Gen 18,10.14; 2Kön 16f: durch seinen Propheten Elisa); er bestimmt die Todesstunde (vgl. 2Sam 24,15; Hi 5,26), nicht Menschen

wie Isebel (1Kön 19,2). Das Lob der göttlichen Zeitzuteilung für die Naturvorgänge klingt immer wieder auf: »Die Werke Gottes sind allesamt gut, für jeglichen Anspruch reichen sie zu seiner Zeit (ἐν ὥρᾳ *[en hōrai]*). Du darfst nicht sagen: ›Dies ist minder gut als das‹. Denn alles ist zu seiner Zeit (ἐν καιρῷ *[en kairō]*) vortrefflich« (Sir 39,33).

3) Bes. wichtig ist für den Israeliten das machtvolle Handeln Gottes in der Geschichte, so wenn er zu bestimmter Stunde die Feinde seines Volkes schlägt (Jos 11,6; Ägypten mit Hagel, Ex 9,18; vgl. Hi 38,22f, oder mit Heuschrecken, Ex 10,4), wenn er plötzlich Belsazar mit der geheimnisvollen Wandbeschriftung erschreckt (Dan [Th] 5,5). Gottes Wort wird im Handumdrehen vollzogen (Dan [Th] 4,30; vgl. Dan LXX 4,23; εἰς καιρὸν καὶ ὥραν *[eis kairon kai hōran]*) oder erfüllt sich pünktlich zur vorbestimmten Stunde (Gen 21,1ff in bezug auf Gen 18,10.14; 2Kön 4,16f). Das Ausbleiben eines erhofften Eingreifens Gottes kann zur Anfechtung werden (Hi 24,1: »Warum sind vom Allmächtigen nicht Zeiten aufgespart, und warum schauen, die ihn kennen, seinen Tag nicht?«).

Zu festgesetzten Feierstunden soll die Erinnerung an Gottes heilsgeschichtliches Handeln im Kult wachgehalten werden (Ex 13,10). So sollen die Söhne Israels das Passa zur festgesetzten »Stunde« halten (Num 9,2). Dem uhrzeitlichen Stundenbegriff, der später in der christl. Liturgie eine große Rolle spielt, kommt die Erwähnung der »Stunde des Abendopfers« (Dan [Th] 9,21) am nächsten. Insges. gilt jedoch für das AT, daß der temporale Sinn von ὥρα *[hōra]* hinter dem der inhaltlichen, durch Jahwe gewirkten oder im Kult auf Gott bezogenen Füllung zurücktritt.

4) Im späteren jüdischen Schrifttum erhält ὥρα *[hōra]* wie andere Zeitbegriffe einen stark eschatologisch-apokalyptischen Akzent. Wie »der Tag des Herrn« so verweist ὥρα καιροῦ *[hōra kairou]* (Dan LXX 8,17.19) bzw. ὥρα συντελείας *[hōra synteleias]* (Dan LXX 11,40.45) auf jene endzeitlichen Ereignisse, bei denen Gott unter kosmischen Begleiterscheinungen kommen wird, um im Gericht die Gottlosen zu strafen, die Frommen aber ewigem Heil zuzuführen. Darum gilt: »Prüfe dich, ehe das Gericht naht, so wirst du Gnade finden in der Stunde der Rechenschaft (ἐν ὥρᾳ ἐπισκοπῆς *[en hōra episkopēs]* Sir 18,20 Z). Für die Todesstunde des einzelnen gilt die Verheißung Sir 11,22: »Der Segen Gottes ist das Teil des Gerechten, in der Zeit seines Endes (ἐν ὥρᾳ ταχινῇ *[en hōra tachinai]*) wird er ihm aufblühen«. Im Blick auf den Gottlosen sagt Sir 11,27: »Schlimme End-Zeit (κάκωσις ὥρας *[kakōsis hōras]*) läßt die Wonne vergessen«.

III Im Vergleich zur LXX wird ὥρα *[hōra]* im NT fast doppelt so häufig verwandt. Dabei häufen sich die Belege in den Evgg. (76mal, davon Joh 26mal) und Offb (10mal). Bei Paulus steht ὥρα *[hōra]* 7mal. Das Adj. ὡραῖος *[hōraios]* findet sich 4mal.

1a) In Verbindung mit Ordinalzahlen dient ὥρα *[hōra]* dazu, irgendwelche Ereignisse im Tagesablauf uhrzeitlich zu fixieren (zB Mt 20,3.5f.9; Joh 1,39; 4,6; Apg 2,15). Das gilt bes. für bestimmte Zeitpunkte innerhalb der Leidensgeschichte Jesu (Joh 19,14; Mk 15,25.33f; Mt 27,45; Lk 23,44) und im Anschluß an jüd. Gebetszeiten im Gebetsleben der Frommen (Apg 3,1; 10,3.9.30; vgl. für terminierte Kulthandlungen auch Lk 1,10: Stunde des Räucheropfers). Neben derart präzisen Zeitangaben kann ὥρα *[hōra]* aber auch gemäß der alten Tageseinteilung zu unschärferen Bestimmungen wie »zu später (Abend-) Stunde« verwandt werden (Mt 14,15; Mk 6,35; 11,11). Noch allgemeiner wird ὥρα *[hōra]* da gebraucht, wo es in Wendungen wie »bis zu dieser Stunde« (zB 1Kor 4,11), »in jener/dieser Stunde« (zB Mt 8,13; 18,1; Lk 7,21; 10,21; 13,31; 20,19) oder »von jener Stunde an« (zB Mt 9,22; 15,28; 17,18) ein bestimmtes Geschehen in temporale Beziehung zu Vorherigem, Gleichzeitigem oder Nachfolgendem setzt. Ähnlich allg. sind die Hinweise auf den Zeitpunkt der Parusie des Menschensohnes (Mt 24,36; 25,13; Mk 13,32; sowie in den Parusie-Gleichnissen Mt 24,50; Lk 12,46: »Der Herr jenes Knechtes [wird] an einem Tage kommen, an dem er es nicht erwartet, und zu einer Stunde, die er nicht weiß, . . .« Z). Bes. anschaulich wird die durch ὥρα *[hōra]* vorgenommene Eingrenzung der Zeit auf einen in größere Abläufe eingebetteten »Augenblick« in der apok. Vision Offb 9,14: »Da wurden die vier Engel losgebunden, die sich auf die Stunde und den Tag und den Monat und das Jahr bereitgemacht hatten . . .« (Z).

b) Handelt es sich bisher um mehr oder minder punktuelle Zeitangaben, die zT. im Sinne von → καιρός *[kairos]* mit der Vokabel ὥρα *[hōra]* gemacht werden, so dient das Wort in einer anderen Stellengruppe zur Beschreibung begrenzter Zeit spannen. Analog zu Zeitbegriffen wie Jahr, Monat und Tag meint ὥρα *[hōra]* dann die Zeitdauer einer meßbaren *Stunde* (Joh 11,9: »Hat der Tag nicht 12 Stunden?«; vgl. Jos. Bell. 6,1.7; Mt 20,

3.5.6.12: nur eine Stunde haben die Letztgeworbenen gearbeitet; Mt 26,40: nicht eine Stunde können die Jünger wachen; Lk 23,44; Apg 5,7; 10,30; 19,34: zwei Stunden). Im allg. wird eine Stunde als relativ kurz empfunden. Das zeigt sich auch an Stellen, wo offensichtlich nicht bloß an einen Zeitraum von 60 Minuten gedacht ist (Joh 5,35; 1Thess 2,17; Phlm 15; vgl. auch Offb 18,10.17.19: überaus schnell kam Babels Gericht). Bisweilen kann im Zusammenhang mit ὥρα *(hōra)* auch an längere Zeitdauer gedacht werden (vgl. 1Kor 15,30).

2a) Wie andere biblische Zeitbegriffe erhält auch ὥρα *(hōra)* sein entscheidendes Gewicht von dem Inhalt, dem Geschehen, das sich in einer bestimmten Stunde »abgespielt hat, abspielt oder abspielen wird« (BWb, 1427). Zwar ist für die Autoren des NT keineswegs irrelevant, wann sich etwas ereignet hat, aber noch bedeutsamer ist ihnen, was der besonderen Zeiteinheit ihre wesentliche Qualität verleiht. Das gilt bereits für den allg. menschlichen Bereich. Im Leben einer Frau erhält die Stunde, in der sie ein Kind gebiert, durch den jähen Wechsel von Schmerz zu Freude einen eigenen Wert (Joh 16,21).

b) Viel weitreichender sind in ihrer Aussagekraft einzelne Stunden der Lebenszeit Jesu. Immer wieder weisen die Evangelisten auf besondere Zeitabschnitte hin, in denen an oder durch Jesus Dinge geschehen, die seine unvergleichliche Würde und Autorität offenbaren. Da ist zB die Stunde, in der der Gottgesandte sich dem zweifelnden Täufer Johannes gegenüber durch Heilungswunder gleichsam legitimiert (Lk 7,21ff; für weitere »Heilandsstunden« vgl. Mt 8,13; 9,22; 15,28; 17,18; Joh 4,52f). Daß solche Wunderzeichen nicht der Selbstverherrlichung Jesu dienen sollen, sondern dem Hinweis auf Gott, den Vater, betont vor allem Joh immer wieder. Damit die Herrlichkeit Gottes (δόξα τοῦ θεοῦ *(doxa tou theou)* aufleuchten kann, muß die rechte Stunde, der Kairos, abgewartet werden. Das gilt für Jesu wunderbares Handeln (vgl. Joh 2,4) ebenso wie für sein Leiden (vgl. Joh 7,30; 8,20; 13,1). Als die »Stunde« der Gefangennahme, des Todes und der Heimkehr zum Vater unmittelbar bevorsteht (Joh 13,1), nutzt Jesus die verbleibende Zeit, um — nach dem Bericht des Joh — in der Mahlgemeinschaft mit den Jüngern noch einmal und gleichsam zusammenfassend seine Liebe durch die Symbolhandlung des Fußwaschens und durch die sog. »Abschiedsreden« Gestalt werden zu lassen.

Wie sehr alle hervorgehobenen Stunden im Leben Jesu darauf hinzielen, die Herrlichkeit Gottes manifest werden zu lassen, zeigt wohl am deutlichsten die johanneische Verklärungsgeschichte: Die »Stunde« des Leidens, vor der Jesus graut und die er doch als dem Willen des Vaters gemäß anerkennt (Joh 12,27), wird durch Gott in einzigartiger Weise erhellt: »Ich habe ihn verherrlicht und werde ihn wiederum verherrlichen« (Joh 12,28). Das bedeutet, daß Jesus als der Herr bestätigt wird, an dem sich wie zu seinen Lebzeiten (Joh 5,24ff) so auch künftig die Geister scheiden werden. »Die historische Gestalt Jesu ist durch die ὥρα *(hōra)* des δοξασθῆναι *(doxasthænai)* (Stunde des Verherrlichtwerdens) zum eschatologischen Ereignis eingesetzt worden« (RBultmann, KEK II, 377), und dh, seither ist jede Stunde Entscheidungsstunde für oder gegen ihn.

3) Neben den allg. temporalen und christologischen ὥρα *(hōra)*-Stellen spielen im NT die eschatologischen Zeitvorstellungen eine wichtige Rolle. Deutlich bekundet sich von den Evgg. bis zur Offb neben dem Glauben an die durch Christus gefüllte Stunde die Erwartung einer noch ausstehenden ὥρα ἐσχάτη *(hōra es·chatæ)*, einer *letzten Stunde*, die nach einer Weile endzeitlicher Schrecken (vgl. Joh 16,2.32; Offb 3,10) in eine letzte Gerichtsstunde münden wird (Offb 14,7; vgl. 14,15; Joh 5,24ff). Zwar weiß niemand, auch Jesus nicht, »Tag und Stunde« genau anzugeben (Mk 13,32; Mt 24,36.44.50; 25,13), denn die »letzte Stunde« wird plötzlich wie ein Dieb hereinbrechen (Lk 12,39f.46; Offb 3,3). Aber gerade deshalb soll man sich wachend bereithalten (Röm 13,11) und zur Erhöhung der Wachsamkeit auf die »Zeichen der Zeit« achten (Mt 16,3 parr).

Da man im Frühchristentum allg. mit dem baldigen Weltende rechnete, nimmt es nicht wunder, daß Joh angesichts antichristl. Irrlehrer die »letzte Stunde« (ἐσχάτη ὥρα *(es·chatæ hōra)*) gekommen sieht (1Joh 2,18). Als deutlich wurde, daß die Parusie sich verzögerte,

blieb doch die Aufgabe, mit der jeweils gegenwärtigen Stunde (dem Heute) in der richtigen Weise umzugehen, sie als gottgegebene Zeit zu begreifen und die in ihr liegenden Möglichkeiten zu verwirklichen. Das gilt für die ethische Verantwortung im Alltagsleben (vgl. Röm 13,11ff) ebenso wie für die Bewährung in Zeiten der Verfolgung, auf die Jesus seine Jünger bereits vorzubereiten suchte (Joh 16,1ff). Denen, die sich wegen ihres Glaubens vor Gericht zu verantworten haben, hat Jesus insbesondere den Beistand seines Geistes zugesagt (Mt 10,19 par), so daß auch die »Stunde« ihres Prozesses noch der Verherrlichung Gottes dienen kann.

Zusammenfassend gilt: ὥρα *[hōra]* wird im NT wie andere Zeiteinheiten verstanden als Zeit, die von Gott gegeben und gefüllt wird. Die »Stunde Jesu« gibt dabei bis zur »letzten Stunde« (ἐσχάτη ὥρα *[es·chatæ hōra]*) allen Stunden der Menschen ihren Sinn und ihre Bestimmung als Stunden der Glaubensentscheidung und der ethischen Bewährung. *H. Chr. Hahn*

V ZUR VERKÜNDIGUNG

I. Das Zeitproblem in seiner ganzen Vielschichtigkeit gehört zu den bedrängenden und schwierigen Fragen, die mit dem menschlichen Dasein gestellt sind. Augustinus zB war sich sehr bewußt, wie schwer das Phänomen Zeit zu beschreiben ist: »Wenn mich niemand danach fragt, weiß ich es; will ich es einem Fragenden erklären, weiß ich es nicht« (Conf. XI,14). Immerhin unterschied gerade Augustinus genau zwischen zwei Betrachtungsweisen der Zeit. Er sah, daß es eine physikalisch-astronomische Zeit gibt, die sich mit Hilfe von Uhren und Kalendern messen und berechnen läßt. Und er interessierte sich noch weit mehr für die psychologische Zeit, die Zeit »als Erstreckung der Seele, die »gegenwärtig erinnernd und erwartend . . . bei Gewesenem und Künftigem« ist (vgl. WAnz, RGG³ VI, 1881). Wie stark die Beurteilung einer Zeitlänge von der seelischen Gestimmtheit abhängt, stellte in der Antike zB schon Lukian fest: »Das ganze Leben wird dem Glücklichen zu kurz, dem Leidenden nimmt eine Nacht kein Ende« (V,338).

Klassisch veranschaulicht Shakespeare die Schwankungen in den Ablaufgeschwindigkeiten der psychologischen Zeit. »Die Zeit reiset in verschiedenem Schritt mit verschiedenen Personen . . . sie trabt hart mit einem jungen Mädchen zwischen der Verlobung und dem Hochzeitstage, . . . geht den Paß mit einem Priester, dem es an Latein gebricht, und einem reichen Manne, der das Podagra nicht hat, . . . sie galoppiert mit dem Diebe zum Galgen . . . und steht still mit Advokaten in den Gerichtsferien« (Wie es euch gefällt, III,2).

Ansprechend hat für unsere Zeit Erich Kästner den Unterschied zwischen der für den technologischen Zivilisationsfortschritt entscheidenden Zeitkategorie und der für das Lebensgefühl bestimmenden »Erlebniszeit« formuliert: »Es gibt zweierlei Zeit. Die eine kann man mit der Elle messen, mit der Bussole und dem Sextanten. Wie man Straßen und Grundstücke ausmißt. Unsere Erinnerung aber, die andere Zeitrechnung, hat mit Meter und Monat, mit Jahrzehnt und Hektar nichts zu schaffen. Alt ist, was man vergessen hat. Und das Unvergeßliche war gestern. Der Maßstab ist nicht die Uhr, sondern der Wert. Und das Wertvollste, ob lustig oder traurig, ist die Kindheit« (Als ich ein kleiner Junge war, 1957, 12). Für ein Kind gibt es zunächst nur die »Erlebniszeit«, und erst mit der Einschulung tritt neben dieses »Ur-Zeitgefühl« das »Uhrzeit-Bewußtsein« (HHMuchow, WzM 3/66, 121).

Damit wird die ganze Ambivalenz menschlicher »Zeitlichkeit«, des Eingeordnetseins in übergreifende Zeitabläufe, deutlich sichtbar. Das Janusgesicht der Zeit läßt sich erkennen: Einerseits zeigt sich die Trostfunktion der Zeit, die Wunden heilt, welche das Leben schlug, die Vergessen gewährt gegenüber quälenden Erinnerungen und die der Hoffnung Möglichkeiten zur Entfaltung bietet. Bekümmerten gilt von daher Wilhelm Buschs Zuspruch: »Scheint dir auch mal das Leben rauh, sei still und zage nicht. Die Zeit, die alte Bügelfrau, macht alles wieder schlicht.« Sehr viel häufiger freilich stößt man auf eine negative Zeitauffassung, nämlich auf die von der »unwiederbringlich dahineilenden Zeit« (Vergil, Georgica III, 284), die den Menschen an seine Vergänglichkeit mahnt. Die Lebenszeit ist durch den Tod determiniert, ihre Ablaufrichtung unumkehrbar und ihre einzelnen Abschnitte wie Kindheit, Jugendzeit, Hoch-zeit und Greisenalter wiederholen sich nicht, wenn sie erst einmal vergangen sind. Der Mensch ist bestimmt durch das »Sein zum Tode« und

damit zeitlebens auch der Sorge und der Angst ausgeliefert (MHeidegger, Sein und Zeit, 1927).

Diese ständigen Begleiter aller Menschen machen sich bes. bemerkbar in »schweren bzw. schlechten Zeiten«. Das gilt für den einzelnen »in Stunden schwer und schaudervoll, wenn Leid das Herz bedrängt« (MLermontow). Das gilt aber insbesondere auch dann, wenn viele zugleich an allgemeinen Zeitkrankheiten leiden. Selbst angeblich »große Zeiten« können sich dabei als leer erweisen, wie EKästner das in einem satirischen Gedicht auf das 3. Reich sehr schön verdeutlicht hat: »Die Zeit ist viel zu groß, so groß ist sie. Sie wächst zu rasch. Es wird ihr schlecht bekommen. Man nimmt ihr täglich Maß und denkt beklommen: So groß wie heute war die Zeit noch nie . . . Der Zukunft werden sacht die Füße kalt. . . . Ein Volk versinkt in geistiger Umnachtung.«

Nun ist das Bewußtsein, »in finsteren Zeiten« (BBrecht), in einem »Äon der Tränen« (NSachs) oder »im Kerker der Zeit« (HHakel) zu leben und an »die Klagemauer der Zeit« (DLuschnat) gewiesen zu sein, leider nicht nur kennzeichnend für eine »mißtönende Vergangenheit« (MHerrmann-Neisse). Unsere eigene Zeit ist ebenso geschüttelt von den Ängsten um die Gegenwart und die Zukunft. Häufig stößt man auf Äußerungen eines apok. Weltgefühls. EMCioran zB bekennt: »Albrecht Dürer ist mein Prophet. Je mehr ich den Aufmarsch der Jahrhunderte betrachte, um so mehr überzeuge ich mich davon: das einzige Bild, das ihren Sinn enthüllen könnte, sind die Apokalyptischen Reiter« (Geschichte und Utopie, 1965, 49). Und HMEnzensberger beschreibt die Vision eines gigantischen »countdown«, der zur Vernichtung der Erde führt:

»länger als alles (abgesehen / vom meer, von der erde, vom moos / und gewissen himmelserscheinungen) / am längsten dauert der mensch: / solang / bis jener dort in der tiefe / unsre sekunden gezählt hat / von zehn bis null« (Blindenschrift, 47). Wie eine Fortsetzung dazu lesen sich bei ZHerbert die Zeilen »die uhren gingen normal, also folgte die explosion« (Ed. Suhrk. 88, 35).

II. Angesichts der Vergänglichkeit alles Seienden und insbesondere der eigenen Sterblichkeit sinnt der Mensch stets darauf, wie er der Zeitverfallenheit so weit als möglich entfliehen kann.

Da ist einmal das Verhalten des a u ß e n g e s t e u e r t e n Menschen, der sich im Strome der Zeit einfach treiben läßt (vgl. Pascal, Frg. 194). Er unterwirft sich einem »Kennzeichen des technischen Zeitalters«, der Geschwindigkeit, und hetzt durch sein Leben. »Der einzelne Augenblick hat keinen Wert und keine Fülle in sich, man darf sich bei ihm nicht aufhalten, er muß möglichst schnell durch den nächsten Augenblick ersetzt werden. Jeder Augenblick ist nur ein Mittel für den ihm folgenden Augenblick« (NBerdjajew). Schon Pascal betont, wie töricht eine derartige Jagd durch die Zeit ist, bei der man vor lauter Hoffnung auf die Zukunft »in der Bereitschaft, glücklich zu sein«, doch niemals dazu kommt, weil man nicht dem gegenwärtigen Augenblick stillhalten kann (Fr. 172). PTillich konkretisiert diesen Gedanken für das 20. Jahrhundert: »Unser tägliches Leben in Beruf und Familie, mit Auto- und Flugreisen, bei Gesellschaften und Konferenzen, beim Lesen von Unterhaltungsblättern und Reklamen, beim Fernsehen und am Radio ist ein einziges großes Beispiel für ein Leben ohne Dimension der Tiefe, für ein Leben, das vergeht, indem es jeden einzelnen Augenblick mit etwas ausfüllt, das getan, gesagt, gesehen oder geplant werden muß. Aber der Mensch kann nicht erfahren, was Tiefe ist, ohne stille zu stehen und sich auf sich selbst zu besinnen« (Die verlorene Dimension, Stundenbuch 9, 11).

Man hat keine Zeit. RDehmel verdeutlicht das in einem kleinen Gedicht: »Wir haben ein Bett, wir haben ein Kind, mein Weib; / wir haben auch Arbeit, und gar zu zweit, / und haben die Sonne und Regen und Wind. / Und uns fehlt nur eine Kleinigkeit, / um so frei zu sein, / wie die Vögel sind: – nur Zeit«. Man wird vielmehr von der Zeit besessen und kann paradoxerweise oft mit der doch noch vorhandenen Zeit nichts Rechtes anfangen; man verplempert sie oder schlägt sie gar tot (vgl. EKästner: »Mord und Totschlag«: »Denkt an das fünfte Gebot: / Schlagt eure Zeit nicht tot!«).

Gegenüber solchem »Mit der Teigrolle den Augenblick walzen« (GGrass) erscheint der Versuch, »die sterbende Zeit mit . . . Liebe dauerhaft« zu machen (NSachs), als erheblich sinnvoller. Wenn man der L i e b e nicht gerade »achtlos« pflegt (BBrecht), vermag die erotisch-sexuelle Zuwendung zu einem Partner mit dem Wunsch nach »tiefer, tiefer Ewigkeit« (FNietzsche) durchaus zu erfüllten Augenblicken zu führen, in denen man sich vorübergehend der vergehenden Zeiten enthoben fühlt.

»Unter Schwur und Kuß vergessen / Wir die träge Flut der Zeit, / Und die Seele naht vermessen / Deiner Lust, Unendlichkeit!« (Hölderlin, »Hymne an die Liebe«, Liebesgedichte, 128). Von daher erhält EFrieds poetische Feststellung ihren einleuchtenden Wahrheitsgehalt: »Und ohne Liebe / müßte man Auge und Herz / schneiden vom Ast der Zeit / . . . und zu dem Zeitlichen legen / da und dort« (Gedichte, 91). Andererseits wird gerade an der für einen Moment zeitentrückenden Liebe die Vergänglichkeit menschlichen Daseins und menschlichen Glücks bes. schmerzlich deutlich. Lakonisch heißt es bei MBolliger: »Die Zeit ist gegen die Liebe. / Liebe ist Ewigkeit. / Und wir fürchten uns« (dtv sr. 20, 100).

Der künstlerische Mensch sucht sich dem Fluch der Zeit dadurch zu entziehen, daß er in schöpferischen Augenblicken unvergängliche Werke hervorbringt. Für den Philosophen besteht die Auseinandersetzung mit der Zeit wesentlich darin, daß er sie denkerisch einordnet (Hegel) oder sie gelassen hinnimmt (Stoa). Ein Politiker wird solche Gelassenheit weniger leicht aufbringen. Ihm dürfte mehr daran liegen, daß eine neue, bessere Zeit anbricht. »Die Zeit der Herrschenden« soll enden und die »eigene Zeit anbrechen« (DCooper). Gefährlich wird solche Hoffnung auf eine neue Zeit jedoch dann, wenn sie nicht die Bereitschaft einschließt, die Vergangenheit zu bewältigen und die Gegenwart menschlicher zu gestalten (vgl. LMarcuse, Argumente und Rezepte, 55). Nur allzu leicht kann die utopische Zukunftshoffnung zum ideologischen Kampfmittel werden, das zur Herbeiführung neuer, aber keineswegs besserer Zeiten dient.

III. Alle christl. Lösungsversuche des Zeitproblems gehen aus von der Grundtatsache, daß von dem in Jesus Christus geoffenbarten Gott die Zeit bzw. die in ihr geschehenden Lebensvorgänge ihren Sinn erhalten. Durch Jesus Christus wird dem zeitlichen Menschen unter der Bedingung des Glaubens »ewiges Leben« angeboten (vgl. KBarth, KD II,1, 696: »Wirkliche, geschaffene Zeit bekommt in Jesus Christus und bekommt in jedem Akt des Glaubens an ihn den Charakter und Stempel der Ewigkeit, das Leben in ihr die Eigentümlichkeit ewigen Lebens«).

Durch den Einfluß neuplatonischen Denkens auf das Christentum, bes. etwa durch Plotin, wurden zahlreiche Mystiker angeregt, die Trennung zwischen Zeit und Ewigkeit in ihrer Existenz zu überwinden. Mit Hilfe von Meditationen und Konzentrationsübungen, bei denen auch leibfeindliche Elemente eine Rolle spielen konnten, versuchten sie, sich mit dem ewigen Gut zu vereinen und dabei der Ewigkeit in der Zeit teilhaft zu werden. »In einem gegenwärtigen Nun« verdichtet sich für die Seele die ges. Heilsgeschichte: »Da ist Gottes Tag, wo die Seele steht an dem Tage der Ewigkeit, in einem wesenhaften Nun, und da gebiert der Vater seinen eingeborenen Sohn in einem gegenwärtigen Augenblick und wird die Seele wieder in Gott hineingeboren« (Meister Ekkehart). Und in der *Theologia Deutsch* wird »die Aufhebung der Unwiederbringlichkeit der Zeit« (WElert, Der christl. Glaube, 95) so beschrieben: »Wenn der Mensch seinen Geist einkehret in Gottes Geist über die Zeit, so wird das alles wiederbracht in einem Augenblick, das je verloren ward« (Kap. 8). Die positive Wirkung solcher Augenblicke der Fülle hat Jakob Böhme in seinem bekannten Stammbuchvers angezeigt: »Wem Zeit ist wie Ewigkeit und Ewigkeit wie die Zeit, der ist befreit von allem Streit.«

Das Berechtigte an den Bestrebungen der Mystiker ist in dem Bemühen um Vergegenwärtigung geschichtlicher Ereignisse zu sehen. Kierkegaards Insistieren auf einem Gleichzeitigwerden mit Jesus, das allein ein unmittelbares Glaubensverhältnis zu dem erniedrigten Gottessohn ermögliche, gehört zu den wichtigen Versuchen, den »breiten, garstigen Graben« (Lessing) zwischen Inkarnationsgeschehen und jeweiliger Gegenwart zu überwinden und für den Glauben Impulse freizusetzen. In seinem konkreten Heute soll jeder Christus gleichsam als einem Zeitgenossen begegnen. »Denn im Verhältnis zu dem Absoluten gibt es nur eine Zeit: die Gegenwart; wer mit dem Absoluten nicht gleichzeitig ist, für den ist es gar nicht da. Und da Christus das Absolute ist, so sieht man leicht, daß es im Verhältnis zu ihm nur eine Situation gibt: die der Gleichzeitigkeit; die drei-, sieben-, fünfzehn-, siebzehn- oder achtzehnhundert Jahre sind etwas, was weder davon noch dazu tut;

sie verändern ihn nicht, machen aber auch nicht offenbar, wer er war. Denn, wer er ist, ist nur für den Glauben offenbar« (Einübung im Christentum, 1924², 57).

Die Liturgie der christl. Kirchen will das gleiche Ziel erreichen, nämlich die drei Grundformen der Zeit — Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft — transparent werden zu lassen für die zeitentgrenzte Ewigkeit dessen, der »die absolut wirkliche Zeit hat und selber ist« (KBarth, KD II,1, 691). »Die Liturgie ist, da sie aus dem Glauben vollzogen wird, eine lebendige und wunderbare Beziehung zum Mysterium Christi: zu seiner Vergangenheit der Brüderlichkeit und des Schmerzes, zu seiner Zukunft des Gerichts und der Auferstehung, durch seine Gegenwart ewiger Mittlerschaft« (JMouroux, Eine Theol. der Zeit, 250). Bes. ausgeprägt ist das Liturgie-Verständnis, nach dem im eucharistischen Gottesdienst »reale Vergegenwärtigung des ganzen handelnden Christus in einer von Gott gesetzten Handlung« geschieht (RSchneider, Die Ostkirche und die russische Christenheit, 153), in den orthodoxen Kirchen. »Raum und Zeit werden für den Gläubigen in der ›Liturgie‹ in einem Punkt zusammengefaßt. Sie ist ein Stück himmlischer Gegenwart. Überströmende Freude und Verwunderung über die unaussprechliche Herablassung des Herrn erfüllt den Gläubigen, denn der Empfang des Leibes und Blutes des Herrn ist ja der Empfang des ewigen Lebens« (ARammelmeyer, Kirche und Kosmos, 56). So können im Jetzt des Gottesdienstes die Vergangenheit lebendig gemacht und die künftige Herrlichkeit vorweggenommen werden.

Allerdings bringen sowohl die mystische Versenkung als auch die Liturgie eine Gefahr mit sich, nämlich die einer Entzeitlichung in dem Sinne, daß man die Zeit verachtet. Solcher zeitflüchtigen Tendenz gegenüber gilt es zu sehen, daß jeder Moment des Innewerdens von Ewigkeit Kräfte entbinden sollte, die dem verantwortlichen Handeln in der verfügbaren Zeit zugute kommen. Denn diese ist für den Christen ganz wesentlich eingeräumte »Möglichkeit, seine neue Existenz handelnd zu realisieren« (GDelling, Zeit, 55), also Glauben zu bewähren, indem die Kraft der Liebe wächst. Wird der jeweilige Kairos in der Hingabe an Gott genutzt, dann kann er zum erfüllten ›Augenblick werden. Dabei bedeutet Hingabe an Gott zugleich Dienst am anderen Menschen in meiner Nähe. Denn »es liegt im nt. Zeitbegriff beschlossen, daß ich immer auf das Nächste und den Nächsten, daß ich immer auf das unmittelbar Gegebene, auf das mir vor den Füßen Liegende und vor die Hände Kommende, verwiesen werde. . . . Die Liebe ist ein Vermögen der Improvisation, die auf den Augenblick gerichtet ist« (HThielicke, Theol. Ethik II,1, 267).

Christen werden insbesondere Zeit haben müssen für jene Menschengruppen, für die niemand Zeit hat. Sie werden sich immer wieder durch Besinnung auf die Prioritäten dem Sog der Versklavung durch Uhr und Terminkalender zu widersetzen haben, ebenso wie es ihnen um Gottes und der Menschen willen verwehrt ist, sich dem jeweils herrschenden Zeitgeist zu unterwerfen. Vielmehr kommt es ihnen zu, in der Tradition der Propheten Zeitströmungen kritisch zu beobachten, zu analysieren und, wenn es not tut, sich ihnen entgegenzustellen.

Die vergangene Geschichte wie schon das Vorbild Jesu zeigen zur Genüge, daß eine derartige kritische Einstellung zu bestimmten Zeiterscheinungen und bes. zu sog. »Größen« der Zeit nicht immer auf Gegenliebe stößt. Als Zeitkritiker wird also der Christ u. U. in Leiden und Verfolgung geraten und sich vom »Herrn der Zeit« trösten lassen müssen, um »gelassen durch die Dunkelheit« gehen zu können (SStehmann).

In Zeiten apok. Zukunftsängste ist solche von Gott kommende Gelassenheit des Glaubens eine entscheidende Hilfe gegen die Resignation. Es bedarf ihrer, damit man sich so verhalten kann, wie es Luther gesagt haben soll: »Und wenn morgen die Welt unterginge, so wollte ich doch heute noch mein Apfelbäumchen pflanzen.« In diesem Ausspruch ist der ethische Aspekt einer »Theologie der Hoffnung« (JMoltmann) veranschaulicht: Der Glaubende soll sich nicht in endzeitliche Spekulationen verlieren, sondern das vorgegebene Heute wirksam gestalten. Wo das geschieht, leuchtet Hoffnung auf, wird im vertrauenden Rückblick auf das die Zeit mit Sinn erfüllende Christusgeschehen die in der Todesfurcht

gipfelnde Angst vor der Zukunft relativiert. In dem Augenblick wird das Vergängliche menschlicher Zeitlichkeit glaubbar als »das werdende Ewige« (KRahner), das über Uhr- und Lebenszeit hinausweist. »Aus der Zeit wird unsere Ewigkeit gezeitigt als die Frucht, in der, wenn sie geworden ist, alles bewahrt ist, was wir in dieser Zeit waren und wurden« (KRahner, Vom Glauben inmitten der Welt, 26). *H. Chr. Hahn*

Lit.: MKähler, Zeit und Ewigkeit, Dogmatische Zeitfragen III, 1913 – EvDobschütz, Zeit und Raum im Denken des Urchristentums, JBL 41/42, 1922/23, 212ff – HEibl, Das Problem der Zeit bei den alten Denkern, Archiv. f. syst. Philos., 1923, 67ff, 153ff – MHeidegger, Sein und Zeit, 1927 (1967[11]) – HSasse, Art. αἰών etc., ThWb I, 1933, 197ff – KBarth, KD II/1, 1938 (1958[4]), 469ff, 523ff, 668ff, 685ff – GDelling, Art. καιρός etc., ThWb III, 1938, 456ff – ders., Das Zeitverständnis des NT, 1940 – GStählin, Art. νῦν etc., ThWb IV, 1942, 1099ff – OCullmann, Christus und die Zeit, 1946 (1962[3]) – GQuispel, Zeit und Geschichte im antiken Christentum, Eranos-Jb., 1951, 115ff – WVollborn, Studien zum Zeitverständnis des AT, 1951 – TBoman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, 1952 (1968[5]), 104ff, 186ff – EJenni, Das Wort *'olam* im AT, ZAW 64, 1952, 197ff – EKäsemann, Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie, ZThK 49, 1952, 272ff (= EKäsemann, Ex. Vers. u. Bes. I, 1968[5], 135ff) – JMarsh, The Fulness of Time, 1952 – MRissi, Zeit und Geschichte in der Offenbarung des Johannes, 1952 – HBlauert, Die Bedeutung der Zeit in der johanneischen Theologie, 1953 (Diss.) – HConzelmann, Die Mitte der Zeit, Stud. z. Theol. d. Lukasevangeliums, BHTh 17, 1954 (1964[5]) – MNoth, Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyptik, AG f. Forschung NRW H. 21, 1954 (= MNoth, Ges. Stud. z. AT, TB 6, 1966[3], 248ff) – CHRatschow, Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems, ZThK 51, 1954, 360ff – WEichrodt, Heilserfahrung und Zeitverständnis im AT, ThZ 12, 1956, 103ff – KGoldammer/WAnz, Art. Ewigkeit, RGG II, 1958[3], 810ff – OWeber, Art. Zeit und Ewigkeit, EKL III, 1959 (1962[2]), 1888ff – JManek, The Biblical Concept of Time and our Gospels, NTSt 6, 1959/60, 45ff – GvRad, Theologie des AT II, 1960 (1968[5]), Abschnitt I, G 1 – KGalling, Das Rätsel der Zeit im Urteil Kohelets (Koh 3,1–15), ZThK 58, 1961, 1ff – WPannenberg/UWilckens/RRendtorff/TRendtorff, Offenbarung als Geschichte, 1961 (1963[2]) – AVögtle, Zeit und Zeitüberlegenheit im biblischen Verständnis, in: Zeit und Zeitlichkeit, Freiburger Dies Univ. 8, 1961, 99ff – WAnz, Art. Zeit, RGG VI, 1962[3], 1880ff – JBarr, Biblical Words for Time, Studies in Bibl. Theol. 33, 1962, 7ff – EKäsemann, Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik, ZThK 59, 1962, 257ff (= EKäsemann, Ex. Vers. u. Bes. II, 1968[5], 105ff) – FKümmel, Über den Begriff der Zeit, 1962 – RRendtorff, Geschichte und Wort im AT, EvTh 22, 1962, 621ff – WMichaelis, Reich Gottes und Äonenwende in der Verkündigung Jesu, in: Neutestamentliche Aufsätze, Festschr. JSchmid, 1963, 161ff – GEbeling, Zeit und Wort, in: Zeit und Geschichte, RBultmann z. 80. Geb., 1964, 341ff – EFuchs, Art. σήμερον, ThWb VII, 1964, 269ff – GKlein, Die Prüfung der Zeit (Lc 12,54–56), ZThK 61, 1964, 373ff – JLebram, Die Weltreiche der jüdischen Apokalyptik, ZNW 55, 1964, 143ff – PNeuenzeit, Biblische Zeitvorstellungen, in: VBerning/PNeuenzeit/HRSchlette, Geschichtlichkeit und Offenbarungswahrheit, 1964, 37ff – GRosenkranz, Fernöstliches und christliches Zeit- und Geschichtsverständnis, in: GRosenkranz, Religionswissenschaft und Theologie, 1964, 162ff – MVereno, Art. Zeit, in: Wahrheit und Zeugnis, Hrsg. v. MSchmaus u. ALäpple, 1964, 860ff – JMouroux, Eine Theologie der Zeit, 1965 – GSauter, Zukunft und Verheißung. Das Problem d. Zukunft i. d. gegenwärtigen theol. u. philos. Diskussion, 1965 – UDuchrow, Der sog. psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit, ZThK 63, 1966, 267ff – MRissi, Art. Zeit, BHHW III, 1966, 2210ff – PNeuenzeit, Art. Zeit, BWb II, 1967, 1534ff – AStrobel, Kerygma und Apokalyptik, 1967 – HConzelmann, Grundriß der Theologie des NT, 1968, 35ff, 338ff – HWSchütte, Tod Gottes und Fülle der Zeit, ZThK 66, 1969, 62ff – JRWilch, Time and Event. An Exegetical Study of the Use of *'eth* in the Old Testament in Comparison to Other Temporal Expressions in Clarification of the Concept of Time, 1969 – GDelling, Zeit und Endzeit, 1970 (= Bibl. Stud., 58) – IEscribano-Alberca, Das vorläufige Heil, 1970. Vgl. auch Lit. → Gegenwart; Lit. → Ziel.

Zeugnis

μαρτυρία

μαρτυρία *[martyria]* Zeugnis(aussage) · μαρτυρέω *[martyreō]* (be)zeugen · μαρτύριον *[martyrion]* Zeugnis, Beweis · μαρτύρομαι *[martyromai]* zum Zeugen anrufen · μάρτυς *[martys]* Zeuge · διαμαρτύρομαι *[diamartyromai]* zum Zeugen anrufen; beschwören · καταμαρτυρέω *[katamartyreō]* Zeugenaussagen gegen jemanden machen · συμμαρτυρέω *[symmartyreō]* mitbezeugen; bestätigen · ψευδομαρτυρέω *[pseudomartyreō]* Falsches bezeugen · ψευδομαρτυρία *[pseudomartyria]* falsches Zeugnis · ψευδόμαρτυς *[pseudomartys]* einer, der Falsches bezeugt

1a) Das Subst. μαρτυρία *[martyria]*, das akt. *Auftreten und Aussagen als Zeuge* (μάρτυς *[martys]*, älteste Form dieses grundlegenden Subst. bei Hom. μάρτυρος *[martyros]*, später äolisch μάρτυρ *[martyr]*) zur *Bestätigung eines Tatbestandes* bzw. eines Ereignisses, seit Hom. Od. 11,325 belegt, ist stammverwandt mit μέρμηρος *[mermæros]*, *dem, was viel Sinnen erfordert*, und geht mit diesem auf die gemeinsame idg. Wurzel **smer, gedenken, sorgen* bzw. *zögern, bleiben*, zurück, aus der auch μερμνάω *[merimnaō]*, *sorgen*, und μένω *[menō]*, *denken, bleiben*, gebildet sind (vgl. lat. *memor, eingedenk*; ahd. *Märe* = *Kunde*). Sein Bedeutungsgehalt läßt sich somit präziser bestimmen als das nachdenkend überprüfende Er-innern, dh Ins-Bewußtsein-Erheben von etwas Erfahrenem, über das man nicht hinweggehen, das man nicht vergessen kann und das in diesem Sinne nun auch anderen zur Kenntnis gebracht wird, um ihnen durch entsprechende Aussage den Gehalt dieser Erfahrung zu vermitteln: Das Erfahrene soll durch das *Zeugnis* evident werden (vgl. Plato Symp. 179b). I

b) Seit dem 5. Jh. vChr finden sich die daraus gebildeten Verben μαρτυρέω *[martyreō]*, *Zeugnis ablegen, Zeuge sein für etwas* oder *zu jemandes Gunsten etwas durch Aussage bestätigen* (Hdt. VIII,95) bzw. *bezeugen, daß (so) ist* (Heracl. 34; Soph. Ant. 515; Oed. Col. 1265), und μαρτύρομαι *[martyromai]*, *zum Zeugen anrufen* (Plato Phileb. 12b). Dazu treten als Subst.e μαρτύριον *[martyrion]* für das *Zeugnis*, den *Beweis*, das im Unterschied zum Akt mehr den Inhalt der Aussage (Hdt. II,22; VIII,55) oder ein *Beweisstück* meint (Siegerkranz [Plat. Leg. 12,943], Urkunde; sogar Gegenstände wie Gräber und Funde als *Beweis* früherer Niederlassungen; auch Zitate von bekannten Autoren oder Dichtern), und μάρτυς *[martys]* für den *Zeugen* (schon in ältesten Inschriften belegt). Zu Zeugen können in der Eidesform (→ Schwören) die Götter angerufen werden (zB Pindar Pyth. 4,167: Zeus); es können aber auch Menschen zur Bestätigung einer Behauptung bzw. zur Erhellung eines Tatbestandes als Zeugen herbeigerufen oder vorgeführt werden (Plato Gorg. 471c; Leg. 836c; Resp. 364c).

Von den Komposita des Verbums finden sich συμμαρτυρέω *[symmartyreō]*, *Mitzeuge sein, mitbezeugen*, schon seit Soph. und Thuk.; seit Plato Leg. III,680 d und Xenoph. Hell. VII,135 hat es die Bedeutung *bestätigen* im Sinne des übereinstimmenden zweiten oder weiteren Zeugnisses, das zu einem schon ausgesprochenen hinzutritt. καταμαρτυρέω *[katamartyreō]* heißt *gegen (jemanden) Zeugenaussage machen* (seit dem 4. Jh., Lysias und Isocr.), διαμαρτύρομαι *[diamartyromai]*, *zum Zeugen anrufen*, dann (Xenoph. Hell. III,2,13) *versichern, bezeugen*, ja sogar *dringend zureden, beschwören* (Diod S XVIII,62,2). Auch den ψευδόμαρτυς *[pseudomartys]*, den, dessen Zeugenaussage nicht der Wahrheit entspricht, sondern sie verdreht oder verschleiert, und die ψευδομαρτυρία *[pseudomartyria]* als solches *unrichtiges, verfälschtes Zeugnis* erwähnt schon Plato (Gorg. 472b, wofür er sich auf die Sophisten berufen kann: Diels II, 300,10; 398,25f); ebenfalls das zugehörige ψευδομαρτυρέω *[pseudomartyreō]*, *falsch bezeugen* (Leg. XI p. 939c). Hier hat sich also aus zweckbedingten Gründen die Aussage von der Erinnerung, das Verhalten vom Eintreten für die Wahrhaftigkeit gelöst.

2a) Die Wortgruppe hat in der griech. Welt ihren urspr. Sitz eindeutig im Rechtsleben. Zeugen treten als Beweiszeugen im Prozeß hinsichtlich zurückliegender Vorgänge auf (s. dazu die Bedeutungsanalyse 1a) oder werden als sog. Solemnitätszeugen (im Blick auf die zukünftige Erhärtung) zu Rechtsgeschäften bzw. zur feierlichen Bekräftigung bei Vertragsabschlüssen hinzugezogen, wobei sie meist im Anschluß an den Text ausdrücklich erwähnt werden und mitunterzeichnen. Die μαρτυρία *[martyria]* im Prozeß soll frei, also nicht erzwungen und gegen besseres Wissen (etwa durch Folter) sein und ist normalerweise vom Eid als Aussagenerhärtung unter Anrufung der Götter mangels evidenter Beweise unterschieden (vgl. die Beschreibung des Anaximenes von Lampsakos in Aristot. Rhet. ad Alexandrum, referiert ThWb IV, 479, A. 10). μαρτυρία *[martyria]* ist also zunächst immer Handlung, kann dann aber als Inhalt der gemachten Aussage auch den Sinn von μαρτύριον *[martyrion]*, *Beweis*, annehmen, jenes jedoch nie den Sinn einer Handlung haben. Die Anrufung der Götter zum Zeugen hat ihren Platz da, wo menschliche Zeugen oder gegebene Umstände (zB führt Sokrates bei Plato Ap. 31c seine Armut als Beweis dafür an, daß er nicht um des Gewinnes willen gelehrt habe) nicht herangezogen werden können. Urspr. stehen die Vokabeln der Gruppe also immer – im Rechtsleben wie auch darüber hinaus in öffentlichen und privaten Beziehungen – für »die auf unmittelbare Erfahrung gegründete Bezeugung einzelner Vorgänge oder tatsächlicher Verhältnisse oder allgemeiner Erfahrungstatsachen« (Strathmann, ThWb IV, 480).

Das ist typisch für die rationale Struktur des griech. Denkens. Nur in der Grammatik scheint noch durch, daß der Zeuge mit seinem Zeugnis immer für und damit zugleich gegen jemanden auftritt (Dat. der Person; was er bezeugt, steht im Akk. bzw. im ὅτι *[hoti]*-Satz): In primitiven Auffassungen des Zeugen vereinigt dieser seine Seelenkraft mit dem, für den er zeugt, um ihm zum Siege zu verhelfen, tritt also mehr für diesen als im strengen Sinne für die Sache ein (RAsting, aaO, 528; ihre Bekämpfung durch Plato in Gorg. ebd. referiert S. 538).

b) Daneben und darüber hinaus aber hat sich schon vor Aristot., der in Rhet. I,15 eine differenzierende Analyse vorgelegt hat, auch ein Gebrauch der Vokabel eingebürgert, bei dem die μαρτυρία *[martyria]* nicht mehr objektiv Gegebenes erhärten will, sondern (sittliche oder philosophi-

sche) Überzeugungen ausdrückt. Dieser Wortgebrauch, schon von Plato in der Ap. mit Bezug auf Sokrates deutlich erkennbar, hat vor allem seit der S t o a großes Gewicht bekommen: Der kynisch-stoische Philosoph betrachtet sich als berufener Zeuge der eigentlich göttlichen Wahrheit, und zwar gerade, indem er in widerwärtigen Umständen durch sein Verhalten – also das Erleiden, die Annahme der Verhältnisse als Übung, ohne sich davon erschüttern zu lassen – die Wahrheit seiner Auffassung und Lehre bezeugt (bes. Epict. Diss. I,29,46ff; III,22,86ff). Freilich ist diese Art der μαρτυρία *[martyria]* nicht identisch mit dem späteren frühchristl. Begriff des (Todes-)Martyriums, wenn auch das Sterben durchaus eingeschlossen sein kann.

II 1a) In der LXX fällt zunächst auf, daß statistisch das Hauptgewicht innerhalb der Wortgruppe bei dem Subst. μ α ρ τ ύ ρ ι ο ν *[martyrion]* liegt (insges. über 290 Belege), wobei der weitaus größte Teil dieser Belege sich in Ex und Num, 45 in Lev finden und hier wie auch noch an einigen Stellen des chronistischen Geschichtswerkes (zB 1Chr 9,21; 23,32; 2Chr 5,5; 24,6) sich auf die beiden Tafeln mit den sinaitischen Geboten (δύο πλάκες τοῦ μαρτυρίου *[dyo plakes tou martyriou]*, Ex 31,18; 32,15) bezieht. Es ist dann meist die Rede von der σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου *[skænæ tou martyriou]*, dem *Zelt des Zeugnisses* (L: *Hütte des Stifts;* Ex 29,4.10f; 40,2ff; Lev 4,4ff; Num 4,25ff), aber auch von dem κιβωτὸς τοῦ μαρτυρίου *[kibōtos tou martyriou]*, dem *Kasten* bzw. der *Lade des Zeugnisses* (Ex 40,3; 5,21; Lev 16,2; Num 4,5). μαρτύριον *[martyrion]* hat hier einen dem späteren Gebrauch in der klassischen Gräzität entsprechenden Sinn, nämlich den des *Beweisstückes*, das an ein bestimmtes Geschehen erinnert, bzw. der *Urkunde* (scil. des → Bundesschlusses bzw. → Gesetzes). Bei der Übers. aus dem Hebr. ist durch die Aufnahme gerade dieser Vokabel für das griech. sprechende Judentum jenem Gesetzesverständnis die Bahn bereitet worden, dem Jesus und die Zeugen des NT gegenüberstanden: Das in der Kombination mit σκηνή *[skænæ]*, *Zelt*, ca. 130mal durch μαρτύριον *[martyrion]* wiedergegebene hebr. *mō'ēd* meint die *Zeit* bzw. den *Ort der Verabredung*, will also sagen, daß an diesem Platz Jahwe seinem Bundesvolk begegnen will; nur das hebr. Nomen *'ēdūt*, das in der Formel κιβωτὸς τοῦ μαρτυρίου *[kibōtos tou martyriou]*, *Lade des Zeugnisses*, 35mal ebenfalls durch μαρτύριον *[martyrion]* wiedergegeben wurde, bezeichnet die feierlich gegebene und übernommene Verordnung, das als verpflichtend anerkannte Gesetz. Indem das gleiche griech. Subst. beide Bedeutungen aufnahm, mußte sich dessen Gehalt fast zwangsläufig vom Akt der Begegnung zum Ort des (mahnenden) Beweisstückes und von daher zur Observanz des Gesetzes (die Tafeln stehen *pars pro toto* für die gesamte Bundesordnung!) verschieben. Nur wo man den hebr. Klang noch im Ohr hatte, konnte auch für den Diaspora-Juden ein Wissen um die urspr. Intention, nämlich das offenbarende Reden Gottes, erhalten bleiben. GStrathmann hat im übrigen (ThWb IV, 485) gezeigt, daß diese Übers. an einigen Stellen (1Sam 13,8.11; 20,35) den Sinn von *mō'ēd* völlig entstellt, an anderen (Mi 7,8; Spr 29,14; Am 1,11; ferner Zeph 3,8; Jes 37[30],20 und Hi 15,34) aber die hebr. Vokabel falsch gelesen worden ist.

Da Belege wie Gen 31,44 (die Bundesstele Labans und Jakobs) und Jos 22,27f; 24,27 ebenfalls die Bedeutung des Monuments, der Erinnerungs-Urkunde haben, so liegt eine andere, durch den Zusammenhang der urspr. Intention von *mō'ēd* näherkommende Verwendung von μαρτύριον *[martyrion]* nur bei 2 kleinen Gruppen von Belegen vor: einmal Hos 2,12[14] und Weish 10,7, wo die Verwüstungen im Lande *Beweis(stück)* für die Schuld der Menschen und das darauf folgende Gericht sind; andererseits aber in den Pss-Stellen, namentlich in den 23 Belegen des Ps 118[119]: In diesem wohl nachexilischen, von deuteronomischem und weisheitlichem Geist mitgeprägten Sammelwerk tritt – vermutlich als Ausdruck einer stärkeren Individualisierung der Frömmigkeit – der Dokumenten-Charakter zurück hinter den des Zeugnisses, und zwar nicht nur im Sinne der Tora als gegebenes, fixiertes Gesetz, sondern bes. als (zT. geradezu persönlich dem einzelnen zugesprochener) Ratschlag, als Weisung für den Lebensweg, die man liebt (V. 119), bewundert (V. 129) und beobachten will (VV. 88.146.167f). μαρτύριον *[martyrion]* als Satzung und Ordnung des Bundes trägt hier also eine aktualisierende Komponente in sich.

b) Mit 7 kanonischen und 5 apokryphen Belegen vergleichsweise selten ist μαρτυρία *[martyria]* für die gleichen Äquivalente gebraucht, wobei 1Sam 8,24 das hebr. *mō'ēd* wiederum besser mit einer Zeitbestimmung wie etwa καιρός *[kairos]*, *Zeitpunkt*, (→ Zeit, Art. καιρός) wiederzugeben wäre, während Spr 12,19; 25,18 und Sir 34[31],23f den A k t der Bezeugung beschreiben, der als wahrhaftig, lügenhaft oder auch ungerecht charakterisiert werden kann. – Das Subst. μάρτυς *[martys]* (54 Belege; Wiedergabe des hebr. *'ēd*) dagegen ist im klassischen Sinne gebraucht für den, der auf Grund von Beobachtung etwas bezeugt bzw. im juridischen Sinne zur Bestätigung eines Sachverhaltes, einer Abmachung etc. herangezogen wird (zB den Vertrag des Boas Ruth 4,9ff, bei dem er die Stadtältesten als *Zeugen* hinzuzieht und diese einwilligen, namentlich aber die Verfahrensbestimmungen Dtn 17,6f; 19,15ff; Num 35,30, wonach ein Urteil nur auf Grund der Aussage von mehr als einem Zeugen gefällt werden darf). In der Abmachung zwischen Laban und Jakob (Gen 31,44ff), aber auch bei der Rechenschaftslegung Samuels (1Sam 12,3ff) wird Jahwe, der Herr als *Zeuge* genannt und angerufen (vgl. Jer 49[42],5; ähnlich Hi 16,20; Ps 88[89],37; auch Weish 1,6), wie in dem Prophetenspruch Jer 36[29],23 Jahwe als Zeuge gegen Israel auftritt. Insges. aber bleiben auch diese Stellen im Rahmen einer erhärtenden Feststellung menschlichen Verhaltens,

weshalb namentlich in den Pss (26[27],12; 34[35],11) und Spr (12,17.19; 14,5.25 u. ö.), wie auch Jes 8,2 die Kernfrage wie bei der μαρτυρία *[martyria]* die der Glaubwürdigkeit oder Lügenhaftigkeit der Zeugen ist, wobei die letztere verabscheut wird, ja unter schwerer Strafandrohung oder auch göttlicher Gerichtsdrohung steht (vgl. Ex 23,1; Dtn 19,16ff). Erst bei DtJes bahnt sich ein anderes Verständnis an, wenn nun Jes 43,10.12; 44,8 die Glieder des Volkes aufgeboten werden, für die Einzigartigkeit und Gerechtigkeit Jahwes unter den Völkern als Zeugen aufzutreten; wenngleich es sich hier um den Bildrahmen eines eschatologischen Prozesses handelt, so zeichnet sich damit doch in den Gottesknechtsliedern erstmalig etwas wie eine missionarische Dimension in der Existenz des Volkes ab, die freilich ihre volle Gestalt erst im NT gewinnt.

c) Von den verbalen Formen ist das Simplex μαρτυρέω *[martyreō]* nur 17mal belegt, und zwar für die gerichtliche Zeugenaussage (Num 35,30; Dtn 19,15.18), aber auch für die Erinnerungsfunktion eines Monumentes (Gen 31,46ff) bzw. des Mose-Liedes (Dtn 31,19.21), das als Dokument des Bundes zur Anklage werden könnte gegen die, die ihn brechen. Während καταμαρτυρέω *[katamartyreō]* (5Belege) 1Kön 20[21],10.13; Dan 6,24[25] und Spr 25,18 im Sinne von bewußt falschen, zur Verurteilung des Angeklagten führenden Zeugenaussagen gebraucht ist (Hi 15,6 von Eliphas für die Anklage, die Hiobs eigene Aussagen gegen ihn darstellen), ist das ebenfalls für *hā'ēd* eingetretene ἐπιμαρτύρομαι *[epimartyromai]* (1Kön 3,1[2,42]; Neh 9,29f; 13,15.21, aber auch Am 3,13; Jer 39[32],25) dadurch bestimmt, daß Menschen *zur Rückerinnerung* an vorher Angeordnetes *veranlaßt*, zu dessen Bestätigung genötigt und insofern *ermahnt, verwarnt* werden. Das Kompos. ψευδομαρτυρέω *[pseudomartyreō]* bezeichnet das wissentlich falsche Zeugnis nur im Dekalog (Ex 20,16; Dtn 5,20[17] für *'ānāh, antworten*). So bleibt gewichtigstes Kompos. das gleichfalls für *hā'ēd* eingetretene διαμαρτύρομαι *[diamartyromai]*, das urspr. das *Anrufen* bzw. *Hinzuziehen zum Zeugen* meint (so Dtn 4,26; 31,28; 2Kön 17,13; Jer 39[32],10; Mal 2,14), von daher aber auch gebraucht wird für das Weitergeben und Einschärfen der von Jahwe empfangenen Weisungen (so Ex 18,20; 19,10.28 in Befehlen an Mose, aber auch Neh 9,26.34). Es kann dann sowohl den Sinn von *verwarnen, ermahnen, beschwören* (zB in der Gottesstimme Ps 49[50],7) als auch von *versichern, zusagen* (zB Sach 3,7[6]) haben.

2a) Die Analyse des Wortgebrauchs zeigt, daß die Vokabeln unserer Gruppe, von dem Sonderfall der Verwendung von μαρτύριον *[martyrion]* für das hebr. *mō'ēd* abgesehen (II,1a), im wesentlichen in dem schon in der klassischen Gräzität abgesteckten Rahmen bleibt, jedenfalls noch nicht das in der Stoa geprägte Verständnis kennen: Zeuge ist man für etwas Erfahrenes bzw. wird als solcher zu einem Ereignis hinzugezogen. Es ist das Fremde, Erlebte oder Anvertraute, für das jemand eintritt, und namentlich wo Gott als Zeuge erwähnt oder angerufen wird, ist die Parteinahme des Zeugen für das Recht des Bundes deutlich spürbar. Einen Zeugnis- oder Zeugenbegriff, der sich aus subjektiver, nicht nachprüfbarer Überzeugung herleitet, kennt das AT nicht, und er hat auch im Judentum keinen Platz. Philo und Jos., die dem griech., juridisch geprägten Sprachgebrauch folgen, haben auf die zweifelhafte Ergänzung von σκηνή *[skænæ]* und κιβωτός *[kibōtos]* durch τοῦ μαρτυρίου *[tou martyriou]* wohl bewußt verzichtet, und im rabb. Sprachgebrauch bezeichnet *hē'id* die *Lehrtätigkeit* der Rabbinen, verwandt den Ausdrücken für → *verkündigen* (im einzelnen vgl. RAsting, aaO, 513ff).

b) So gewiß der Gedanke des leidenden Einstehens für den Glauben bis zum Tode, die Hochschätzung einer Märtyrer-Haltung, im Judentum breiten Raum hatte (vgl. die Makk-Bücher, bes. 4Makk 18,11ff, das MartJes, Jos. Bell. 2,151ff; auch das bei St.-B. I,221ff gesammelte rabb. Material), muß doch beachtet werden, daß für solches »Glaubensheldentum« offenbar nie Begriffe wie μάρτυς *[martys]*, μαρτυρία *[martyria]* oder μαρτυρέω *[martyreō]*, auch nicht μαρτύριον *[martyrion]* angewandt wurden (vgl. Strathmann, aaO, 489ff). NBrox hat in seiner detaillierten und sorgfältigen Analyse überzeugend nachgewiesen, daß »das Alte Testament und Spätjudentum als Ursprungsort für den Märtyrertitel ausscheiden«, wie er dann in der christl. Frühgeschichte sich herausbildete, und daß auch »eine tatsächliche Gleichheit des Märtyrers mit dem Propheten . . . sich nicht (findet)« (Zeuge, 172).

Ihren eigentümlichen Akzent für die bibl. Theol. hat die Wortgruppe erst im NT, genauer in der Apg und in der johanneischen Lit. gewonnen. III

Schon die Statistik des Vorkommens läßt diese Gewichte erkennen: So finden sich von den 76 Belegen für das Verb μαρτυρέω *[martyreō]* allein 43 im JohEv. und den JohBriefen, weitere 4 in Offb, 11 in Apg, 8 in Hebr, während auf Paulus 6, auf die Synopt. nur 2 entfallen. Von den 37 μαρτυρία *[martyria]*-Belegen gehören gar 21 in das JohEv. und die Joh-Briefe, 9 in die Offb, wohingegen die Vokabel bei Paulus und im Hebr ganz fehlt. Das Subst. μάρτυς *[martys]* findet sich bei 35 Belegen insges. 13mal in Apg, 6mal bei Paulus (+ 3 Past) und 5mal in der Offb. Unter den Kompos. ist ἐπιμαρτυρέω *[epimartyreō]* nur 1Petr 5,12 neben παρακαλέω *[parakaleō]*, *ermahnen*, im Sinne von *erinnern* belegt, καταμαρτυρέω *[katamartyreō]* nur Mt 26,62 par Mk 14,60 und Mt 27,13 in den Fragen an Jesus, ob er nicht zu den gegen ihn vorgebrachten Zeugenaussagen Stellung nehmen wolle, und συμμαρτυρέω *[symmartyreō]* ist ausschließlich von Paulus Röm 2,15; 8,16; 9,1

gebraucht worden, der damit ein bestätigendes, stärkendes bzw. anklagendes Mit-bezeugen des Geistes oder des menschlichen Gewissens zum Ausdruck bringt. Von den 15 διαμαρτυρέω *[diamartyreō]*-Belegen endlich gehören 9 der Apg an, wobei das Verb als Spezialausdruck für → verkündigen gebraucht ist, wie übrigens auch 1Thess 4,6 sowie 3mal in 1 und 2Tim.

1) Der juridische Wortgebrauch des klassischen Griech. und der LXX beherrscht die wenigen Belege des synopt. Vorkommens, von denen neben den schon genannten καταμαρτυρέω *[katamartyreō]* auch die 4 μαρτυρία *[martyria]*-Belege (Mk 14,55.56. 59; Lk 22,71) und 2 der μάρτυς *[martys]*-Stellen (Mk 14,63 par Mt 26,65) in die Darstellung des Prozesses Jesu gehören und sich jeweils auf die dort vorgebrachten (falschen) Zeugenaussagen beziehen. Im gleichen Sinne sind aber auch die Zitate von Dtn 19,15 (Mt 18,16 μάρτυς *[martys]*; Joh 8,17 μαρτυρία *[martyria]*) bzw. Dtn 17,6 (Hebr 10,28; vgl. 2Kor 13,1; 1Tim 5,19) zu verstehen, ebenso die Erwähnung von Zeugen beim Verfahren gegen Stephanus Apg 6,13; 7,58. Die Färbung ist durchweg negativ-wertig.

2) Noch Paulus schließt sich in der Verwendung der Vokabeln eng an den LXX-Gebrauch an. μαρτυρέω *[martyreō]* gebraucht er Röm 10,2; 2Kor 8,3; Gal 4,15; Kol 4,13, um den Adressaten der Briefe ein positives Zeugnis über ihren Eifer, ihre liebevolle Opferbereitschaft bzw. die übernommene Mühe auszustellen (»Ich gebe ihnen das Zeugnis«), während er 1Kor 15,15 die → Auferweckung Christi (auf Grund seiner persönlichen Erfahrung) dadurch unterstreicht, daß er ihre Leugnung als gegen Gott gerichtete *falsche Zeugenaussage* bezeichnet. Röm 3,21 nennt er das Gesetz und die Propheten als solche, die Gottes Gerechtigkeit *bezeugen*. Das Subst. μάρτυς *[martys]* hingegen hat er Röm 1,9; 2Kor 1,23; Phil 1,8 und 1Thess 2,5.10 nur in solchen Zusammenhängen gebraucht, in denen er Gott zum *Zeugen* für sein Handeln und Reden *anruft* (1Thess 2,10: euch und Gott). Er ist es aber wohl auch, der als erster dem Subst. μαρτύριον *[martyrion]* eine neue Füllung gegeben hat, wenn er 1Kor 1,6 davon spricht, daß »das μαρτύριον *[martyrion]*, *das Zeugnis* des Christus, bei euch fest geworden ist«. Nicht mehr um eine Urkunde, ein Beweis- oder Erinnerungsstück, das ermuntert oder mahnt, kann es sich dabei handeln, sondern das Wort ist hier im Sinne von → Evangelium, der verkündigten Botschaft vom Heil in Christus gebraucht. Das wird durch 1Kor 2,1 — καταγγέλλων ὑμῖν τὸ μαρτύριον τοῦ θεοῦ *[katangellōn hymin to martyrion tou theou]*, *indem ich euch das Zeugnis Gottes verkündigte* — ebenso bestätigt wie durch 2Thess 1,10. 2Kor 1,12 steht das Wort für das Zeugnis, das ihm sein eigenes → Gewissen gibt.

3) Bei den Synoptikern läßt sich über den juridischen Gebrauch hinaus eine weitere Füllung der Zeugenbegrifflichkeit erkennen. Wird nach Mk 1,44 parr Mt 8,4; Lk 5,14 die Opfergabe des Gesundeten εἰς μαρτύριον *[eis martyrion]*, also *zum Zeugnis*, dh Anerkenntnis und *Beweis* der erfolgten Heilung (nach der Anordnung des Mose) dargebracht, so kann die gleiche Formulierung Mt 10,18 in der Aussendungsrede — Verhaftung und Verhör der Jünger würden εἰς μαρτύριον *[eis martyrion]*, *zum Zeugnis* für Juden und Völker werden (vgl. ähnlich Mk 13,9; Lk 21,13) — kaum nur im Sinne einer Anklage verstanden werden, sondern auch einschließen, daß ihnen solche Tribunale Gelegenheit zur Bezeugung Christi vor der Öffentlichkeit geben würden. Belastungsdokument (für einen Ort im Gericht Gottes) ist der Staub, den die abgewiesenen Boten Jesu von ihren Füßen schütteln und zurücklassen (Mk 6,11 par Lk 9,5), wie Lk 11,48 (vgl. Mt 23,31) Menschen durch ihr Verhalten gegen sich selbst zu *Zeugen*, dh zu Anklägern werden.

4) Einen neuen Aspekt des Zeugen-Begriffes hat dann Lukas in der Apostelgeschichte eröffnet. Während er μαρτυρέω *[martyreō]* im Sinne des menschlichen Testates über Wohlverhalten, also zur Bestätigung eines Sachverhaltes (Apg 16,2; 22,5.12) oder des guten Leumundes (Apg 6,3 für die Armenpfleger; 10,22 für Cornelius; 26,5 für Paulus) verwendet und Apg 6,13; 7,58 μάρτυς *[martys]* von den gegen Stephanus nach den jüd. Gesetzesbestimmungen aufgebotenen (falschen) Zeugen gebraucht wird, taucht Apg 23,11 erstmalig μαρτυρῆσαι *[martyrēsai]* ohne Obj. auf, wobei das *Zeugnis ablegen* als Christus-Verkündigung gemeint ist, die Paulus nach Weisung seines Herrn nun auch in Rom trei-

ben soll. Das entspricht genau der Bedeutung von μαρτύριον *(martyrion)* Apg 4,3 — »mit großer Kraft legten die Apostel *Zeugnis* ab« — und greift jenes Verständnis von μάρτυς *(martys)*, *Zeuge*, auf, das sich erstmalig Lk 24,48, also an der Schwelle zwischen Ev. und Apg findet und konsequent sofort Apg 1,8 in dem Auftrag des Auferstandenen wiederholt wird: *Zeugen* sind für Lukas die → Apostel, die von Jesus mit der Verkündigung der Botschaft vom Reich beauftragten Jünger, wobei diese Apg 1,22 noch näher dadurch qualifiziert werden, daß sie Zeugen der → Auferstehung Jesu (vgl. 2,32; 3,15; 13,31; 26,16: Paulus, weil der Auferstandene ihm begegnete) und seines Tuns sind (Apg 22,15 auch für Paulus gesagt!). Lukas verwendet also den Zeugenbegriff nicht mehr nur für den Tatsachenzeugen, sondern spez. für die Zeugen des Auferstandenen, die mit dieser Qualifikation beauftragt und legitimiert sind zu seinen Zeugen unter den Völkern. Es wird dabei deutlich, daß ihr Zeugen-Weg ein Weg der Abweisung, des → Leidens, möglicherweise des Sterbens ist (»Stephanus, der treue Zeuge« Apg 22,20), daß er aber nicht durch das spätere Verständnis des Martyriums, des Blutzeugen, sondern eben durch die unverfälschte und volle Kundmachung der Christus-Botschaft charakterisiert ist. — Für diese *Bezeugung* Jesu als des Christus (Apg 18,5), die Proklamation der Gnade Gottes (Apg 20,24), das eindringliche, werbende Zusprechen des Christus-Evangeliums, braucht Lukas dann gern διαμαρτύρομαι *(diamartyromai)* (Apg 2,40; 8,25; 28,23). Siehe auch → Verkündigung.

5) Zeigte schon die statistische Übersicht, daß die Vokabeln unserer Gruppe bei weitem am häufigsten im Johannes-Ev. und den Joh-Briefen Verwendung gefunden haben, so läßt dies vermuten, daß der Begriff des *Zeugnisses* für den Verfasser dieser Schrift auch theol. eine zentralere Bedeutung einnimmt als bei allen anderen (vgl. RAsting, aaO, 697f). Schon das διαμαρτυρέω ἐνώπιον τοῦ θεοῦ *(diamartyreō enōpion tou theou)*, *bezeugen vor dem Angesicht Gottes*, wie es sich 3mal in Past (1Tim 5,21; 2Tim 2,14; 4,1) findet, hatte die verbindliche Bekanntgabe der Botschaft und des Willens Gottes in der Linie des einfachen, neben anderen Ausdrücken für *verkündigen* gebrauchten διαμαρτυρέω *(diamartyreō)* der Apg verstärkt, indem die Rolle der Apostel als für und vor Gott Handelnde, als seine Repräsentanten, charakterisiert werden. Johannes, der den Inhalt des Christus-Geschehens und des Evangeliums im λόγος *(logos)*-Begriff zusammenfaßt (→ Wort, Art. λόγος, III,4), hat nun bes. das Verb μαρτυρέω *(martyreō)* und daneben das Subst. μαρτυρία *(martyria)*, also die beiden Aktion bezeichnenden Vokabeln der Gruppe aufgenommen, um mit ihnen das Geschehen der göttlichen Offenbarungsmitteilung auszudrücken, und zwar in allen Aspekten; diese Beobachtung wird auch dadurch gestützt, daß er auf das Subst. μαρτύριον *(martyrion)*, das mehr Sach bezeichnung war, ebenso verzichtet, wie er, um die Aufmerksamkeit auf das Ereignis zu konzentrieren, die Zeugenschaft zwar kennt, die Vokabel μάρτυς *(martys)*, *Zeuge*, aber nicht benutzt; diese taucht erst in der Offb auf (5mal, s. u.), auch die Komposita fehlen völlig.

a) Auch Johannes kennt den klassischen Wortgebrauch im Sinne des menschlichen Testates bzw. des Leumundzeugnisses. Das zeigt sich Joh 2,25, wo es heißt, daß Jesus zur Urteilsbildung keine *Zeugenaussagen* über Menschen von anderen Menschen brauche, ebenso wie 18,23, wo er den Tempelpolizisten, der ihn geschlagen hat, zum *Nachweis* seines unrechten Redens auffordert; 12,17, wo das Volk die Auferweckung des Lazarus *bezeugt*, und 3,28, wo der Täufer seine Jünger *als Zeugen* dafür *anruft*, daß er sich nicht selbst als den Messias ausgegeben habe. Es gilt auch für die Zitation von Dtn 19,15 in Joh 8,17, wenngleich diese Gesetzesregel V. 18 dann in den Dienst des Selbstzeugnisses Jesu gestellt wird. Testate eines lobenswerten, in den Bahnen des Glaubens liegenden Verhaltens sind auch alle Belege von Verbum und Subst. im 3Joh (V. 3.6.12), die sich auf Gajus und Demetrius beziehen.

b) Gerade auf diesem Hintergrund aber hebt sich das Spezifische des johanneischen Zeugnis-Begriffes in seinen drei Aspekten ab: *Zeugnis* ist Christus-Zeugnis, und zwar (α) als hinweisendes (Johannes und die Schriften), (β) als Selbstzeugnis Jesu und (γ) als proklamierend-verweisendes der Jünger.

α) Die Gestalt Johannes des Täufers ist bei Joh stärker als bei allen anderen Evangelisten als die des Vorläufers, des letzten Propheten gezeichnet. Auf den Kom-

menden, den Erwarteten und endlich den schon Gegenwärtigen hinzuweisen, ist Bestimmung und Inhalt seines Auftretens: »dieser kam εἰς μαρτυρίαν *[eis martyrian], zum Zeugnis*, damit er von dem Licht zeugte, damit alle durch ihn glaubten« (Joh 1,7 vgl. V. 8). Das ist Joh 1,15.32 und in der Szene 1,19ff ausgeführt, und die dort genannte μαρτυρία *[martyria]* des Johannes ist 1,34 thetisch formuliert: »Und ich habe es gesehen und bezeugt, daß dieser ist der Sohn Gottes.« Joh 3,26 wird sie noch einmal aus dem Munde von Johannes-Anhängern bestätigt (»von dem du *Zeugnis gegeben* hast«), und 3,31f hinweisend zugespitzt in dem Satz, daß »der vom Himmel kommt, bezeugt, was er gesehen und gehört hat«. Dieser erste Aspekt des Zeugnis-Verständnisses als hinweisendes, zu dem wohl auch die Bemerkung Joh 5,39 (aus dem Munde Jesu) zu zählen ist, daß dies die eigentliche Intention der → Schriften sei, von ihm — Jesus als dem Offenbarer — zu zeugen, findet seinen legitimierenden Abschluß in dem Zeugnis des johanneischen Jesus Joh 5,33, daß der Täufer seine Zeugentätigkeit ἐν ἀληθείᾳ *[en alæthęia], für die* bzw. *gemäß der Wahrheit* ausgeübt habe. Zeugnis ist hier also nicht mehr die Erhärtung von aufweisbar Geschehenem, sondern der verkündigende Hinweis auf Jesus als den Offenbarer Gottes.

β) Eine der im JohEv. geradezu paradigmatisch und nicht zufällig etwa in der Mitte skizzierten Diskussionen ist die um die → Wahrheit dessen, was Jesus von sich selbst bezeugt, anders gesagt: um die Frage, wer dieser Jesus sei. Sprachlich ist sie durch die Ausdrucksweise μαρτυρέω περί *[martyrẹō perị], bezeugen in bezug auf* (meist: sich selbst) charakterisiert. Behaupten nach 8,13 die Pharisäer, weil er von sich selbst zeuge, könne seine μαρτυρία *[martyria]* nicht wahr sein, so ist dem Jesu Wort V. 14 entgegengestellt, wenn er über sich selbst etwas sage, so sei diese μαρτυρία *[martyria]* wahr, weil er wisse, woher er gekommen sei und wohin er gehe. Johannes will dies Zeugnis Jesu, dh seinen Anspruch, der Offenbarer, derjenige zu sein, an dem Gottes Wille und Wesen erkennbar wird und der darum als das → Licht das → Leben der Menschen ist, dh menschlicher Existenz also Sinn und Grund gibt, nicht als eigenmächtige Selbstverherrlichung Jesu verstanden wissen (das weist Jesus 5,31: »Wenn ich von mir selbst zeuge, ist mein Zeugnis nicht wahr« ausdrücklich ab, — scheinbar im Gegensatz zu 8,14); aber die Legitimation erfolgt nicht durch Menschen, durch logische Beweiswege, sondern (5,36; 10,25) »die Werke, die ich tue, geben Zeugnis über mich«; es ist ein anderer (V. 32), es ist »der Vater, der über mich Zeugnis gegeben hat« (V. 37; vgl. auch 6,65; V. 39 sind dann die Schriften als Zeugen genannt). Was gemeint ist, wird endlich in der Verhörszene vor Pilatus so ausgesprochen: »Ich bin gekommen, daß ich Zeugnis geben soll der Wahrheit« (Joh 18,37), und mit Bezug auf die Quelle solchen Zeugnisses Joh 3,11: »wir reden, was wir wissen, und was wir gesehen haben, bezeugen wir«. Jesus selbst steht als der Mittler des Zeugnisses, und das heißt hier: der Offenbarung Gottes zwischen Gott und der → Welt (κόσμος *[kọsmos]*, Joh 8,14), die ihn haßt, weil er ihr den Anspruch auf Autonomie nimmt, und in der darum sein Zeugnis abgelehnt wird (Joh 3,11.32). Es geht also hier nicht um die Bezeugung nachprüfbarer Tatbestände, sondern — in der Linie der Propheten, wenn auch im Sprachgewande der Gnosis — um die Selbstmitteilung Gottes in Jesus, die Glauben fordert und die sich nur in der Annahme erschließt. Brox (aaO, 71) nennt als »eigentümliches Merkmal der johanneischen Zeugnis-Theologie«, daß »die Legitimation des Zeugnisses und die Beweise für dessen Wahrheit . . . in der Berufung auf eine nicht nachweisbare Autorisierung durch Offenbarung (bestehen)«. Der Form nach wird zwar der Legitimationsforderung der Menschen entsprochen, aber die ins Feld geführten Bestätigungszeugnisse beweisen nicht im üblichen Sinne, sondern behaupten eben das, wofür der Beweis verlangt wird. »Nur dem Glauben erschließt sich das Objekt des Glaubens« (RBultmann, KEK II, zu Joh 5,36f). Kriterium für die Botschaft ist nur deren Inhalt selbst!

γ) Formal dem johanneischen Gebrauch von λόγος *[lọgos]*, → *Wort*, verwandt, wird dieses Zeugnis Jesu unter denen, die es angenommen und damit die Wahrheit Gottes bestätigt (versiegelt; Joh 3,33) haben, zum Zeugnis von Jesus. Das ist zuerst Joh 4,39 der Fall, wo die Samaritaner bestätigen, daß ihr Weg zum Glauben begonnen habe durch

das Zeugnis, den betroffenen Bericht, den die Frau am Brunnen von ihm gab. Indes spielt hier noch das erfahrene Geschehen eine Rolle. Typisch johanneisch aber wird der Gedanke weitergeführt, wenn Joh 15,26 der Paraklet, der Geist als derjenige genannt wird, der Jesus bezeugt, dh der Welt die Augen öffnet über die Wahrheit Gottes und die Wahrheit über sich selbst, und dies sofort ergänzt wird durch den Satz »und i h r werdet es bezeugen« (V. 27). 1Joh 1,2 »wir haben gesehen (ἑωράκαμεν *[heōrakamen]*) und bezeugen (μαρτυροῦμεν *[martyroumen]*) und verkündigen (ἀπαγγέλλομεν *[apangellomen]*) das Leben, das ewig ist, welches war bei dem Vater und ist uns erschienen« und 4,14 »wir haben gesehen (τεθεάμεθα *[tetheametha]*) und bezeugen, daß der Vater den Sohn gesandt hat als Retter (σωτῆρα *[sōtæra]*) des Kosmos« lesen sich ebenso als Ausführung dieses Gedankens wie 1Joh 5,6 vom Zeugnis des Geistes Joh 15,26 aufnimmt. 1Joh 5,10 »der an den Sohn Gottes Glaubende hat das Zeugnis in sich selbst« wird V. 11 dahin präzisiert, daß dies das Zeugnis der → Erkenntnis und Botschaft des Glaubens sei, »daß Gott uns ewiges Leben gegeben hat und dieses Leben in seinem Sohn ist«. Auch hier ist zwar die Terminologie des Zeugnisses von Erfahrenem gebraucht; aber diese Erfahrung ist nicht die der Sinne, sondern das Hineingenommensein in den Glauben. Nichts anderes meinen hier die griech. Vokabeln für »sehen«.

c) Diese μαρτυρία *[martyria]* Jesu Christi als mitgeteilte und geglaubte Offenbarung der Bedeutung Jesu ist für den Seher der O f f e n b a r u n g identisch mit dem λόγος τοῦ θεοῦ *[logos tou theou]*, dem *Wort Gottes* (Offb 1,2.9; auch 12,11 stehen beide verbunden nebeneinander), und die μαρτυρία *[martyria]* wird näher qualifiziert als das πνεῦμα τῆς προφητείας *[pneuma tæs prophætēias]*, *Geist der Prophetie*, womit eben das Bezeugen des (hier) über die Zukunft Offenbarten gemeint sein dürfte. Der Gedanke, daß das Betroffensein vom Zeugnis Jesu Christi in den Zeugendienst stellt, dh zu seiner Weitergabe nötigt, läßt erkennen, daß der μαρτυρία *[martyria]* selbst eine Kraft innewohnt, durch die Gott den Menschen nicht nur intellektuelle Erkenntnis schenkt, sondern sie auch in Bewegung setzt. Die μαρτυρία *[martyria]* gibt Teil am Weg, aber auch am Leiden und der Verfolgung Christi, wie Offb 6,9 der Hinweis auf die Erschlagenen zeigt (vgl. auch die Verfolgung durch den Drachen Offb 12,17 mit der Verfolgung des Kindes 12,4). Daß die μαρτυρία *[martyria]* den, der von ihr ergriffen ist, in das Leben Christi hineinzieht, kommt auch 12,11 darin zum Ausdruck, daß ihnen die sieghafte Überwindung zugesprochen wird (vgl. 20,4). In der Offb ist dann auch 1,5 zum einzigen Male ausdrücklich Jesus als ὁ μάρτυς ὁ πιστός *[ho martys ho pistos]*, *der treue Zeuge*, bezeichnet (vgl. 3,14: der Ἀμήν *[Amæn]* mit der gleichen Titulatur). Erste Wurzeln des späteren Märtyrerverständnisses zeichnen sich neben 6,9 auch darin ab, daß der in Pergamon getötete Antipas ebenso als ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός *[ho martys mou ho pistos]* bezeichnet wird (2,13), wie die beiden *Zeugen* 11,3 zwar für die Zeit ihres Auftrages unüberwindlich sind, dann aber doch (V. 7) von dem Tier getötet werden, und das Weib von Kap. 17 trunken ist vom Blut der *Zeugen* Jesu. Freilich: Immer noch steht doch wohl nicht der Tod, sondern das Auftreten als glaubwürdiger Zeuge Jesu im Vordergrund, so daß man nicht den Märtyrertod als d a s Charakteristikum des Zeugen anführen darf, zumal Offb 17,6 ausdrücklich neben den μάρτυρες *[martyres]* *Heilige* (ἅγιοι *[hagioi]*) genannt werden, die ebenfalls um des Glaubens willen getötet wurden (vgl. im einzelnen NBrox, aaO, 102f).

6) Der Hebräerbrief unterscheidet sich dadurch von den übrigen Schriften des NT, daß er das Verbum μαρτυρέω *[martyreō]* ausschließlich pass. und hauptsächlich im 11. Kap. gebraucht. Der Bezeugende, der den Glauben der Genannten bestätigt, ist Gott selbst, – hier in hebr. Redeweise hinter dem Pass. verborgen (Hebr 11,2.4.5.39). Die Menschen, deren Geschick alle Zeichen des Glaubensmartyriums trägt, *erhalten Zeugnis*, dh werden anerkannt von Gott. Dem entspricht, daß diese ihres Festhaltens an der Hoffnung des Glaubens wegen Beglaubigten Hebr 12,1 eine »Wolke der Zeugen« für die jetzige Gemeinde genannt werden.

L. Coenen

Lit.: OMichel, Prophet und Märtyrer, BFChrTh 37/2, 1932 – RAsting, Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum, 1938, 458ff – HStrathmann, Art. μάρτυς etc., ThWb IV, 1942, 477ff – RBultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK II, 1943 (1968[19]), Reg. s. v. – EEsking, Das Martyrium als theologisch-exegetisches Problem, in: In Memoriam ELohmeyer, 1950, 224ff – EKäsemann, Ketzer und Zeuge, ZThK 48, 1951, 292ff (= EKäsemann, Ex. Vers. u. Bes. I, 1968[5], 168ff) – ELohse, Märtyrer und Gottesknecht, FRLANT 46, 1955 (1963[2]) – BLohse, Art. Märtyrer, EKL II, 1956 (1962[2]), 1261f – HDörrie/FPaschke/HHohlwein/ALehmann, Art. Märtyrer, RGG IV, 1960[3], 587ff – NBrox, Zeuge und Märtyrer, 1961 – WHCFrend, Martyrdom and Persecution in the Early Church, 1965 – HBarié, Kann der Zeuge hinter das Zeugnis zurücktreten?, EvTh 32, 1972, 19ff – JBeutler, Martyria. Traditionsgesch. Unters. z. Zeugnisthema b. Johannes, 1972 – OMichel, Zeuge und Zeugnis, in: Neues Testament und Geschichte. Festschr. OCullmann, hrsg. v. HBaltensweiler/BReicke, 1972, 15ff.

Zeugung → Geburt

Ziel

Im Unterschied zum zyklischen Verständnis der Welt als ewiger Kreislauf (wie zB im griech. und buddhistischen Denken) hat das Christentum ein ausgesprochen geschichtliches Weltverständnis entwickelt, demzufolge das Dasein mit der Schöpfung begonnen hat und mit der Weltvollendung seinen Abschluß finden wird. → Anfang und Ende, Urzeit und Endzeit greifen nicht als naht- und geschichtlose, nur durch ein menschliches Zwischenspiel voneinander getrennte Pole ineinander; vielmehr führt nach christl. Verständnis von dem als → Schöpfung geschichtlich verstandenen Anfang auch ein geschichtlicher Weg zu dem als → Ziel und Bestimmung der Schöpfung begriffenen Ende, das mehr enthalten wird, als am Anfang gegeben war. Dieses zielgerichtete Denken kommt am umfassendsten in der Wortgruppe τέλος *[tẹlos]* zum Ausdruck, die das *Ziel* einer Bewegung und damit deren Ende in Blick nimmt. In diesen Zusammenhang gehört auch das nur Phil 3,14 belegte Subst. σκοπός *[skopọs]*, *Ziel*. Ebenso wie τέλος *[tẹlos]*, *Drehpunkt, Scharnier*, sind das adv. Wortpaar ἐγγύς *[engys]*, *nahe* / μακράν *[makrạn]*, *fern*, und das Adj. ἔσχατος *[ẹs·chatos]*, *letzter, äußerster*, von Hause aus Ortsbestimmungen, die vor allem im Sprachgebrauch der LXX und des NT vergeschichtlicht, dh zu hauptsächlichen Zeitbestimmungen umgeprägt worden sind. In diesem Sinne bezeichnet ἐγγύς *[engys]* im biblischen Sprachgebrauch häufig die zeitliche Nähe, während ἔσχατος *[ẹs·chatos]* sich vor allem auf die letzte Zeit und den letzten Tag richtet.

ἐγγύς

ἐγγύς *[engys]* nahe · ἐγγίζω *[engizō]* sich nähern, nahe kommen · μακράν *[makrạn]* fern

I 1) Im Profangriech. bedeutet das Adverb ἐγγύς *[engys]* (seit Hom.; Gegensatz μακράν *[makrạn]* bzw. πόρρω *[pọrrō]*, *fern*) a) örtlich *in der Nähe, nahe bei* (zB Thuk. III,55,1); b) zeitlich *nahe bevorstehend* (zB Epict. Diss. III,26,6); c) bei Zahlen *beinahe* (zB Xenoph. Hell. II,4,32); d) *verwandt* bzw. *ähnlich* (zB Plato, Phaidon 55a; Resp. III,391e); e) in übertragenem Sinn: *geistige Nähe* (zB Epict. Diss. I,2,14).

2) Das jüngere Verb ἐγγίζω *[engizō]* (seit Aristot.), trans. *nahebringen*, kommt meist intrans. in der Bedeutung *sich nähern, nahe herankommen* vor (zB Polyb. IV,62,5), gelegentlich mit dem Zusatz »den Göttern« (zB Epict. Diss. IV,11,3).

II In LXX übers. ἐγγύς *[engys]* meist das hebr. *qārōb*, ἐγγίζω *[engizō]* Formen von *qārab, nahen, sich nähern*, und *nāgasch, hinzutreten, sich nähern*. Die Wörter finden sich oft neben dem konträren μακράν *[makrạn]*, *weit, fern*, bzw. μακρόθεν *[makrọthen]*, *von weit her*, die Bildungen vom Wortstamm *rāchaq, sich entfernen*, wiedergeben.

1a) In räumlichem Sinne findet sich ἐγγίζω *[engizō]* häufig in Wendungen, die die Annäherung an kultische Stätten beschreiben (Ex 3,5). Nur die den Anforderungen der kultischen

Vorschriften entsprechenden Priester dürfen sich dem Heiligtum Jahwes *nahen* (Lev 21,21.23; Ez 40,46; vgl. Ez 44,13). Freilich kann ἐγγίζω *[engizō]* auch allgemeiner die Teilnahme am Gottesdienst bezeichnen (Jes 29,13; Pred 4,17) oder gar die fromme, gottnahe Haltung (Ps 119,169; Hos 12,7).

b) Wie μακράν *[makran], weit, fern*, so kann auch ἐγγύς *[engys], nahe*, ein bestimmtes göttliches Verhalten charakterisieren: Es gehört zu dem Besonderen des Gottes Israels, der auch aus der Ferne wirken kann (Ps 138,6; 139,2), sich zu seinem Volk zu *nahen:* »Denn wo wäre ein großes Volk, das einen Gott hätte, der ihm so nahe wäre, wie uns der Herr, unser Gott, sooft wir ihn anrufen?« (Dtn 4,7; vgl. auch Ps 34,19; Jer 23,23 LXX!). Dabei ist die Nähe Gottes nicht als statischer Zustand verstanden, vielmehr als freie göttliche Tat des Sich-Näherns (θεὸς ἐγγίζων *[theos engizōn]*). Der nahe Gott wird vor allem im israelitischen Gottesdienst erfahren (vgl. Ps 145,18).

c) Das Wortpaar »die Nahen und die Fernen« (Dtn 13,7; Jes 33,13; 57,19; Ez 6,12) ist Totalitätsbeschreibung und meint umfassend *alle*. Im Judentum kennzeichnet ἐγγύς *[engys], nahe*, später den Israeliten im Gegensatz zum Nichtisraeliten, innerhalb Israels den Gerechten im Unterschied zum Gottlosen. Zur Bedeutung der *Nächste*, der *Verwandte* vgl. Lev 21,2f; Hi 6,15; Est 1,14 (→ Bruder).

2) Als Zeitangabe drückt die Wortgruppe das unmittelbare Bevorstehen des Gottestages aus. Gegenüber einer Denkweise, die jenen Tag als weit entfernt betrachtet (vgl. die Zitate Jes 5,19; Ez 12,22.27; Am 6,3) rufen die Propheten seine Nähe aus. Dabei ist dieser Tag durchweg qualifiziert durch das nahende Gericht (Jes 13,6; vgl. auch Ez 7,7; 30,3; Jo 1,15; 2,1; Zeph 1,7.14), das Finsternis und Schrecken heraufbeschwört. Nur DtJes kündigt das Nahen einer neuen Heilszeit an, die Heil und Gerechtigkeit heraufführen wird (Jes 46,13; 50,8; 51,5; 56,1). Von diesen Aussagen her läßt das Judentum den Messias mit dem Heroldsruf erscheinen: »Das Heil ist nahe herbeigekommen« (Pirke Maschiach).

3) Der priesterliche Sprachgebrauch des AT lebt in verwandelter Bedeutung in Qumran weiter. Die Gemeinde betrachtet sich als priesterlich. Wer zur Gemeinde kommt, darf damit Gott nahen. Die Worte »nahekommen« bzw. »entfernen« (im Fall der Abweisung) werden zu technischen Ausdrücken für den Eintritt in die Gemeinde. In ähnlicher Weise ist im rabb. Judentum »nähern« technischer Ausdruck für die Werbung eines Proselyten.

III Das Verb ἐγγίζω *[engizō], sich nähern, nahe kommen*, wird im NT hauptsächlich von den Synopt. und der Apg in urspr. Bedeutung verwendet, Paulus und Hebr gebrauchen es seltener, bei Johannes findet es sich gar nicht. Auch das Adv. ἐγγύς *[engys], nahe*, steht am häufigsten bei den Synopt., aber auch zahlreich im JohEv., während es Paulus kaum verwendet.

1a) Im räumlichen Sinne wird ἐγγύς *[engys], nahe*, zahlreicher als ἐγγίζω *[engizō], nahe kommen*, gebraucht. In der Apg und bei Joh hat das Adv. ἐγγύς *[engys]* fast ausschließlich lokale Bedeutung (zB Apg 1,12: nahe bei Jerusalem; Joh 19,20: nahe bei der Stadt). Gelegentlich dient aber auch das Verb ἐγγίζω *[engizō]* als Orts- und Bewegungsangabe (zB Mk 11,1 parr: sie näherten sich Jerusalem).

b) Häufiger werden die Begriffe in zeitlicher Bedeutung verwendet: die Stunde der Passion ist genaht (Mt 26,45); das Ende aller Dinge ist nahegekommen (1Petr 4,17); der Sommer ist nahe (Mt 24,32); das Passa war nahe (Joh 2,13).

2a) Die theol. Interpretation des Verbs ἐγγίζω *[engizō], nahe kommen*, bei den Synoptikern schließt sich an die Heilsverkündigung des DtJes an: ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν *[ængiken hæ basileia tōn ouranōn], das → Reich der Himmel ist nahegekommen* (Mk 1,15 parr, Mt 3,2; 10,7; Lk 10,9.11). Hinter der Formulierung ἤγγικεν *[ængiken], es ist genaht*, steht der Gedanke an die göttliche → Verheißung und Vorbereitung. Das Perf. ἤγγικεν *[ængiken]* (die am häufigsten gebrauchte Zeitform von ἐγγίζω *[engizō]*!) drückt dabei das Ende der Vorbereitungszeit aus. Die Gottesherrschaft ist genaht, dh sie ist in der Verkündigung und im Wirken Jesu bereits Gegenwart! »Mk sieht also auch die Verkündigung Jesu nicht als eine Vorstufe eines kommenden Königreichs, sondern als die jetzt eingetretene, hier wirklich gewordene Vollendung« (Lohmeyer, KEK I,2, 30). Dem ἤγγικεν *[ængiken], ist genaht*, entspricht die negative Formulierung οὐ μακράν *[ou makran], nicht fern*, mit der die Überwindung der Trennung zwischen Gott und Mensch zum Ausdruck gebracht wird (zB Mk 12,34).

b) Daneben werden ἐγγύς *[engys]* und ἐγγίζω *[engizō]* im Zusammenhang der erwarteten apok. Endzeit und der Wiederkunft des Menschensohnes gebraucht. Bes. Lk

erwartet die Zukunft der umfassenden Gottesherrschaft (→ Reich). Die Verwüstung Judäas und kosmische Katastrophen werden den Anbruch des Weltendes ankündigen (Lk 21,20ff). »So sollt auch ihr, wenn ihr dies geschehen seht, merken, daß das Reich Gottes nahe ist« (Lk 21,31; vgl. V. 28: Wenn dies zu geschehen anfängt, . . . naht eure Erlösung). Die Verbindung zwischen der mit dem Kommen Jesu anbrechenden Gottesherrschaft und der erwarteten Wiederkunft (→ Gegenwart) des Menschensohnes bei der umfassenden Aufrichtung des Gottesreiches machen Mt und Mk dadurch deutlich, daß sie ἐγγίζω *[engizō]* sonst nur im Zusammenhang mit dem Schicksal Jesu verwenden (Mt 21,1 parr; 26,46 parr).

3a) Während sich das synopt. Verständnis der Wortgruppe in der Spannung von Perf. und Fut. bewegt, bezieht P a u l u s die Begriffe ausschließlich auf die Zukunft. In Röm 13,12 und Phil 4,5 begründet der Ausblick auf den nahen Tag und den kommenden Herrn die Mahnungen zu einem hoffnungsvollen Leben der Christen. »Ist aber die Rettung nahe, so ist die Stunde da, aus dem Schlaf aufzuwachen« (Schlatter, Gottes Gerechtigkeit, 359).

b) Ähnlich verweist die Wortgruppe in den k a t h o l i s c h e n Briefen auf die nahe Wiederkunft Christi und das bevorstehende Ende aller Dinge (Jak 5,8; 1Petr 4,7; Hebr 10,25). So bezeichnet im NT ἐγγίζω *[engizō]* fast ausschließlich das Nahen Gottes und seines Heiles zu den Menschen, lediglich Hebr 7,19 und Jak 4,8 sprechen vom antwortenden menschlichen Nahen zu Gott. *W. Bauder / H.-G. Link*

ἔσχατος

ἔσχατος *[es·chatos]* äußerster, letzter, geringster · ἔσχατον *[es·chaton]* Subst.: Ende; Adv.: zuletzt · ἐσχάτως *[es·chatōs]* zuletzt

I 1a) Das seit Hom. belegte Adj. ἔσχατος *[es·chatos]* ist eine von der Präp. ἐκ *[ek]* bzw. ἐξ *[ex]*, *aus, von – weg*, abgeleitete Superlativform und bezeichnet urspr. denjenigen (bzw. dasjenige), der (bzw. das) am weitesten draußen (ἐξ *[ex]*) sich befindet. Räumlich meint es den *äußersten* Ort (zB (Hes. Theog. 731 die äußersten Enden der Erde), zeitlich die *letzten* Ereignisse in einer Reihenfolge (zB Hdt. VII,107), sachlich den *äußersten*, selten *höchsten* (zB Libanius Orat. 59,88 höchste Weisheit), meist *geringsten* Platz in einer Rangfolge (zB Plato, Theaet. 209b; Diod S 8,18,3: die elendesten Menschen).

b) Substantiviert bedeutet τὸ ἔσχατον *[to es·chaton]* *das Ende* in räumlicher oder zeitlicher Hinsicht (zB Hdt. VII,140; VIII,52). Ohne Art. kann ἔσχατον *[es·chaton]* ebenso wie ἐσχάτως *[es·chatōs]* als Adv. verwendet werden, beide mit der Bedeutung *zuletzt* (zB Xenoph. An. II,6,1; POxy 886,21).

2) Die griech. Sprache nimmt den Terminus ἔσχατος *[es·chatos]* zur Bezeichnung des Endpunktes einer kontinuierlich gedachten Reihe von Sachverhalten in Anspruch. Es entspricht dem naturhaften griech. Denken, das »Äußerste« zunächst räumlich als »Ende der Erde« vorzustellen (Demosth. Ep. 4,7; Xenoph. Vect. 1,6; Theokrit 15,8). In qualitativer Hinsicht bezeichnet ἔσχατος *[es·chatos]* eine äußerste positive oder negative Steigerung (Pindar, Od. 1,113: das Höchste gipfelt bei Königen; Plato, Resp. 361a: höchste Ungerechtigkeit; Gorg. 511d: äußerste Gefahr). Bei Aristot. signalisiert der Terminus den Abschluß eines logischen Denkweges und dient damit zur Systematisierung des Denkablaufs (An. III,10,433 a 16). Als Ausdruck einer qualitativen menschlichen Rangfolge meint ἔσχατος *[es·chatos]* das Gegenteil von πρῶτος *[prōtos]* (→ Erster, Art. πρῶτος): die geringsten und elendesten Menschen (Dio C 42,5,5; Dio Chrys. 21[38],37; Appian, Bell. Civ. 2,77 § 322). Die zeitliche Dimension kommt in gelegentlichen Ausblicken auf das Ende (zB Diod S 19, 59,6: die letzte, dh abschließende und endgültige Entscheidung) und in der umfassenden Gottesbezeichnung *erster und letzter* (πρῶτος καὶ ἔσχατος *[prōtos kai es·chatos]*; zB Pseud. Arist. Mund. 401 a 28) zum Ausdruck. Sie ist jedoch am wenigsten entfaltet. Auf dem Boden des griech. Denkens ist offenbar kein eschatologisches, dh auf ein zukünftiges Ziel bzw. Ende des Geschichtsablaufs gerichtetes Zeitverständnis entwickelt worden.

II Das andersgeartete, geschichtliche Daseinsverständnis der at. Schriften zeigt sich bereits bei einer ersten Übersicht. Während ἔσχατος *[es·chatos]*, das in der LXX ca. 150mal vorkommt, nur vereinzelt lokale Bedeutung hat (zB Dtn 28,49; Jes 48,20; 49,6; Jer 6,22: ἀπ' bzw. ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς *[ap* bzw. *heōs es·chatou tæs gæs]*, *vom* bzw. *bis zum Ende der Erde*) und in disqualifizierendem Sinn nicht nachweisbar ist, wird es ganz überwiegend zur Bezeichnung der zeitlichen Dimension als

Übers. der Wortbildungen vom Stamm *'achar, nach, hinter,* in der Bedeutung *letzter, zuletzt, Ausgang, Ende* verwendet. In den Geschichtsbüchern spielt der Terminus – bis auf die charakteristische stereotype Wendung »von Anfang bis zum Ende« (2Chr 16,11; 20,34; 25,26 u. ö.) – keine wesentliche Rolle. Stattdessen hat ἔσχατος *[ęs·chatos]* seinen spezifischen Ort in der prophetischen und apok. Zukunftserwartung.

1) Bei vielen Propheten findet sich die Formulierung *am Ende der Tage* (*b*ᵉ*acharit hᵃjjāmīm,* LXX: ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν *[ep es·chatou tōn hæmerōn]*; Hos 3,5; Jes 2,2; 41,23; Mi 4,1; Jer 23,20; 30,24; 49,39; Ez 38,16 u. ö.). Sie bekundet zunächst das in die Zukunft gerichtete Denken der Propheten, das das bis dahin an vergangenen Ereignissen orientierte Selbstverständnis Israels in eine völlig neue Richtung weist. Der Kontext, in dem diese Formulierung steht, läßt ferner erkennen, daß die Propheten »das Ende der Tage« nicht mythisch geschichtslos denken, sondern als eine erneute geschichtliche Zeitspanne, die Endzeit. Schließlich ist bemerkenswert, daß die Formel meist in Heilsankündigungen begegnet bzw. diese einleitet; dh die eschatologische Zeit wird grundlegend von Jahwes heilvollem Handeln geprägt sein. Jahwe wird seinem Volk die Umkehr ermöglichen (Hos 3,5) und seine Feinde zugrunde richten (Jer 23,20; 30,24). Die Völker werden nach Jerusalem ziehen und von dort Weisung empfangen (Jes 2,2ff; Mi 4,1ff); das Heil wird »bis an das Ende der Erde dringen« (Jes 48,20; 49,6 [DtJes]: hier hat die lokale Bedeutung eine eschatologisch-universale Funktion); und in alledem wird Jahwe sich als heilig erweisen (Ez 38,16.23). So unterschiedlich die einzelnen konkreten Heilsschilderungen der verschiedenen Propheten sind, gemeinsam ist ihnen die Erwartung einer von Jahwe heraufgeführten umfassenden Heilszeit »am Ende der Tage«.

2) In der apokalyptischen Lit. häufen sich die Hinweise auf das Ende der Tage (zB Dan 2,28.45; 10,14; 4Esr 6,34; syrBar 6,8). Von der prophetischen Erwartung unterscheiden sie sich durch die Steigerung der Zukunftsschilderungen ins Visionäre, Allegorische und Jenseitige; auch ein gewisses die Endzeit berechnendes Element macht sich bemerkbar (Dan 8,19ff; 10,14; 12,5ff; 4Esr 14,5). Nach apok. Anschauung werden sich in der Endzeit dramatische Kämpfe zwischen verschiedenen Weltreichen abspielen und kosmische Katastrophen ereignen, bevor Jahwe sein transzendentes, unzerstörbares → Reich errichtet (vgl. bes. Dan 2,36ff; 7,17ff). Das Ende dieser → Welt bedeutet zugleich den Beginn der kommenden (4Esr 6,7; 7,113).

Im Rabbinismus konzentriert sich die Berechnung des *Endes* (*qēts*) auf die Ankunft des Messias (4Esr 12,32; vgl. St.-B. III,671; IV,1003.1006 u. a.).

3) Auch in den Schriften von Qumran begegnet die Formel vom »Ende der Tage« (*'acharit hᵃjjāmīm;* zB 1QpHab II,5f; IX,6; CD IV,4; VI,11). Hier hat sich die berechnende Tendenz der Apokalyptik zu einem starren deterministischen Verständnis der Endzeit verfestigt: sie gilt als die festgesetzte, vorherbestimmte Zeit der göttlichen Heimsuchung (1QS III,18.23; CD VIII,2f), in der Gottlose und Frevel vernichtet, Gerechte und Wahrheit aber für immer leben werden (1QS IV,18ff; 1QH VI,30f). Nicht der heilvolle Charakter der Endzeit steht – wie bei den Propheten – im Vordergrund, sondern der unheilvolle Tag des Gerichts und der Rache (QS X,18ff; CD XIX,5–16). Nur eine kleine Gemeinde von Erwählten (4Qflor 1,19), »die Armen der Herde« (CD XIX,9), wird gerettet werden. Im Unterschied zur Erwartung des rabb. Judentums verstehen sich die Mitglieder der Qumransekte bereits als die endzeitliche Heilsgemeinde Israels (1QSa 1,1), die gehorsam die göttlichen Satzungen erfüllt (CD XX,27f) und sich als das wahre Israel am Ende der Tage erweisen wird (CD XX,33f).

Wie in der LXX tritt auch im NT der räumliche Aspekt von ἔσχατος *[ęs·chatos]* in den Hintergrund. Die lokale Formulierung *bis ans Ende der Erde* (ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς *[hęōs es·chatou tæs gæs]*) hat in der Apg (1,8; 13,47) ebenso die Funktion einer eschatologisch-universalen Verheißung wie bei DtJes (s. o. II,1). Wichtiger ist die sachlich qualifizierende Bedeutung im Sinne des Geringsten und Niedrigsten (zB Lk 14,9), häufig in der Gegenüberstellung von πρῶτος *[prōtos]* und ἔσχατος *[ęs·chatos]* (zB Mk 9,35). Der Hauptakzent liegt aber auch im NT auf der zeitlichen Dimension von ἔσχατος *[ęs·chatos]*, die einerseits die durch das Kommen Jesu qualifizierte Zeit von der Vergangenheit absetzt (zB Hebr 1,2), andererseits die letzte Zukunft Gottes der Gegenwart gegenüberstellt (zB Joh 11,24). ἔσχατος *[ęs·chatos]* ist in erster Linie ein Begriff der Evgg. (Mt 10mal, Joh 7mal), außerdem spielt er bei Paulus (6mal) und in der Offb eine besondere Rolle. III

1) Die synoptischen Evgg. überliefern 4mal (Mk 10,31; Mt 19,30; 20,16; Lk 13,30) eine Sentenz der Verkündigung Jesu, die vermutlich urspr. gelautet hat: »Es werden Erste Letzte und Letzte Erste sein« (ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ ἔσχατοι πρῶτοι *[ęsontai prōtoi ęs·chatoi kai ęs·chatoi prōtoi]*). Bei dieser mit Inversion im antithetischen

Parallelismus formulierten Sentenz handelt es sich möglicherweise urspr. um ein Sprichwort, etwa mit dem Sinn: wie schnell ändert sich über Nacht menschliches Geschick (vgl. Schniewind zu Mk 10,31). Im Mund Jesu erfährt diese Gnome als Abschluß des Gesprächs über den Lohn der Jüngernachfolge (Mk 10,28–31 par) eine eschatologische Radikalisierung. Die Gegenüberstellung von Ersten und Letzten zeigt eine unter Menschen übliche Rangfolge an (s. o. I,2): die Ersten sind die Vornehmsten, Könige und Machthaber; die Letzten dagegen die Niedrigsten, Sklaven und Ausgestoßenen. Die Pointe des Jesus-Logions liegt darin, daß im kommenden Äon diese Rangordnung umgekehrt werden wird, dh im Reich Gottes die irdischen Machtverhältnisse auf den Kopf gestellt werden. M. a. W. Gott steht auf seiten derer, die auf Erden in irgendeinem Sinn die Letzten und Niedrigsten sind; ihnen, wie zB den armen Nachfolgern Jesu, wird das Reich Gottes verheißen, während die, die sich für dessen erste Anwärter halten, die Vornehmen, Reichen und Frommen, von ihm ausgeschlossen werden (Lk 13,28ff; Mt 8,11f). Die Nachfolger Jesu erhalten den Auftrag, diese eschatologische Umwertung aller Werte bereits in der Gegenwart antizipatorisch zu verwirklichen. In diesem Sinn beantwortet Jesus die Rangstreitigkeiten der Jünger mit der Mahnung: »Wenn jemand der Erste sein will, sei er der Letzte aller und aller Diener« (Mk 9,35).

2a) Dieser Anweisung Jesu entspricht die Lebensweise und Verkündigung des Paulus, der den korinthischen Enthusiasten entgegenhält, daß Gott die Apostel als die Geringsten unter den Menschen hingestellt hat, wie zum Tode Verurteilte, als Schauspiel und Abschaum der Welt – nicht für immer, aber »bis jetzt« (1Kor 4,9–13; vgl. auch 15,8, wo mit dem Gedanken der negativen Qualität die Bedeutung des zeitlichen Abschlusses der Zeugenreihe [»zuletzt«] verbunden ist; s. ThWb II, 694).

b) Im Rahmen seiner Adam-Christus-Typologie (vgl. Röm 5,12–21; 1Kor 15,21f) stellt Paulus 1Kor 15,45 dem ersten Menschen → Adam (III,3e) Christus als »letzten Adam« (ἔσχατος Ἀδάμ *ḥes·chatos Adam*) gegenüber. Adam und Christus werden hier nicht als Einzelpersonen, vielmehr als Repräsentanten je einer ganzen Menschheit gedacht. Der »letzte Adam« meint daher auch nicht einen numerisch oder zeitlich letzten Menschen, sondern – wie der den gnostischen Urmensch-Mythos aufnehmende V. 47 zeigt – Christus als neuen, zweiten Repräsentanten einer neuen, nach seinem Bild geschaffenen Menschheit im Gegensatz zur ersten, in Adam sich zusammenfassenden Menschheit (vgl. Colpe, ThWb VIII, 475f). Paulus versteht also den auferstandenen, Leben schaffenden Christus als endzeitlichen Prototyp der neuen Menschheit Gottes; dh mit der Auferweckung Jesu hat nach paulinischem Verständnis die Endzeit bereits begonnen.

c) Daß es sich dabei nicht nur um eine spez. paulinische, sondern um eine allg. urchristl. eschatologische Auffassung handelt, belegen die Briefe anderer Autoren. Hebr 1,2 bezieht die in der Formel ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν *(ep es·chatou tōn hæmerōn)* zum Ausdruck kommende prophetische Endzeiterwartung (s. o. II,1) durch das hinzugefügte Demonstrativpronomen (τούτων *(toutōn)*, *dieser*) auf die durch den »Sohn« qualifizierte urchristl. Gegenwart (vgl. das ἡμῖν *(hæmin)*, *uns*). Mit der Inthronisation Jesu zum Sohn und Herrn der Schöpfung hat sich die Äonenwende vollzogen; die urchristl. Gegenwart versteht der Hebr als Anfang der Endzeit. Auch der 1Petr spricht von dem »am Ende der Zeiten offenbarten« Christus (1,20; vgl. auch Mk 12,6), und der 1Joh bringt seinen Adressaten nachdrücklich zum Bewußtsein, in der »letzten Stunde« zu leben (2,18). Zu den Kennzeichen der angebrochenen Endzeit gehören nach nt. Auffassung einerseits die Ausgießung des Geistes (Apg 2,17), andererseits das Auftreten von Sittenverfall (2Tim 3,1ff), Spöttern (2Petr 3,3; Jud 18) und Widerchristen (1Joh 2,18).

d) Der Terminus ἔσχατος *(ḥes·chatos)* dient jedoch nicht nur zur Qualifizierung der mit dem Kommen Jesu begonnenen neuen Zeit, er verweist auch auf das noch ausstehende letzte, end-gültige Handeln Gottes. 1Kor 15,23ff greift Paulus auf apok. Vorstellungen zurück (s. o. II,2), mit denen er die zeitliche Reihenfolge der zukünftigen endzeitlichen Ereignisse zu erfassen versucht. In dieser Skala ist der Tod der zeitlich letzte und sachlich

härteste Feind, der vernichtet werden muß, bevor das endgültige Ziel (τέλος *[tẹlos]*) Gottes erreicht wird (V. 26ff).

3) Nur im Johannes-Ev., nicht bei den Synopt., begegnet der explizite Hinweis auf den »letzten Tag« (ἐσχάτη ἡμέρα *[es·chạtæ hæmẹra]*; 6,39f.44.54; 11,24; 12,48), der die prophetische Rede vom »Tag Jahwes« aufgreift und weiterführt (vgl. dazu GvRad, Theol. AT II, Teil I, G 3). Bultmanns These von der kirchlichen Redaktion dieser Stellen (KEK II, zu Joh 6,27–59) bleibt angesichts des Textzusammenhangs (zB 6,39f) und des existenzialen Duktus seiner Interpretation (zB zu 11,24f) eine Hypo-these, dh eine Unter-stellung. Das entscheidende Merkmal des »letzten Tages« ist nach johanneischem Zeugnis die Auferweckung von den Toten, während das Gericht über die Nichtglaubenden (12,48) nur deren negative Kehrseite darstellt. Damit steht in der Enderwartung des JohEv. ebenso wie in der eschatologischen Verkündigung der Propheten (s. o. II,1) nicht der Gerichtsgedanke im Vordergrund, sondern das umfassende Heil.

4a) Das deterministische Gerichtsdenken der Qumrantexte (s. o. II,3) hat im NT keine Aufnahme gefunden. Lediglich die Vision der Offenbarung von den sieben letzten Plagen, durch die der göttliche Zorn vollstreckt wird (15,1ff; 21,9), erinnert an die Rachevorstellungen der Qumransekte. Aber auch diese Vision gipfelt nicht in der Vernichtung der Feinde, sondern im Lobpreis des Lammes (15,3; 19,7ff; 21,22).

b) Die Formel »der Erste und der Letzte« (ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος *[ho prṑtos kai ho ẹs·chatos]*) begegnet nur als Selbstbezeichnung des erhöhten Christus (1,17; 2,8; 22,13). Sie geht auf den hebr. Wortlaut deuterojesajanischer Gottesprädikate zurück (41,4; 44,6; 48,12), bei deren Übers. die LXX die Gottesbezeichnung ἔσχατος *[ẹs·chatos]* — wegen des negativen Untertons? — durch Umschreibung vermieden hat. Sachlich gehört die Formel mit den sinnverwandten Wendungen »das A und das O« (Alpha ist der erste, Omega der letzte Buchstabe des griech. Alphabets) sowie »der Anfang und das Ende« (22,13) zusammen. Die Übertragung dieser Gottesprädikate auf den Erhöhten besagt, daß Christus zu gottgleicher Würde erhoben und in die Funktionen des Schöpfers und Vollenders eingesetzt ist.

H.-G. Link

τέλος

τέλος *[tẹlos]* Kulminationspunkt, Ziel, Ende · τελέω *[telẹ̄o]* vollenden · τελειόω *[teleio̯ō]* zur Vollendung bringen · τέλειος *[tẹleios]* vollendet, vollkommen · τελειότης *[teleio̯tæs]* Vollkommenheit · τελείωσις *[telẹ̄o̯sis]* Vollendung · τελειωτής *[teleiō̯tæs]* Vollender · συντέλεια *[syntẹleia]* Abschluß, Vollendung

I 1a) Das Nomen τέλος *[tẹlos]* wird abgeleitet von einer Wurzel τελ- *[tel-]*, die *herumdrehen* bedeutet (τέλος *[tẹlos]* = *Steuer:* Demosth. Or. 20,19) und meint urspr. den *Drehpunkt*, das *Scharnier*, den *Kulminationspunkt*, an dem das eine Stadium endet und das andere beginnt; später das *Ziel*, das *Ende*. Die Ehe ist in diesem Sinn τέλος *[tẹlos]* des Menschen (Artemidorus Onirocr. II,49; der Verheiratete ist τέλειος *[tẹleios]*, *vollendet*, Paus. VIII 22,2), wie auch der Tod (Xenoph. Inst. Cyr. 8.7.6; Plato Leg. IV,717e). τέλος *[tẹlos]* kann die *Vollendung* der geistigen (Plato Menex. 249a) oder der körperlichen (Plato Leg. VIII,834c) Entwicklung bedeuten, wie auch die Verwendung des Begriffes τέλειος *[tẹleios]* klarmacht (Hdt. I,183,2). τέλος *[tẹlos]* kann dynamischen Charakter haben und wird zB vom *Vollzug* eines Gesetzes gebraucht (Aristot. Pol. VI 8p 1322b 13; vgl. τελέω *[telẹ̄o]*: zu einem τέλος *[tẹlos]* bringen; *vollenden*; zB sein Wort wahrmachen, Hom. Il. 14,44).

Auch im religiösen Bereich ist dieser dynamische Charakter deutlich, wo Opfer, religiöse Riten τέλη *[tẹlæ]* genannt werden: sie sollen den Menschen näher zu Gott bringen (Soph. Ant. 143). Von Bedeutung ist noch die religiöse Aussage über Gott als ἀρχὴ καὶ τέλος *[archæ kai tẹlos]*, *Anfang und Ende* aller Dinge (vgl. Preisendanz IV, 2836f); nur er faßt Anfang und Ende zusammen (Skythinos; s. Diels I 189,32f). Die Formel hat also die Funktion einer das Ganze umfassenden Aussage.

b) Was zu seinem τέλος *[tẹlos]* gekommen ist, ist τέλειος *[tẹleios]*, *vollendet* (so zB von fehllosen Opfertieren, Hom. Il. 1,66). Sowohl ein Arzt wie auch ein Dieb kann *vollkommen* sein (Aristot. Metaph. IV 16p 1021b 15ff). Man *bringt* etwas *zur Vollendung* (τελειόω *[teleio̯ō]* zB Aristot. Eth. Nic. 3p 1174a 15f). Das Pass. von τελειόω *[teleio̯ō]*, *vollkommen gemacht werden*, dh

die *Vollkommenheit erreichen*, wird ebenso gebraucht vom menschlichen Erwachsensein (Plato Symp. 192a), wie auch vom Ausgewachsensein von Pflanzen usw. (Aristot. Gen. An. 776 a 31). Das Subst. τελειότης *[teleiotæs]* kommt nur selten vor. Es bezeichnet einen Zustand der *Vollständigkeit* bzw. *Vollkommenheit* (zB Aristot. Phys. VIII 7p 261a 36). τελείωσις *[teleiōsis]* ist der Vollzug des τελειοῦν *[teleiounj: Verwirklichung, Durchführung, Abschluß* (zB einer Arbeit: Ditt. Syll.[3] II 799, 1,29). Ein τελειωτής *[teleiōtæs]* ist der das τελειοῦν *[teleiounj* Vollziehende, der *Vollender*. Dieses Wort ist bisher nur christl. belegt (Hebr 12,2).

2) In der griech. Philosophie hat τέλος *[telos]* vor allem die Bedeutung *Ziel*. Für die Vorsokratiker war das Ziel des Lebens neben der Freude über das Schöne (Leucippus) die Zufriedenheit (εὐθυμία *[euthymia]* Democr.; vgl. Du Plessis, 53) oder die Schau (θεωρία *[theōria]*, Anaxagoras Frg. 29; Diels II,13,11). Bei Plato und Aristot. ist mit τέλος *[telos]* ein ethisches Ziel angestrebt (Plato Resp. II Einl.; Aristot. Eth. Nic. Einl.), letztlich die Glückseligkeit (εὐδαιμονία *[eudaimonia]*). Im ethischen Bereich kann darum Plato den Begriff des Vollkommenen (τέλειος *[teleios]*) dem des Guten (ἀγαθός *[agathos]*) gleichsetzen (Phileb 61a).

In der Gnosis ist das »Vollkommensein« term. techn. im Mythos vom »erlösten Erlöser«. Er ist der »vollkommene Mensch« (vgl. Hippolyt Ref. Haer. V 7,37). Wer sich von ihm durch die wahre Erkenntnis retten läßt, ist der »vollkommene« Gnostiker (vgl. Hippolyt Ref. Haer. V 8,30). Ob τέλειος *[teleios]* in den hell. Mysterienreligionen term. techn. für den Eingeweihten war, ist umstritten (vgl. Du Plessis, 16–20; 81–85).

II 1a) τέλος *[telos]* kommt in LXX mehr als 150mal vor, am meisten in adverb. Verbindungen. So kommt εἰς τὸ τέλος *[eis to telos]*, *für immer*, vor als rätselhafte und irrtümliche Übers. der hebr. Wendung *lamnatsēach* in der Überschrift von 55 Pss, die wohl mit *für den Chormeister* oder *für die musikalische Aufführung* wiederzugeben ist (vgl. HJKraus, Psalmen I,5. BK XV,XXVII). Mehr als 15mal steht εἰς τέλος *[eis telos]* als Übers. von *lānætsach*, *für immer* (zB Hi 20,7; Ps 9,7; Hab 1,4). Ausgehend von der Grundbedeutung »bis zum Schluß« kann εἰς τέλος *[eis telos]* bedeuten *vollständig* (zB 2Chr 12,12) oder zeitlich verstanden *für immer* (zB Hi 23,7). Einige Male wird εἰς τέλος *[eis telos]* verwendet, wo sich im MT kein Äquivalent findet (zB Gen 46,4; Ez 15,4). Wichtig ist noch, daß τέλος *[telos]* mehrfach in Zeitangaben als Übers. von *qēts*, *qātsāh* bzw. *qᵉtsat*, *Ende*, *Rand*, *Grenze*, vorkommt; es bedeutet dann *Abschluß*, *Ende* (vgl. 2Sam 15,7; 2Kön 8,3). *qēts* im eschatologischen Sinne übers. LXX nicht mit τέλος *[telos]*, sondern mit συντέλεια *[syntæleia]*, *Vollendung* (s. u. 2a).

b) τελέω *[telæō]* findet sich etwa 30mal für 8 hebr. Äquivalente; am häufigsten (7mal) für das Verbum *kālāh* (qal und pi) in der Bedeutung: *zu Ende bringen*, *erfüllen* (Ruth 2,21; Esr 9,1). Als religiöser Terminus kommt es pass. vor: *sich* (dem Dienst von Baal Peor) *weihen* (Num 25,3.5; Ps 105,28; vgl. Hos 4,14).

c) τέλειος *[teleios]* ist in LXX 20mal belegt, 7mal als Äquivalent für die hebr. Wurzel *schālēm*, *heil*, und 7mal für *tām(im)*: der Akzent liegt also auf dem *ganz*, *vollkommen*, *unversehrt-sein*. So wird es gebraucht vom Herzen, das Gott ganz zugewandt ist (1Kön 8,61; 11,4 usw.), oder vom Menschen, der sich Gott ganz verpflichtet hat (Gen 6,9; vgl. Dtn 18,13). Der Gedanke der Totalität zeigt sich auch in der Rede von einer totalen Entvölkerung (Jer 13,19) oder darin, daß *Ganzopfer* τέλειαι *[teleiai]* genannt werden können (Ri 20,26; 21,4).

d) τελειόω *[teleiōō]* (25 Belege) hat ebenfalls den Bedeutungsgehalt *vollkommen*, *ganz sein*; so 2Sam 22,26: sich vollkommen, dh untadelig zeigen (hitp von *tāmam*; vgl. Sir 31,10); Ez 27,11: die Schönheit vollkommen machen. Im Pentateuch ist es 9mal als religiöser Terminus Übers. (außer Lev 4,5) der hebr. Wendung *mill'ē (jad)*, (*die Hand*) *füllen*, dh zum Kultus weihen (Ex 29,9.29 usw.). Aber τελειόω *[teleiōō]* hat auch die Bedeutung *zu seinem Abschluß bringen* (2Chr 8,16; Neh 6,16).

e) Auch τελειότης *[teleiotæs]*, das nur 5mal vorkommt, kann Äquivalent sein für Bildungen von der Wurzel *tām* (Ri 9,16.19 und Spr 11,3: *Vollkommenheit*, *Rechtschaffenheit*). Weish 6,15 spricht vom *Vollendetsein* in Einsicht.

f) Für τελείωσις *[teleiōsis]* (16mal in LXX) liegt der Akzent auf dem kultischen Gebrauch. 11mal dient es als Übers. von *millu'īm* (Ex 29,22.26; vgl. d) und hat die Bedeutung *Einweihung*. Es begegnet vor allem im Zusammenhang mit der Priesterweihung.

2a) In der at. apokalyptischen Lit. kann *qēts* (s. o. 1a) eschatologisch verstanden werden: die LXX übers. es dann meistens mit συντέλεια *[syntæleia]*, *Vollendung* (zB Dan 8,19; 11,27). Das eschatologisch verstandene *qēts* bezieht sich in der rabb. Lit. meistens auf die Tage der Ankunft des Messias, die dem Weltende vorgeordnet sind (vgl. St.-B. I, 671; III, 416). Auch kann idiomatisch vom Ende der Welt gesprochen werden; die Bedeutung ist dann: *bis ins Unendliche* (zB Jeb 1,1; Nazir 1,3).

b) In Qumran ist die Verwendung von *qēts* als eschatologischer term. techn. nicht belegt. Von der Endzeit spricht man als *hᵉqēts ha'acharōn*, *die letzte Zeit* (1QpHab 7,7.12; vgl. auch den

Ausdruck *gᵉmar hᵃqēts: die Vollendung der Zeit* (1QpHab 7,2). Sonst meint *qēts* im allg. *Zeit, Periode.*

Der Begriff *vollkommen* hat in Qumran at. Farbe: diejenigen sind vollkommen (*tāmīm*), die das Gesetz Gottes ganz halten und so *vollkommen* auf seinen Wegen gehen (1QS 1,8; 2,2). Im engeren Sinne heißen die Glieder der Gemeinschaft die »Vollkommenen« (1QS 8,20; vgl. 8,4ff).

c) Philo kennt ein doppeltes τέλος *(telos)* im Leben des Menschen: die → Weisheit (σοφία *(sophia)*), dh das vollkommene und direkte Verstehen Gottes, das durch Lernen zustande kommt, und die → Tugend (ἀρετή *(aretæ)*), die durch Übung erreicht wird (vgl. WVölker, Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien, 176f; 203ff). Er kennt drei Stufen auf dem Wege zur Vollkommenheit: Anfänger, Fortgeschrittene und Vollkommene (Leg. All. III,159). Philo kann aber auch sagen, daß Gott die Vollkommenheit schenkt (Abr. 170 IV 39,5). Sowohl Philo (Plant. 93) als auch Jos. (Ant. 8,280) kennen die umfassende Aussage von Gott als ἀρχὴ καὶ τέλος *(archæ kai telos), Anfang und Ende* (s. o. I,1a).

Im NT kommen die Vokabeln unserer Wortgruppe ziemlich oft vor: τέλος *(telos)* 41mal; τελέω *(telēō)* 28mal; τέλειος *(teleios)* 20mal; τελειόω *(teleiōō)* 23mal; τελειότης *(teleiotæs)* 2mal; τελειωτής *(teleiōtæs)* 1mal (Hebr 12,2) und τελείωσις *(telēiōsis)* 2mal. Auffallend ist, daß τέλος *(telos)* relativ häufig bei den Synopt. und Paulus vorkommt; τελέω *(telēō)* bes. bei den Synopt. und in Offb, während τέλειος *(teleios)* und seine Derivate vor allem im Hebr verwendet werden. III

1) Corpus Paulinum

a) Paulus gebraucht τέλος *(telos)* in der Bedeutung *Endergebnis, Endgeschick* (vgl. Delling, 56): Röm 6,21f nennt das zweifache Geschick, das den Menschen auf Grund seines Verhaltens treffen kann: Tod (V. 21) oder Leben (V. 22; vgl. Ps 73,17). Nach Phil 3,19 finden die Feinde des Kreuzes Christi ihr Endgeschick im ewigen Verderben (vgl. auch 2Kor 11,15). 3mal (1Kor 1,8; 2Kor 1,13; 1Thess 2,16) kommt τέλος *(telos)* in einer präpositionalen Verbindung vor. In der Bedeutung *Ende*, dh *Aufhören* findet sich τέλος *(telos)* Röm 10,4 (in Christus hat das Gesetz aufgehört, Heilsweg zu sein); 2Kor 3,13 (der Glanz auf dem Antlitz des Mose war im Verschwinden begriffen). 1Kor 10,11 handelt von den Enden der Zeiten, die »über uns gekommen sind« (Conzelmann, KEK V, 198), dh: die alte Zeit ist bald vorbei, wir leben im Ausgang der Zeit (vgl. 1Kor 7,29.31; 16,21). 1Kor 15,24 meint τέλος *(telos)* den *Abschluß* der eschatologischen Ereignisse (vgl. Mk 13,7 Par), den Zeitpunkt, an dem Christus seinem Vater die Herrschaft übergibt. τέλος *(telos)* als *Ziel* kommt vor 1Tim 1,5. Endlich heißt Röm 13,7 τέλος *(telos) Steuer* (vgl. V. 6: τελεῖν *(telein), Steuer bezahlen*).

b) τελέω *(telēō)* bedeutet 2mal *zum Ziel kommen* (2Kor 12,9 von der Kraft Christi in der Schwachheit des Apostels; Gal 5,16 vom Begehren des Fleisches), weitere 2mal *zum Ende bringen* (Röm 2,27 vom Gesetz, dh *erfüllen;* 2Tim 4,7 vom *Vollenden* der Laufbahn, Apg 20,24 hat in diesem Falle τελειόω *(teleiōō)*; vgl. 13,25). Röm 13,6 heißt τελέω *(telēō) bezahlen* (vgl. a).

c) τέλειος *(teleios)* kommt 5mal vor in der Bedeutung *reif, erwachsen:* 1Kor 2,6; 14,20; Phil 3,15, in V. 12 meint Paulus mit seinem »noch nicht vollendet sein« (οὐχ ὅτι ἤδη τετελείωμαι *(ouch hoti ædæ tetelēiōmai)*), daß er noch nicht das Letzte, den Siegespreis der himmlischen Berufung in Christus Jesus (V. 14) erreicht hat; Eph 4,13 (bildlich wird die Gemeinde ein »erwachsener Mann« genannt); Kol 1,28 (der erwachsene Mensch als Ziel der Unterweisung des Apostels).

2mal ist τέλειος *(teleios)* das, was Gottes Willen *ganz* entspricht: Röm 12,2 (vgl. Gen 6,9); Kol 4,12. In 1Kor 13,10 meint das *Vollkommene* die zukünftige Welt, in der alles Unvollkommene (V. 9), das unsere jetzige Welt kennzeichnet, überwunden ist. Kol 3,14 wird die Liebe das Band der *Vollkommenheit* (τελειότης *(teleiotæs)*) genannt, weil durch sie die der Gemeinde gegebenen Gaben (V. 12f) zu einem Ganzen zusammengefügt werden.

2) Synoptiker

a) τέλος *(telos)* wird in den eschatologischen Reden Jesu 4mal verwendet als term. techn. für das *Ende der* → *Welt:* Mt 24,6 (par Mk 13,7); 24,14; Lk 21,9; vgl. den Ausdruck

συντέλεια (τοῦ) αἰῶνος *[syntęleia (tou) aiōnos]*, die *Vollendung der Welt* Mt 13,39f.49; 24,3; 28,20. Auch kommt es mehrfach vor in der präpositionalen Verbindung εἰς τέλος *[eis tęlos]* (vgl. III,1a), wobei an das Ende der Welt gedacht sein kann (Mt 10,22; 24,13 = Mk 13,13), da dieses im Kontext (Mt 24,6.14; Mk 13,7) genannt wird. Lk 18,5 bedeutet εἰς τέλος *[eis tęlos]* *schließlich.*

Die Wendung τέλος ἔχειν *[tęlos ęchein]*, *ein Ende haben*, kommt 2mal vor: Mk 3,26 (ein Reich, in dem Zwiespältigkeit herrscht, hat ein Ende, dh hört auf zu bestehen; vgl. dazu Lk 1,33: dem Reich Christi ist kein Ende gesetzt); Lk 22,37 (die Bestimmung Jesu kommt zum Ende, da die Worte der Schrift — Jes 53,12 — an ihm erfüllt werden). τέλος *[tęlos]* als *Ausgang* findet sich Mt 26,58 und als *Steuer* Mt 17,25 (vgl. V. 24: τελεῖν *[telęin]* = *bezahlen*).

b) Typisch für Mt ist der Gebrauch von τελέω *[telęō]* an redaktionellen Stellen. Mit der Formel »als Jesus *beendet* hatte« schließt er die fünf großen Unterweisungsreden ab (7,28; 19,1; 26,1; 11,1; 13,53). Auch Mt 10,23 (die Jünger werden mit den Städten Israels nicht zu Ende gekommen sein, bevor die Parusie einbricht) und Lk 12,50 (Jesus ist in Bedrängnis, bis seine Taufe, dh sein Leiden — vgl. Mk 10,38 — zu Ende gebracht ist) haben den Sinn des Zu-Ende-Führens; Lk verwendet das Verb hingegen 2mal (Pass.) für die *Erfüllung* der Schrift (Lk 18,31; 22,37; s. auch Apg 13,29) und 1mal (Akt.) für die *Erfüllung* des Gesetzes (Lk 2,39).

c) Das Adj. τέλειος *[tęleios]* kommt nur bei Mt vor: 5,48 wird aufgerufen, *vollkommen* zu sein, wie der himmlische Vater vollkommen ist. Dh vom Kontext her, barmherzig zu sein, Freund und Feind zu lieben (vgl. Lk 16,36). Gott mit ungeteiltem Herzen zu dienen (vgl. II,1c), kann auch bedeuten: verkaufe deinen Besitz und gib ihn den Armen (19,21).

d) Das Verb τελειόω *[tęleiǫō]* ist nur bei Lk gebraucht: 2,43 haben die Eltern Jesu das Passahfest bis zum Ende mitgefeiert; 13,32 sagt Jesus: »Am dritten Tag werde ich vollendet.« Er will trotz Mordandrohungen von Herodes Antipas seine Arbeit zum Heil des Menschen »heute« und »morgen« fortsetzen. Was seine »Vollendung« am dritten Tag besagt, ist nicht ganz klar. Heißt es, daß Gott am dritten Tag seiner Arbeit ein Ende setzt? Oder meint Jesus: was Menschen mir auch antun, ich arbeite weiter, denn »am dritten Tag« werde ich trotzdem vollendet werden, dh auferstehen (vgl. 9,22; 18,33; 24,7.46)?

Schließlich kommt noch τελείωσις *[tęleiōsis]* Lk 1,45 vor mit der Bedeutung *Erfüllung.*

3) Jakobus- und 1. Petrus-Brief

In Jak liegt der Akzent auf τέλειος *[tęleios]*, das 5mal, in 1Petr auf τέλος *[tęlos]*, das 4mal vorkommt.

a) τέλειος *[tęleios]* hat auch bei Jakobus die Grundbedeutung *ganz.* So ist man *vollkommen*, dh in keinem Punkt zurückbleibend (1,4), wenn man die Geduld durchhält. Jak nennt das Gesetz der → Freiheit, mit der er das Gebot der Nächstenliebe meint (2,8), *vollkommen* (1,25), weil allein dieses den Menschen wirklich freimacht (vgl. Joh 8,31f; Gal 5,13). Daß Gottes Gaben *vollkommen* genannt werden können (1,17), ist selbstverständlich. *Ganz, ohne Fehl* ist nach Jak der Mensch, der sich im Wort nicht verfehlt (3,2). τελειόω *[tęleiǫō]* meint demnach *ganz werden:* allein durch Werke wird der Glaube zur Ganzheit gebracht (2,22; vgl. V. 17.20). Sonst gebraucht Jak noch τέλος *[tęlos]* als *Ausgang* (5,11; vgl. Mt 26,58) und τελέω *[tęlęō]* als *erfüllen* (eines Gesetzes 2,8; vgl. Lk 2,39).

b) 1Petr verwendet τέλος *[tęlos]* als *Ziel* (1,9), als eschatologischen Terminus (4,7; vgl. Mt 24,6 usw.), als *Endgeschick* (4,17; vgl. Röm 6,21f) und in der Bedeutung *schließlich* (3,8). τέλειος *[tęleios]*, adv. gebraucht, kommt 1,13 in der Bedeutung *ganz* vor.

4) Hebräerbrief

In Hebr kommt unsere Wortgruppe relativ am häufigsten vor (18mal); nur das Verb τελέω *[tęlęō]* fehlt.

a) τελειόω *[tęleiǫō]*, das 9mal belegt ist, hat hier im Gegensatz zum sonstigen Gebrauch im NT fast immer kultischen Klang (vgl. II,1d). Es bedeutet *vollkommen machen*

im Sinne von *weihen, heiligen*, so daß man – wie der at. Priester – vor Gott treten kann. Hebr gebraucht das Verbum, um dadurch den Unterschied zu verdeutlichen zwischen Christus, dem durch Leiden vollendeten (2,10) und ewig vollkommenen (7,28) Hohenpriester (→ Priester), der so für die Seinen Urheber ewigen Heils sein konnte (5,9), und dem Priester des Alten Bundes, der mit Schwachheit behaftet war (7,28), und dessen → Opfer ihn nicht nach dem Gewissen vollenden konnten (9,9; s. auch 10,1). Nur Christus konnte durch ein einziges Opfer die Seinen vollenden (10,14). Keineswegs hat das → Gesetz (7,19), dh das levitische Priestertum, diese Heiligung (τελείωσις *[teleiōsis]*: 7,11) gebracht. Darum nennt Hebr auch das himmlische Heiligtum Christi im Vergleich zum irdischen das »vollkommenere« (9,11).

2mal wird τελειόω *[teleioō]* nicht kultisch gebraucht: 11,40 besagt: die Glaubenszeugen des Alten Bundes (V. 39) hatten die *Vollendung* noch nicht erreicht, denn diese ist erst durch Christus gegeben (vgl. 10,14); jetzt aber sind auch sie der *Vollendung* teilhaft geworden (12,23).

b) τέλειος *[teleios]* in der Bedeutung *Erwachsener* kommt 5,14 vor; mit τελειότης *[teleiotæs]* (6,1) ist demgemäß derjenige Teil der christl. Lehre gemeint, der für die Erwachsenen bestimmt ist (Gegensatz ἀρχή *[archæ]*, *Anfang*: 5,12; 6,1).

τελειωτής *[teleiōtæs]* steht 12,2 neben ἀρχηγός *[archægos]* (vgl. die Formel ἀρχὴ καὶ τέλος *[archæ kai telos]*; I,1a): Jesus ist *Anfänger* und *Vollender* des Glaubens, dh er hat nicht nur den Glauben bis zum Ende durchgehalten (vgl. 5,7f; 12,3), sondern auch den Grund des Glaubens gelegt (vgl. 1,3).

c) τέλος *[telos]* kommt 2mal vor in präpositionalen Verbindungen: 3,14 (dieselbe Wendung in V. 6 entstammt wahrscheinlich V. 14) und 6,11. Ferner bedeutet τέλος *[telos]* in 6,8 *Ausgang* und in 7,3 *Ende*.

5) Johanneisches Schrifttum

Im Evangelium (a) und 1Joh (b) kommen τελειόω *[teleioō]* (5- bzw. 4mal), in Offb (c) τελέω *[teleō]* (8mal) und τέλος *[telos]* (3mal) vor.

a) Joh 4,34; 5,36; 17,4 wird τελειόω *[teleioō]* verwendet, wo Jesus über die Werke des → Vaters spricht, die er zu *vollbringen* hat. Am Kreuz kann er sagen, daß sie vollbracht sind (τετέλεσται *[tetelestai]*; 19,30; vgl. V. 28). Im hohenpriesterlichen Gebet bittet Jesus darum, daß die Seinigen *vollendet* werden zur Einheit (17,23), damit die Welt die Sendung Christi erkennt (vgl. V. 21). Joh 19,28 wird das Verbum gebraucht vom *Erfülltwerden* der Schrift.

τέλος *[telos]* kommt 1mal vor, und zwar in einer präpositionalen Verbindung (13,1): Jesus hat die Seinigen bis zum Ende, dh *vollkommen, ganz*, geliebt.

b) In 1 Joh wird 4mal das Pass. von τελειόω *[teleioō]* gebraucht in bezug auf die → Liebe. Die Liebe Gottes ist zur Ganzheit gekommen, wenn Menschen sein Wort bewahren (2,5) und ihre Nächsten lieben (4,12). Diese Liebe erreicht darin ihr Ziel, daß sie von Furcht am Tage des Urteils befreit (4,17; vgl. 2,28). Wer Furcht hat, wird nicht vollkommen durch diese Liebe bestimmt, denn die *vollkommene* Liebe treibt die Furcht aus (4,18).

c) Die Offenbarung hat 6mal τελέω *[teleō]* in der Bedeutung *zu Ende bringen*, oder (Pass.) *zu Ende gebracht werden*: 11,7 handelt es sich um das zu Ende bringen eines Zeugnisses; 15,1 kündigt die sieben letzten Plagen über die Welt an, in denen Gottes Zorn zur Vollendung kommt (vgl. V. 8). Schließlich spricht Offb 20 3mal vom Ende des tausendjährigen Reiches (V. 3.5.7).

Offb 10,7; 17,17 handeln vom *Erfülltwerden* des Geheimnisses Gottes bzw. der Worte Gottes. Was Gott vorher bestimmt hat, wird erfüllt (vgl. Lk 18,31; 22,37).

Die Formel *Anfang und Ende* (vgl. Jes 41,4; 44,6; 48,12) sagt Gottes (21,6) bzw. Christi (22,13) Zeit und Schöpfung umgreifende Macht aus. Wie von Gott gilt, daß er der Anfang und das Ende ist (vgl. 1,8), der Schöpfer und Vollender aller Dinge, so gilt dies auch von dem erhöhten Christus (vgl. 1,17; 2,8).

Auch Offb hat 1mal τέλος *(telos)* in einer präpositionalen Verbindung: 2,26, wo dazu aufgerufen wird, die Werke Christi ständig festzuhalten.

6) Vergegenwärtigt man sich abschließend die theol. Funktion der Wortgruppe im NT, so kann man zwischen einem eschatologischen und einem anthropologischen Aspekt unterscheiden, die mit der spez. Bedeutungsrichtung von τέλος *(telos)* einerseits und τέλειος *(teleios)* andererseits verbunden sind.

a) Im Vordergrund steht zunächst die eschatologische Funktion von τέλος *(telos)*, dessen dynamischer, zielgerichteter Charakter durch den häufigen Gebrauch des Verbums τελέω *(teleō)* noch unterstrichen wird. Dieser Aspekt tritt in den auf die zukünftige Vollendung gerichteten Partien der Synopt. (vgl. die sog. synopt. Apokalypse, Mk 13 parr), der paulinischen Briefe (zB Phil 3,19) und der Offb (zB 20,1ff) bes. deutlich zutage. Wichtig ist dabei, daß das Ende nicht einfach als mechanisches Aufhören einer Bewegung verstanden wird, sondern als vollendender Abschluß eines dynamischen Prozesses, dessen Ziel zugleich die Verwirklichung seines Sinnes und seiner Intentionen bedeutet. Da es sich bei τέλος *(telos)* um einen stark apok. geprägten Terminus handelt, können die mit ihm verbundenen zeitgeschichtlich bedingten apok. Vorstellungen und Berechnungen für ein heute angemessenes, an der verheißenen Zukunft Jesu orientiertes eschatologisches Denken nicht ohne weiteres ungebrochen übernommen werden. Stattdessen kommt es darauf an, die in ihnen wirksamen universalen und kosmischen Intentionen und Dimensionen innerhalb der christl. Eschatologie neu zur Geltung zu bringen.

b) Mit dem Verständnis des Endes als Vollendung und Verwirklichung eines Zieles hängt die Bedeutungsrichtung von τέλειος *(teleios)* als das zum Ziel Gelangte, Vollendete, Vollkommene zusammen. Insofern das Ganze erst am Ende erreicht wird, kommt das Attribut τέλειος *(teleios)* in diesem prägnanten Sinn nur Gott (zB Mt 5,48) und Christus (zB Hebr 7,28) zu. Im Rahmen der individuell menschlichen Entwicklung meint τέλειος *(teleios)* den zur Reife gelangten, erwachsenen, mündigen Menschen (so bes. bei Paulus). Von einem ethisch gradweise zu verwirklichenden Vollkommenheitsideal ist dagegen im NT nicht die Rede (vgl. dazu Delling, ThWb VIII, 78). Stattdessen meint τέλειος *(teleios)* im Zusammenhang des menschlichen Handelns auf dem Hintergrund des at. *tāmīm*- und *schālēm*-Begriffes das ungeteilte Ganzsein der Person im konkreten Verhalten. In diesem Sinn gebrauchen häufig die späteren Schriften des NT, vor allem Mt (zB 19,21) und Jak (zB 1,4) den Begriff. τέλειος *(teleios)* bezeichnet also in anthropologisch-ethischer Hinsicht nicht den qualitativen Endpunkt menschlicher Bemühungen, sondern die zeitliche Vorwegnahme (Antizipation) der eschatologischen Ganzheit im gegenwärtigen konkreten Leben. Denn das christl. Leben wird im NT nicht idealistisch als Streben nach Vollkommenheit (→ Fülle; → Richtig), sondern eschatologisch als geschenktes und verheißenes Ganzsein der Person entworfen. *R. Schippers*

Lit.: HSchlier, Christus und die Kirche im Epheserbrief, 1930 – OMichel, Die Lehre von der christlichen Vollkommenheit nach der Anschauung des Hebräerbriefes, Theol. Stud. u. Krit. NF 1, 1934/35, 333ff – GKittel, Art. ἔσχατος, ThWb II, 1935, 694ff – HPreisker, Art. ἐγγύς etc., ThWb II, 1935, 329ff – WGKümmel, Die Eschatologie der Evangelien, ThBl 15, 1936, 225ff (= WGKümmel, Heilsgeschehen und Geschichte, 1965, 48ff) – ders., Verheißung und Erfüllung, AThANT 6, 1945 (1956³) – GDelling, Zur paulinischen Teleologie, ThLZ 75, 1950, 12ff – EKäsemann, Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie, ZThK 49, 1952, 272ff (= EKäsemann, Ex. Vers. u. Bes. I, 1968⁵, 135ff) – MNoth, Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyptik, AG f. Forschung NRW H. 21, 1954 (= MNoth, Ges. Stud. z. AT, ThB 6, 1966³, 248ff) – HKremers/RPrenter, Art. Eschatologie, EKL I, 1956 (1962²), 1152ff – HPOwen, The »Stages of Ascent« in Hebr 5,11–6,3, NTSt 3, 1956/57, 243ff – RBultmann, Geschichte und Eschatologie, 1958 (1964²) – CMEdsman/AJepsen/RMeyer/HConzelmann/HKraft/PAlthaus, Art. Eschatologie, RGG II, 1958³, 650ff – OPlöger, Theokratie und Eschatologie, WMANT 2, 1959 – PJdu Plessis, Teleios. The Idea of Perfection in the New Testament, 1959 – WLohff, Art. Telos, RGG VI, 1962³, 678ff – RMehl, Art. Vollkommenheit, RGG VI, 1962³, 1486f – KPrümm, Das neutestamentliche Sprach- und Begriffsproblem der Vollkommenheit, Biblica 44, 1963, 76ff – GDelling, Telos-Aussagen in der griechischen Philosophie, ZNW 53, 1964, 26ff – EFuchs, Art. σκοπός etc., ThWb VII, 1964, 415ff – HPMüller, Zur Frage nach dem Ursprung der biblischen Eschatologie, VT 14, 1964, 276ff – JSchreiner, Das Ende der Tage. Die Botschaft von

der Endzeit in d. at. Schriften, BuL 5, 1964, 180ff – JBlinzler, Art. Vollkommenheit, LThK X, 1965, 863f – EEEllis, Present and Future Eschatology in Luke, NTSt 12, 1965/66, 27ff – PHoffmann, »Die Toten in Christus«. Eine religionsgesch. u. exegetische Unters. z. paulin. Eschatologie, NTA NF 2, 1966 – HWKuhn, Enderwartung und gegenwärtiges Heil, 1966 (Studien z. Umwelt des NT 4) – KKarner, Gegenwart und Endgeschichte in der Offenbarung des Johannes, ThLZ 93, 1968, 641ff – ULuck, Die Vollkommenheitsforderung der Bergpredigt, ThExh 150, 1968 – GDelling, Art. τέλος etc., ThWb VIII, 1969, 50ff – BKlappert, Die Eschatologie des Hebräerbriefes, ThExh 156, 1969 – WThüsing, Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie, 1970 (= StBSt, 42) – CEBraaten, Die Bedeutung der Zukunft, EvTh 32, 1972, 326ff – JBMetz, Erinnerung des Leidens als Kritik eines teleologisch-technologischen Zukunftsbegriffes, EvTh 32, 1972, 338ff.

Zorn, Zank

In der griech. Sprache wurde urspr. der psychische Vorgang, den wir als *Zorn* bezeichnen, differenziert. Den heftigen Einbruch in das Gemüt, dh die plötzlich auflodernde Leidenschaft gibt θυμός *[thymos]* wieder, während ὀργή *[orgæ]* die nach außen wirkende Erscheinungsform, gleichsam die ausfahrende Gemütsbewegung bezeichnet. Dabei schließt ὀργή *[orgæ]* immer ein Element der Überlegung ein, das zB auf Rache und Strafe ausgerichtet ist. In der LXX und im NT ist eine genaue Begriffsunterscheidung jedoch kaum möglich. Die Begriffe werden weitgehend synonym gebraucht.

θυμός

θυμός *[thymos]* Zorn · θυμόομαι *[thymoomai]* zornig werden · ἐνθυμέομαι *[enthymeomai]* überlegen · ἐνθύμησις *[enthymæsis]* Überlegung

I θυμός *[thymos]* (wurzelverwandt lat. *fumus, Dampf*), seit Hom., ist urspr. das *in Bewegung, Wallung Befindliche* und von daher weiter auch das, was seine Umgebung in Bewegung, in Wallung versetzt. Dabei kann es sich um äußere oder auch innere Bewegung (des Gemütes, des Herzens) handeln. – Abgeleitet (über ἔνθυμος *[enthymos]*) sind u. a. ἐνθυμέομαι *[enthymeomai]* (seit Aischyl.) mit der Grundbedeutung *im Sinn haben* und ἐνθύμησις *[enthymæsis]* (seit Eur.), *das im Sinn Befindliche;* zu ἐπιθυμέω *[epithymeō]*, ἐπιθυμία *[epithymia]* usw. → Begehren, Begierde. – Im profanen Griech. bedeutet θυμός *[thymos]* auf der älteren Stufe (Hom. und die Tragiker) *Lebenskraft, Verlangen, Mut, Zorn,* auf der jüngeren Stufe (zB Platon, Thuk. u. a.) in der Hauptsache nur noch *Mut, Wut, Zorn.*

II Die urspr. Unterscheidung zwischen θυμός *[thymos]*, das den inneren Vorgang des Aufbegehrens bezeichnet, und → ὀργή *[orgæ]*, das die äußere Erscheinungsform dieses Aufbegehrens im Zorn wiedergibt, geht in der LXX fast völlig verloren. Beide Begriffe treten für gleiche hebr. Äquivalente (zB *chēmāh, 'aph* u. a.) ein und stehen gleichbedeutend nebeneinander. Deshalb darf für das Verständnis von θυμός *[thymos]* in der LXX (dort ca. 200mal) auf den Art. ὀργή *[orgæ]* verwiesen werden.

III θυμός *[thymos]* kommt im NT nur 18mal vor: 2mal in den lukanischen Schriften, 5mal bei Paulus, 1mal Hebr und 10mal Offb. Der nt. Gebrauch schließt sich an den jüngeren profangriech. an; θυμός *[thymos]* bedeutet im NT *Unmut, Zorn.*

1) In den lukanischen und paulinischen Schriften (und im Hebr) ist θυμός *[thymos]* auf den Menschen bezogen (mit Ausnahme von Röm 2,8!) und steht im Sing. und Plur. in gleicher Bedeutung (Plur. vielleicht *Anwandlungen von Zorn* oder auch *Leidenschaften*). Wie in der LXX steht es oft mit ὀργή *[orgæ]* zusammen, ohne daß ein Bedeutungsunterschied der beiden Wörter erkennbar wäre (zB Kol 3,8; Eph 4,31). Interessant ist die Umgebung, in der θυμός *[thymos]* oft zu finden ist: es steht zwischen Wörtern wie ἔρις *[eris]*, *Streit, Hader;* ζῆλος *[zælos]*, *Eifersucht;* ἐριθεία *[eritheia]*, *Selbstsucht, Streitsucht* (2Kor 12,20; Gal 5,20: geprägte Form?), oder auch πικρία *[pikria]*, *Bitterkeit* (Eph 4,31). An solchen Stellen ist die urspr. Bedeutung das *Wallende, Brodelnde* noch stark spürbar. An Stel-

len wie Lk 4,28 und Apg 19,28 erscheint θυμός *[thymos]* fast wie eine brodelnde Flüssigkeit, die den Menschen erfüllt, die in ihm hochsteigt und schließlich zur Explosion kommt!

Diese Wallungen und Bewegungen des menschlichen Herzens haben ihren Ursprung in dem alten natürlichen Wesen des Menschen, das unter der Sünde steht, in dem → »Fleisch«, wie das NT sagt (Gal 5,19f; Eph 4,31; Kol 3,8f). Sie können nur überwunden werden in der Kraft des Geistes, der das Herz erneuert (Eph 4,23; Gal 5,16.18.22.25), der einen neuen Menschen schafft (Eph 4,24).

2) In Röm 2,8 wird θυμός *[thymos]* zusammen mit ὀργή *[orgæ]* (ohne Bedeutungsunterschied!) vom göttlichen Zorn gebraucht, und zwar absolut, dh ohne die Nennung Gottes. Dieser göttliche Zorn wird im Endgericht offenbar werden (V. 5), und zwar an denen, die ein verstocktes, unbußfertiges Herz haben, die der Wahrheit nicht gehorchen (V. 8), die das Böse tun (V. 9). Er wird sich in der Trübsal und Angst auswirken, die den Menschen befallen.

In der Offb bezeichnet θυμός *[thymos]* fast nur den göttlichen Zorn (zB 15,1.7; 16,1). Auffallend ist das häufige Auftauchen des Begriffes *Zornwein* (οἶνος τοῦ θυμοῦ *[oinos tou thymou]*) als Ausdruck für das göttliche Strafgericht (14,10; 16,19; 19,15), das der Mensch gleichsam trinken muß und an dem er sich das ewige Verderben holt (der Ausdruck ist at.; vgl. Jer 25,15–28!). Ähnlich sind auch die Ausdrücke Zorneskelter Gottes (14,19) und Zornschalen Gottes (15,7; 16,1). Auch wenn vom Zornwein der Hurerei Babels gesprochen wird (14,8; 18,3), steht dahinter der Gedanke an den Zorn Gottes und sein Gericht.

3) Das von θυμός *[thymos]* abgeleitete Verb θυμόομαι *[thymoomai]* kommt im NT nur Mt 2,16 in der Bedeutung *zornig werden* vor, ἐνθυμέομαι *[enthymeomai]* nur Mt 1,20 und 9,4 für *bei sich erwägen, überlegen, sinnen, denken.* Das Subst. ἐνθύμησις *[enthymæsis]* heißt dementsprechend im NT *Erwägung, Überlegung, Gedanke* und zwar immer im negativen Sinn des bösen oder törichten Gedankens (Mt 9,4; 12,25; Apg 17,29; Hebr 4,12). Dabei hat es (außer Apg 17) die Nebenbedeutung des verborgenen, heimlichen Gedankens, den der Mensch wohl für sich behalten und nicht offenbaren möchte, den Gott aber in seiner Allwissenheit erkennt und ans Licht bringt. *H. Schönweiß*

ὀργή

ὀργή *[orgæ]* Zorn · ὀργίζω *[orgizō]* zürnen, zornig machen (werden, sein) · ὀργίλος *[orgilos]* zornig · παροργίζω *[parorgizō]* erzürnen, zornig machen · παροργισμός *[parorgismos]* Zorn · παροξύνομαι *[paroxynomai]* zum Zorn reizen

I ὀργή *[orgæ]*, verwandt mit ὀργάω *[orgaō]*, *strotzen, schwellen* und *heftig verlangen*, heißt zunächst *Trieb, Sinnes-* oder *Gemütsart;* dient dann aber zur Bezeichnung von *heftiger Gemütsbewegung* und *Leidenschaft* und meint insbesondere *Zorn, Unwille* und *Wut*, u. U. auch einmal die *Ahndung*, die *Strafe.* Steht ein Gen. bei ὀργή *[orgæ]*, so gibt dieser den Träger des Affektes oder den Grund bzw. Anlaß des Zornes an, während die Richtung der Erbitterung durch die Präp. εἰς *[eis]*, πρός *[pros]* oder ἐπί *[epi]*, (hier:) alle in der Bedeutung *auf, gegen*, mit dem Akk. beschrieben wird.

ὀργίζω *[orgizō]* heißt akt. gebraucht *zornig machen*, im Pass. dagegen *zornig werden* bzw. *sein, zürnen.* ὀργίλος *[orgilos]* als zugehöriges Adj. bedeutet *zornig, grimmig.* Das Verb παροργίζω *[parorgizō]* begegnet als Weiterbildung von ὀργίζω *[orgizō]* erst im späteren Profangriech. und hat die Bedeutung *zum Zorn reizen.* Das zugehörige Subst. παροργισμός *[parorgismos]* – ebenfalls nur im Spätgriech. belegt – heißt wie ὀργή *[orgæ]* *Zorn, Unwille.*

1) Das nachhomerische Wort ὀργή *[orgæ]* hat urspr. die Bedeutung »triebhafte Art von Mensch und Tier« und bezeichnet etwa Hdt. VI,128 die natürliche Charakteranlage, das Naturell eines Menschen. Zunächst ist dabei ὀργή *[orgæ]* noch wertneutral. Bei den Tragikern (zB Aischyl. Ag. 214ff; Soph. Ant. 875; El. 221f) wird dann der Gebrauch des Wortes immer stärker auf die Veranschaulichung einer bestimmten Verhaltensform des Menschen eingeschränkt, nämlich »die am stärksten nach außen wirkende Erscheinungsform des heftigen inneren Aufbegehrens, des θυμός *[thymos]*« (Kleinknecht, ThWb V, 383). θυμός *[thymos]* bezeichnet also »den aufwallenden, ὀργή *[orgæ]* den ausfahrenden Zorn« (HCremer, nach ThWb V, 410,31f). Das Ziel des Zornes kann dabei sein, Rache zu nehmen oder Bestrafung durchzuführen (→ Strafe). So erscheint ὀργή *[orgæ]* zB als bes. dem Richter angemessene Haltung (zB Demosth. Or. 24,118) und wird hier als im Dienste der

→ Gerechtigkeit positiv gewertet. Im übrigen jedoch wird der Zorn zumeist gesehen als eine Charakterschwäche, die abzulegen der Mensch sich bemühen sollte. Denn der Zorn als Äußerung ungezügelter Leidenschaft steht im Widerspruch zur → Vernunft, zu γνώμη *[gnōmæ]*, *Entscheidung* auf Grund von Erkenntnis, und λόγος *[logos]* (→ *Wort*) und widerstreitet dem Leitbild des Weisen. Er ist ein ἀμήχανον κακόν *[amæchanon kakon]*, ein *Übel*, das sich der Kontrolle entzieht und dessen Folgen nicht wieder gutzumachen sind (Eur. Med. 446f) und das häufig auch »noch viele andere κακά *[kaka]* (*Schlechtigkeiten*) im Gefolge« hat (vgl. Kleinknecht, aaO, 384).

2) Die ὀργή *[orgæ]* gehört aber auch zu den hervorstechenden Eigenschaften der griech. Gottheiten, wie überhaupt die Vorstellung zürnender Götter zum Urbestand der meisten Religionen (mit Ausnahme des Mazdaismus etwa) zählt. Ihr Zorn (in älterer Zeit gebrauchte man statt ὀργή *[orgæ]* die Vokabeln χόλος *[cholos]*, *Zorn, Galle;* κότος *[kotos]*, *Groll*, und μῆνις *[mænis]*, *Zorn*) richtet sich dabei entweder gegen ihresgleichen (zB Hom. Il. 8,407) oder gegen die Menschen (zB Hom. Il. 5,177f; 24,606). Hervorgerufen wird er in der Regel durch eine Verletzung der Grundforderungen des Lebens, der Sitte und des Rechts. Insofern nun durch ihn »die Wiederherstellung einer Ordnung gefordert, einem Sein zur Durchsetzung verholfen oder eine Schicksalsbestimmung vollzogen wird, ist der Zorn der Götter nicht blindwütig, sondern sehend und im Blick auf den Menschen via negationis die Ehre, die sie ihm widerfahren lassen, indem sie ihn zeichnen oder in die ihm gesetzten Schranken verweisen, um ihn darin das sein zu lassen, was er ist« (HKleinknecht, aaO, 385). Dem Menschen andererseits bietet sich, zumal im Rahmen des Kultes, eine Möglichkeit, durch → Gebete, Gelübde, → Opfer und Sühneriten (→ Versöhnung) dem Götterzorn entgegenzuwirken.

3) Im Römertum wird die Vorstellung von den zürnenden Göttern und ihren Strafgerichten, die zB als Krankheit oder Leiden den einzelnen oder als Naturkatastrophen ganze Landstriche treffen, noch stärker vergeschichtlicht. Immer wieder erscheint bei den großen Geschichtsschreibern Tacitus (zB Historiae IV,26.84; Ann. 16,16) und Livius (zB 5,14,3 und 22,9,1) ein Hinweis auf den göttlichen Zorn als Wirkursache historischer Vorgänge. Vergil schildert in seiner Aeneis, wie die Entstehung Roms bedingt wurde durch den Zorn der Götter (bes. der Juno) und dessen endlicher Besänftigung durch Kulthandlungen (*rite preces*).

4) War in der griech. Philosophie die ὀργή *[orgæ]* anfangs eine wertneutrale oder gar positive Größe, so wandte man sich im Laufe der Zeit immer stärker von dieser Auffassung ab. In der Stoa galt die ὀργή *[orgæ]* als verwerfliches πάθος *[pathos]*, *Leidenschaft*, die weder dem vernünftigen Menschen ansteht noch den Göttern. Und bes. der Gedanke von der Affektlosigkeit der Götter bestimmt auch die Gottesvorstellung Philos.

II

1a) Überaus häufig ist im AT vom Zorn Gottes, aber auch vom menschlichen Zorn die Rede. Dabei finden vor allem folgende hebr. Vokabeln Verwendung: *'aph* (ca. 210mal), das zunächst die *Nase* (Jes 2,22), dann ihr Beben und Schnauben und von daher dessen Grund, eben den *Zorn* bezeichnet (Hi 4,9); *chēmāh* (ca. 115mal), urspr. (*feurige, giftige*) *Glut* (auch des Geistes, Ez 3,14), schließlich *Wut* und *Zorn* (Gen 27,44; Spr 21,14); *chārōn*, *Glut*, in Verbindung mit *'aph* (33mal, nur für den Zorn Gottes); *'æbrāh* (24mal), *Zorn* als Ereiferung; *qætsæph* (28mal), *Zorn* aus Enttäuschung und Verdrossenheit; *za'am* (22mal), *Zorn* Gottes, und *rōgæz* (1mal), *Zorn* Gottes. Hinzu kommen die zur Beschreibung des Zürnens gebrauchten Verben, die den genannten Subst.en meist stammverwandt sind. Für alle diese Worte steht in der LXX in der Regel entweder → θυμός *[thymos]* oder ὀργή *[orgæ]*, wobei zu beachten ist, daß diese beiden Begriffe hier – anders als im Profangriech. – synonym gebraucht werden.

b) In den älteren Schichten des AT scheint die ὀργή *[orgæ]*-Wortgruppe bzw. θυμός *[thymos]* als Bezeichnung eines menschlichen Affektes zunächst wertneutral oder sogar in positivem Sinn gebraucht zu sein. So ist der Zorn des Sebul (Ri 9,3) durchaus als menschlich berechtigt anzuerkennen. Noch legitimer erscheint Davids Zorn gegen den Reichen in Nathans Fabel (2Sam 12,5) oder Nehemias Zorn über Mißstände in Jerusalem (Neh 5,6). Die Empörung Moses über die Sünde des ums goldene Kalb tanzenden Volkes stellt sich sogar als eine Art heiligen Zornes dar, durch den Mose sich auf die Seite Gottes stellt (Ex 32,19; vgl. Ex 16,20; 1Sam 11,6; Jer 6,11; Hi 32,2f). Mehr und mehr aber – bes. in den jüngeren Schriften des AT – wird solche menschliche Zornaufwallung als eine Untugend herausgestellt (vgl. Ps 37,8f; Hi 36,13) und abgetan (vgl. Gen 49,7, wo der Zorn verflucht wird). Er ist nicht bloß ein wütig Ding (Spr 27,4), sondern verleitet zu Streit und Hader (Spr 30,33), entzweit die Menschen (1Sam 20,30) und kann zu Bluttaten führen (Gen 49,6). Durch ihn erweist sich der Mensch als unweise (Spr 29,8), denn Zorn ist eine Eigenschaft der Narren (Spr 12,16; 27,3), zu der man sich durch nichts verleiten lassen soll (Hi 36,18).

c) Von ungleich größerer Bedeutung ist – auch dem Vorkommen nach – im AT die Rolle des göttlichen Zornes. Jahwe, von dem es heißt, daß er ein eifriger (→ Eifer, Art. ζῆλος) Gott sei, wird immer wieder auch als zornig beschrieben, wobei der ungestüme Zornaffekt recht drastisch dargestellt werden kann (Jes 30,27f; 13,13; Jer 30,23f; Ps 2,5). Die Schilderungen des zornentbrannt daherstürmenden Gottes zeigen deutlich, wie gefährlich für den antiken Menschen die Begegnung mit dem Heiligen erscheinen konnte (vgl. Gen 32,25ff; Ex 4,24ff; 19,9ff; Jes 6,5);

denn der Zorn Jahwes ist als Ausdruck seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit zu werten. »Als irrationales Geschehen weist er auf die lebendige Personhaftigkeit Gottes, dessen Allkausalität sich bis zu dämonischer Rätselhaftigkeit steigert (Gen 32,23ff; Ex 4,24; 1Sam 26,19; 2Sam 16,10off; 24,1), aber zugleich umschlossen ist von der Erfahrung des göttlichen Bundeswillens in Gerechtigkeit und Liebe . . .« (WEichrodt, RGG³ IV, 1930). Hervorgerufen wird dieser Zorn sowohl durch das Verhalten einzelner (zB Ex 4,14; Num 12,9; Dtn 29,18ff; 2Sam 6,7; 2Chr 19,2; 25,15; vgl. Sir 47,20off; Gebet Manasses 9f) als auch – und das wird weitaus häufiger berichtet – durch Abfall, Untreue und Verletzung des Gottesrechtes durch das Bundesvolk Israel (Num 25,3; 32,10; Dtn 29,25ff; Ri 2,14. 20; Ps 78,21 u. ö.). Bes. Propheten wie Amos, Hosea, Jesaja und Micha »haben von dem göttlichen Zorn als einer Tatsache gesprochen, und sie haben das ganze Leben ihrer Zeitgenossen, ihr soziales und wirtschaftliches Gebaren und vor allem ihre Kultübung als den eigentlichen Gegenstand dieses göttlichen Zornes bezeichnet« (vRad, Theol. AT II, 189). Gott hat viel an seinem Volk auszusetzen, es enttäuscht ihn oft. »Immer ist sein Zorn eine gesetzmäßige Reaktion auf die Verletzung eines Gebotes oder den Widerstand gegen sein geschichtsbestimmtes Handeln, mit der er nicht nur die Verletzung oder den Widerstand ahndet, sondern zugleich die Wiederherstellung und Aufrechterhaltung einer zwischen ihm und den Menschen gesetzten Ordnung bewirken will« (SPlath, Furcht Gottes, 105).

Im Rahmen der Bundestheol. kann man den Zorn Gottes geradezu als Äußerung zurückgewiesener und verletzter Liebe begreifen (vgl. JFichtner, ThWb V, 404: »Hier liegt die tiefste Wurzel des Zorngedankens, und von hier aus wird die ganze überwältigende Botschaft [der Propheten] verständlich: es ist Jahwes verletzte heilige Liebe, die in ihm den Zorn erweckt«). Doch kann der Zorn Jahwes sich ebenso gegen die Völker richten (vgl. Jes 10,25; 13,3; Jer 50,13; Ez 30,15; Mi 5,14). Er kommt über alle, die ihn verlassen (Esr 8,22) bzw. die überhaupt ohne ihn, dh gott-los, sind (vgl. Weish 11,9; Sir 5,7). Freilich ereilt er die Menschen nicht ohne vorherige Warnung (vgl. Ex 22,23f; 32,10; Dtn 6,13ff). Gestraft werden die, »die nicht haben hören wollen« (Mi 5,15; vgl. Jer 42,18; Klgl 3,42f), die nicht gemäß der göttlichen Satzung wandelten (Ez 9,8–10; 22,31; → Gesetz). Über Ungehorsame gießt Gott seinen Zorn aus (vgl. Jer 7,20). Über Frevler bzw. ganze Völker hält er Gericht, indem er etwa die Trias Schwert, Hunger und Pest schickt (Ez 6,11ff), indem er zertritt (Jes 63,6; Hab 3,12), vernichtet (Dtn 29,22), verwüstet (Jer 25,37f), entvölkert (Jer 50,13), zerstreut (Klgl 4,16) oder – noch bildhafter – das Land verbrennt (Jes 9,19; V. 18 [L]: verfinstert), Völker keltert (Jes 63,1ff) und ihnen den Becher seines Grimms zu trinken gibt (Jes 51,17; vgl. Jer 25,15ff). Interessant ist, daß Hosea (13,11) auch das Königtum als Gabe des göttlichen Zornes zu werten scheint (vgl. 1Sam 8). Insges. gilt: »sein Zorn brennt und ist sehr schwer« (Jes 30,27 [L]).

Doch muß der Zorn Gottes nicht ewig währen. Immer wieder wird von dem »Augenblick« des Zornes gesprochen (zB Ps 30,6; Jes 26,20; 54,7f; Weish 18,20). Dh hinter dem göttlichen Zorn leuchtet oft schon die → Barmherzigkeit auf, die → Hoffnung begründet (vgl. 2Sam 24,16; Jes 40,2; 51,22; 54,8–10; Hos 14,4). Solche Hoffnung erhält Nahrung durch die Betrachtung der Geschichte, in der immer wieder Gottes Heilswille sich Bahn bricht (vgl. Ps 78,38; 103,6–13). Aktiv vermag sich der Mensch an diese Hoffnung zu halten, indem er sich demütigt (vgl. 2Chr 12,12; 32,26), sich bußfertig im Gebet an Gott wendet (vgl. Ex 32,12.14; 2Sam 12,13; Ps 6,2; 27,9; Dan 9,15f; Hab 3,2) und durch Gehorsamstaten seinerseits den Bundesschluß bejaht (zB Num 25,6–11; Jos 7; vgl. auch Jon 3,7–10). Geschieht das, dann hat der Zorn Gottes seine entscheidende Aufgabe, → Bekehrung zu wirken (Jer 4,4; 36,7; Jes 42,25), erfüllt, und der Mensch wird Gott danken.

2) Im Spätjudentum wie auch in Qumran wird – neben einigen Stellen, die von berechtigtem Zorn, etwa gegen Sünder, handeln (zB 1Qs X,19) – die negative Beurteilung des Zornes als einer mit der Weisheit unvereinbaren Untugend stark herausgestellt (Weish 10,3; Sir 27,30; 1QS IV,10). Bes. anfällig für den Zorn erscheinen dabei die Frauen (Sir 25,21), die Reichen (Sir 28,10) und die Herrscher (Sir 47,20off; 2Makk 14,27; CD VIII,3; XIX,15f; vgl. Mt 2,16). In jedem Fall sind »Zorn und Wüten . . . Greuel«, die der Gottlose treibt (Sir 27,30). Gegen den Gottlosen bzw. die Heiden richtet sich aber der Zorn Gottes (Weish 11,9; 19,1; Sir 5,7; 16,7; Gebet Man 5; vgl. die Herabrufung des Gotteszorns auf einen abtrünnigen Qumraner, 1QS II,15), der neben seiner Barmherzigkeit gesehen und ernst genommen werden muß (Sir 16,12) als Mahnung zu echter Bekehrung (Sir 5,7ff; vgl. Zeph 2,3). Und zwar findet sich bes. im Spätjudentum häufig neben der Vorstellung eines innergeschichtlich wirksamen Gotteszornes (Sir; CD I,5f,21; III,8 u. ö.) die Vorstellung von einem endzeitlichen Tage des Zorns, an dem Gott sein Gericht halten wird (Jub 24,28. 30; äthHen 62,12; vgl. 1QM IV,1; Ez 7,19; Dan 8,19; Zeph 2,2f; Spr 11,4; 1QS V,12). Dieser Tag wird in stark apok. Farben dargestellt, etwa als »Tag der Öde und Verödung, des Dunkels und der → Finsternis« (vgl. Art. σκότος; Zeph 1,15), als Tag der »Zornglut des Herrn« (Zeph 2,2; vgl. 1QH III,28). An diesem Tag wird auf Grund des → Wandels (Ez 7,3) die Scheidung zwischen den Gerechten und Ungerechten vorgenommen werden. Die einen, die den göttlichen Zorn abzuwenden suchen, indem sie sich zu Gott bekehren, wird er annehmen, die andern wird sein Zorn, freilich im Dienste der Gerechtigkeit, → verderben (Art. ἀπώλεια und ὄλεθρος; vgl. 1QS IV,12; 1QH III,25ff; XV,17; 1QM III,9).

Im NT kommt das Subst. ὀργή *[orgæ]* 36mal vor (davon 21mal im Corpus Paulinum, 6mal in Offb, Evgg. nur vereinzelt) und bezieht sich sowohl auf menschlichen wie göttlichen Zorn. ὀργίζομαι *[orgizomai]*, *zornig werden*, findet sich 8mal, und zwar — ebenso wie ὀργίλος *[orgilos]*, *zornig* (nur Tit 1,7) und παροξύνομαι *[paroxynomai]*, *erzürnen* (Apg 17, 16; 1Kor 13,5), nur in bezug auf den Menschen. Das gleiche gilt für παροργίζω *[parorgizō]* (Röm 10,19; Eph 6,4) sowie die Subst.e παροργισμός *[parorgismos]* (Eph 4,26) und παροξυσμός *[paroxysmos]* (Apg 15,39; Hebr 10,24). III

1) Zunächst dient ὀργή *[orgæ]* im NT zur Beschreibung eines menschlichen Affektes. Dabei wird es weithin synonym mit → θυμός *[thymos]* gebraucht. Eine kleine Akzentverschiebung in der Bedeutung dieser beiden Wörter kann man darin sehen, daß θυμός *[thymos]* zur Darstellung jäh auflodernden Zornes bevorzugt wird (Lk 4,28; Apg 19,28), während ὀργή *[orgæ]* bisweilen ein Moment der Bewußtheit anhaftet, was jedoch nicht ausschließt, daß sowohl θυμός *[thymos]* als auch ὀργή *[orgæ]*, u. U. sogar im gleichen Atemzug (Eph 4,31; Kol 3,8), als Untugenden verurteilt werden.

Mag man den Zorn des Königs im Gleichnis vom Hochzeitsmahl (Mt 22,7 par) noch als gerechtfertigt betrachten, so ist es der des älteren Bruders im Gleichnis von den verlorenen Söhnen (Lk 15,28) zweifellos schon nicht mehr. Ganz klar ausgesprochen ist ein Verbot des Zornes, der sich gegen den Bruder richtet, in der Bergpredigt (Mt 5,22). In der dadurch gewiesenen Linie bewegen sich die meisten übrigen nt. Aussagen über den menschlichen Zorn. So wird zB Eph 6,4 den Vätern bes. eingeschärft: sie sollen ihre Kinder nicht zum Zorn reizen (παροργίζειν *[parorgizein]*). Und ganz allg. gilt: Langsam sei der Mensch zum Zorn, »denn der Zorn eines Menschen wirkt nicht Gerechtigkeit vor Gott« (Jak 1,19f). Wo aber ein Mensch zornig wurde, da lasse er die Sonne über seinem Zorn (παροργισμός *[parorgismos]*) nicht untergehen (Eph 4,26), da lasse er sich vom Zorn nicht aus der Gemeinschaft heraus in die Arme des Satans treiben. Ein Gebet zB kann nie im Zorn gebetet werden (1Tim 2,8).

Von dieser negativen Beurteilung her ist es begreiflich, daß der Zorn immer wieder in Aufzählungen von konkreten Sünden genannt wird (Eph 4,31; Kol 3,8; Tit 1,7). Ausdrücklich wird so der Zorn (ὀργή *[orgæ]*) in Eph und Kol zu den Dingen gezählt, um derentwillen »das Zorngericht Gottes über die Söhne des Ungehorsams« (Eph 5,6; Kol 3,6) kommen wird. Im Zusammenhang beider Stellen werden den Fehlhaltungen, zu denen der Zorn gehört, von dem sich namentlich ein ἐπίσκοπος *[episkopos]*, → *Bischof*, bes. hüten soll (Tit 1,7), die Elemente eines Lebens im Glauben gegenübergestellt. So wird Eph 4,32 (Z) eingeschärft: »Seid . . . gegeneinander gütig, barmherzig, und vergebet einander, wie auch Gott durch Christus euch vergeben hat!« Wie dem Zorn Gottes sein vergebendes Tun in Jesus Christus gegenübergestellt wird, so dem menschlichen Zorn die → Liebe (Art. ἀγάπη) als Lebensäußerung des neuen Menschen (Kol 3,14).

2) In gewisser Spannung zu dem Gesagten könnte man einige wenige Stellen im NT sehen, an denen der Zorn als menschlicher Affekt nicht negativ gewertet wird. So möchte man nach dem AT-Zitat in Eph 4,26 (»Möget ihr zürnen, nur sündiget nicht!« Vgl. Ps 4,5) einen gewissen Spielraum für den Zorn als gegeben erachten; so mag der Zorn des Königs in Mt 22,7 par oder noch deutlicher in Mt 18,34 als durchaus berechtigt erscheinen. (Vgl. GStählin, ThWb V, 419: ». . . Wenn man jede Regung des Zornes *a limine* verurteilt, muß man die Aussagen vom Zorn Gottes weginterpretieren; wenn man dagegen diese Aussagen ernst nimmt, muß man auch im menschlichen Bereich mindestens ein begrenztes Recht zum Zorn anerkennen.«) Doch bleibt zu fragen, ob an diesen Stellen der Zorn nicht im Sinne einer Teilhabe des Menschen am Zorn Gottes zu verstehen ist. Die mehrfache Erwähnung des Zornes Jesu (Mk 3,5) bzw. zorniger Handlungsweisen Jesu (auch wenn die Begriffe selbst nicht immer vorkommen) zB gegenüber Petrus (Mt 16,23 par), den Pharisäern (Mt 23) oder dort, wo die Ehre Gottes geschmäht wird (Mt 21,12 par; Joh 2,14ff), legt diese Vermutung nahe. Auch die berühmte Stelle Röm 13,4f sieht ja für den Staat als »Gottes Diener(in)« eine Teilnahme an der sonst Gott allein vorbehaltenen (Röm 12,19) Rachefunk-

tion vor. Dabei handelt es sich natürlich nicht um eine Teilhabe am Wesen Gottes, sondern um die Verrichtung eines Dienstes, zu der Gott auch Heiden, wie zB Kyros, oder selbst die satanischen Mächte, wie zB in Hi und Offb, gebrauchen kann.

3a) Wie im AT so dient auch im NT die ὀργή *(orgæ)*-Wortgruppe in den meisten Fällen zur Veranschaulichung der Gottesvorstellung. So spielt das künftige Zorngericht Gottes eine wichtige Rolle schon in der Predigt Johannes des Täufers (Mt 3,7 par): nur wer Buße tut, wer seinen Sinn ändert (→ Bekehrung, Art. μετάνοια), wird dem Zorn entrinnen können; die bloße Berufung auf die Abrahamssohnschaft genügt nicht. Aber auch in der Verkündigung Jesu findet sich der eindringliche Hinweis auf die Tage des Zornes, die über Israel kommen und große Not bringen werden (Lk 21,23; vgl. Mt 22,7 u. ö.; bei Joh freilich nur 3,36).

b) Dieser Gedanke vom künftigen Zorn Gottes wird in aller Breite in der Offb entfaltet. Da ist vom Zorn der Völker die Rede (Offb 11,18) und an einer Stelle (Offb 12,17) auch vom Zorn des Drachens als einer widergöttlichen Macht. »Es ist der große eschatologische Gegenzorn gegen den Gotteszorn, dargestellt mit Farben aus den Psalmen, so daß das Drama der Offb zum großen Teil als ein Kampf zweier ὀργαί *(orgai)* verstanden werden kann« (GStählin, ThWb V, 440). Der Zorn Gottes (für den auch der Begriff → θυμός *(thymos)* verwandt wird, zB Offb 15,1) wird schließlich das Gericht heraufführen, bei dem Gott denen, die seinen Namen fürchten, Lohn geben wird, bei dem aber auch die, die die Erde verderben, von ihm ins → Verderben gebracht werden (Offb 11,18; vgl. 6,16, wo vom richterlichen »Zorn des Lammes« die Rede ist). Ausgemalt wird die Gerichtsvorstellung u. a. durch das Bild von der »Kelter des Zornweins des Grimmes des allmächtigen Gottes« (Offb 19,15; vgl. 14,19) und von dem »Becher seines Zorns« (Offb 14,10), aus dem der Anbeter des Tieres — wie auch Babylon (Offb 16,19) — Zornwein trinken muß.

4) Wird so an einigen Stellen im NT der Blick stark auf die Furchtbarkeit des künftigen Zornes Gottes gelenkt, so wird dieser in der paulinischen Theologie (und den Deuteropaulinen) schon im Horizont einer sich bereits im Geschichtsverlauf seit dem Kommen Jesu Christi verwirklichenden Eschatologie (sog. *realizing eschatology*) gesehen. Klar und eindrucksvoll wird angesichts der ὀργὴ θεοῦ *(orgæ theọu)* die entscheidende Bedeutung Jesu Christi für den Menschen beschrieben: Von Natur aus steht der Mensch als Kind dieses Welt-Äons unter dem Zorn Gottes, der gleichsam über ihn verhängt worden ist (Eph 2,3; vgl. Röm 1,18—3,20) und ihn also nicht bloß am Tage des Gerichts erwartet (vgl. auch Joh 3,36), obgleich Paulus auch von ihm als eschatologischer Größe nachdrücklich reden kann (Röm 2,5; vgl. Eph 5,6; Kol 3,6). Und zwar richtet sich der Zorn Gottes einmal gegen die Ungerechtigkeit (→ Sünde, Art. ἀδικία) als konkrete Gesetzesübertretung, und die Ehrfurchtslosigkeit (→ Frömmigkeit, Art. σέβομαι) als Verachtung des Schöpfers (Röm 1,18.21ff).

Zum andern aber fordert den Zorn Gottes auch die Haltung des sog. frommen Menschen heraus, der sich durch seine Gesetzesbefolgung immer mehr in ein Selbstwertgefühl hineintreiben läßt, das etwa in der unangemessenen καύχησις *(kạuchæsis)* (→ *Ruhm*) seinen Ausdruck findet. Kein Mensch vermag letztlich dem Gesetz zu genügen, darum kann Paulus die »Kampfthese« aufstellen: Das Gebot bewirkt Zorn! (Röm 4,15). Denn die am radikal verstandenen Gesetz deutlich werdende Übertretung des Menschen begründet den gerechten Zorn Gottes. Die verfahrene Situation der in Sünde gefangenen und darum unter dem Zorn Gottes stehenden Menschen, sowohl der Juden als auch der Heiden, ist nun von Gott her — und das ist die zentrale Aussage von Röm 1,18 — durch die Sendung Jesu Christi offenbart worden. In ihm zeigt Gott der Welt seine δικαιοσύνη *(dikaiosynæ)*, → *Gerechtigkeit*, die beides umgreift: sowohl seine ὀργή *(orgæ)* als auch seine χάρις *(chạris)* (→ *Gnade*), sein ἔλεος *(ẹleos)* (→ *Barmherzigkeit*); oder — mit einer Formulierung von GBornkamm — »weil er (Gott) seine δικαιοσύνη *(dikaiosynæ)* kund werden läßt, kommt auch alle ἀδικία *(adikịa)* der Menschen an den Tag. Indem er der Welt sagen läßt, daß sie in ihrer Sünde der ὀργή *(orgæ)* Gottes verfallen ist, . . . läßt er ihr zugleich sagen, daß er diese seine δικαιο-

σύνη *[dikaiosynæ]* den Glaubenden aufgetan hat« (Die Offenbarung des Zornes Gottes, in: Das Ende des Gesetzes, 33).

Durch diese Offenbarung mit ihren zwei Aspekten wird der Mensch in eine unausweichliche Entscheidungssituation hineingestellt. Entweder er beharrt als »Gefäß des Zorns« (Röm 9,22) in dem Bereich der ὀργὴ θεοῦ *[orgæ theọu]*, des *göttlichen Zornes*, wie es zum Bedauern des Paulus der Großteil der Juden seiner Zeit tut (1Thess 2,16; vgl. Röm 9,22 im Zusammenhang und das AT-Zitat in Röm 10,19; dazu OMichel: »Gott verbirgt sich in seinem Zorn vor Israel, indem er auf die Seite eines fremden Volkes tritt«, KEK IV, 232), oder aber er wendet sich Jesus Christus zu und läßt sich von diesem vor dem Zorn Gottes in den Bereich der Liebe Gottes bergen (Röm 5,8f; 1Thess 1,10). Ignatius bringt diese Erkenntnis auf die Formel: »Entweder müssen wir den künftigen Zorn fürchten oder die gegenwärtige Gnade lieben — eins von beiden!« (IgnEph 11,1; zit. ThWb V, 448). Es ist also deutlich, daß das Kommen Jesu Christi nicht einfach »billige Gnade« für alle bedeutet. »Gott bleibt der Richter, und der christliche Glaube an die Gnade Gottes besteht nicht in der Überzeugung, daß es keinen Zorn Gottes gibt und daß kein Gericht drohend bevorsteht (2Kor 5,10), sondern in der Überzeugung, vor dem Zorne Gottes errettet zu werden . . .« (RBultmann, Theol., 3. Aufl., 288). Wenn Gott uns als »Gefäße der Barmherzigkeit« (Röm 9,23) zur »Erwerbung des Heils« bestimmt hat (1Thess 5,9), dann heißt das eben wirklich, daß die angebotene σωτηρία *[sōtæria]*, *Rettung*, erworben bzw. angenommen werden muß. »Wenn in Christus allein die Rettung von dem ewigen Zorn gegeben ist, dann hängt alles davon ab, ob der Mensch Christus ablehnt oder das, was er ist und bringt, sich aneignet — oder richtiger: sich zueignen läßt« (GStählin, ThWb V, 448). Das geschieht durch die πίστις *[pịstis]*, den → *Glauben*. Nur der an den Sohn Glaubende braucht sich nicht mehr vor dem → Gericht Gottes zu fürchten, denn nur ihm gilt die Zusage des *ewigen* → *Lebens* (ζωὴ αἰώνιος *[zōæ aiōnios]*), das bei Joh wie auch bei Paulus dazu dient, im Gegensatz zur ἀπώλεια *[apọleia]*, dem → *Verderben*, als der Frucht des göttlichen Zornes die Frucht des göttlichen ἔλεος *[ẹleos]*, der → *Barmherzigkeit*, zu beschreiben (Joh 3,36; Röm 2,7).

H. Chr. Hahn

Lit.: GBornkamm, Die Offenbarung des Zornes Gottes, ZNW 34, 1935, 239ff (= GBornkamm, Das Ende des Gesetzes, 1966[5], 9ff) — FBüchsel, Art. θυμός etc., ThWb III, 1938, 167ff — GSchrenk, Unser Glaube an den Zorn Gottes nach dem Römerbrief, 1944 — RBultmann, Theologie des NT, 1953 (1968[6]), § 32 — HKleinknecht/OGrether/OProcksch/JFichtner/GStählin/ESjöberg, Art. ὀργή etc., ThWb V, 1954, 382ff — CVGablenz/LPinomaa, Art. Zorn Gottes, EKL III, 1959 (1962[2]), 1919ff — NJHein/WEichrodt/HConzelmann/HBaudt, Art. Zorn Gottes, RGG VI, 1962[3], 1929ff.

Zucht, Unzucht

Zucht ist ein Begriff, der in der philosophischen Ethik des klassischen Griechentums und auch des Hellenismus eine bedeutende Rolle spielt. Es fällt auf, daß die hier behandelten Wortgruppen im NT relativ selten belegt sind. Das Leben des biblischen Menschen ist weniger von der Selbstbeherrschung im Sinne einer autonomen Ethik als vielmehr von den Geboten Gottes her bestimmt. ἐγκράτεια *[enkrạteia]* bezeichnet mehr die Macht und Herrschaft, die einer über sich selbst hat, während σωφροσύνη *[sōphrosynæ]* (im klassischen Griech. eine der vier Kardinaltugenden) stärker das rechte Maß beschreibt, das die gesetzten Grenzen nicht überschreitet. Die Wortgruppe πορνεύω *[pornẹuō]* ist hier als Konträrbegriff mitbehandelt, weil in der πορνεία *[pornẹia]* gerade die gesetzten, gottgewollten Grenzen (in diesem Falle im sexuellen Bereich) nivelliert werden.

→ Ehe, Art. μοιχεύω; → Erziehung, Art. παιδεύω.

ἐγκράτεια

ἐγκράτεια *[enkrateia]* Selbstbeherrschung, Enthaltsamkeit · ἐγκρατής *[enkratæs]* seiner selbst mächtig, enthaltsam · ἐγκρατεύομαι *[enkrateuomai]* sich selbst beherrschen, enthaltsam sein · ἀκρασία *[akrasia]* Zügellosigkeit, Unenthaltsamkeit · ἀκρατής *[akratæs]* unbeherrscht, zügellos · ἀσκέω *[askeō]* etwas üben

I 1) In ἐγκράτεια *[enkrateia]* und ἐγκρατής *[enkratæs]* findet sich die Wurzel κρατ- *[krat-]*, welche *Macht* oder *Herrschaft* bedeutet. ἐγκρατής *[enkratæs]* bezeichnet demnach einen Mann, der Macht hat in körperlichem oder geistigem Sinn (Gegensatz: ἀκρατής *[akratæs]*). ἐγκράτεια *[enkrateia]* wird auch absolut gebraucht als *Macht über sich selber haben;* es bedeutet dann *Selbstbeherrschung,* und zwar im Sinn von *Ausdauer, Standhaftigkeit* oder von *Enthaltsamkeit* in bezug auf die geschlechtliche Sphäre (Gegensatz: ἀκρασία *[akrasia]*). Von ἐγκρατής *[enkratæs]* wird das Verb ἐγκρατεύομαι *[enkrateuomai], sich einer Sache enthalten,* abgeleitet.

2) Der Begriff ἐγκράτεια *[enkrateia]* wird zuerst von Sokrates als eine der Haupttugenden in die Ethik eingeführt (vgl. Xenoph. Mem. I 5,4). Plato und Aristot. nehmen ihn auf. Für Plato ist ἐγκράτεια *[enkrateia]* als Beherrschung der sinnlichen Triebe dabei im Grunde ein volkstümlicher Ausdruck für → σωφροσύνη *[sōphrosynæ]* (vgl. Phaedr. 256b; Resp. 430e). Nach Aristot. hat der ἐγκρατής *[enkratæs]* zwar starke Begierden, doch kann er sie unterdrücken, während der σώφρων *[sōphrōn]* über jeden heftigen Trieb erhaben ist (Eth. Magna II 6,1203b 13ff). In der Stoa wird die ἐγκράτεια *[enkrateia]* als Zeichen der menschlichen Freiheit aufgefaßt; zum wirklichen Menschsein gehört die Mäßigung der Begierden, vor allem des Sexualtriebs und der Lust am Essen und Trinken. Der Neupythagoreismus entwickelt ein dualistisches System: der Körper muß durch Askese in Schach gehalten werden, damit die Seele sich zu Gott erheben kann. Auch für die Kultfähigkeit spielte die Askese im Altertum eine große Rolle (→ Rein, Art. ἁγνός).

Philo preist die ἐγκράτεια *[enkrateia]* als Überlegenheit über Begierden und Leidenschaften.

Von den Essenern zZt. Jesu ist bekannt, daß sie den Zölibat empfahlen und auch sonst in verschiedener Form (Besitz, Nahrung, Nachtwachen) asketisch lebten.

3) Sachlich verwandt mit der Wortgruppe ἐγκράτεια *[enkrateia]* ist das Verb ἀσκέω *[askeō]*. Urspr. bedeutet es *sich bemühen, sich üben* und zwar im Sinne des technischen Bearbeitens und Verzierens eines Gegenstandes (Hom.). Bei Xenoph. wird es auf körperliche (gymnastische) Übungen angewandt, so daß ein Athlet direkt ἀσκητής *[askætæs]* genannt werden kann. Epict. kennt dann die planmäßige geistige Askese, die Übung zum Tun des Guten. Hier bereits bahnt sich die spätere Bedeutung des Begriffes an: die prinzipielle (u. U. lebenslange) Bezähmung der Leidenschaften, spez. der geschlechtlichen Begierden.

II In LXX kommt ἐγκράτεια *[enkrateia]* nur 3mal und zwar ausschließlich in der Weisheitslit. vor (Sir 18,15.30; 4Makk 5,34) und meint die *Enthaltsamkeit* von Ausschweifungen. ἐγκρατής *[enkratæs]* (11mal, nur in apokryphen Schriften) und ἐγκρατεύομαι *[enkrateuomai]* (3mal) sind weniger asketische Spezialbegriffe, sondern sie geben meistens wieder, daß man einer Sache mächtig geworden ist bzw. wird (vgl. Gen 43,31; 1Sam 13,12; Sir 6,27 u. ö.). ἀσκέω *[askeō]* findet sich in LXX nur 2Makk 15,4.

Eine systematische Askese kennt das AT nicht, soweit man vom → Fasten absieht (hebr. *'innā næphæsch, die Seele erniedrigen*).

III Im NT ist die Wortgruppe ἐγκράτεια *[enkrateia]* (einschließlich ἀκρασία *[akrasia]* Mt 23, 25; 1Kor 7,5 und ἀκρατής *[akratæs]* 2Tim 3,3) nur 10mal belegt, davon 4mal bei Paulus (1Kor 7,5.9; 9,25; Gal 5,23). ἀσκέω *[askeō]* findet sich sogar nur Apg 24,16 (ich *bemühe* mich auch selbst allezeit, ein unverletztes Gewissen zu haben). In den Evgg. fehlen die Begriffe ganz bis auf Mt 23,25, wo ἀκρασία *[akrasia], Unkeuschheit* (L: *Gier*), in einem Bildwort vorkommt.

1) Mit der statistischen Übersicht ist jedoch nicht zwangsläufig gesagt, daß sich in den Evgg. keine Ansätze zu asketischem Verhalten finden. Bei Lk fällt auf, daß er durch »zahlreiche kleine Änderungen und Ergänzungen seines Evangeliums« (HvCampenhausen, Die Askese im Urchristentum, 124ff) einen asketischen Zug vor allem im Blick auf den Besitz hereinbringt (vgl. Mt 5,3ff mit Lk 6,20ff; Mt 25,34ff mit Lk 14,14; auch 14,33 u. ö.), ohne daß unsere Wortgruppe dabei Verwendung findet. Aufs Ganze gesehen ist den Evgg. jedoch Askese im Sinne des Verzichtes auf Besitz, geschlechtliche Betätigung und die Einschränkung von Nahrung als allg. Forderung Jesu fremd. Dh nicht, daß Verzicht eines bestimmten Menschen in einer konkreten Situation ausgeschlossen ist (vgl. die Geschichte

vom reichen Jüngling Mt 19,21 par). Nur läßt sich von solchen Stellen keine asketische Grundhaltung Jesu (vgl. Mt 11,19; Mk 2,18f par u. a.) wie auch keine von ihm gewollte allg. gültige, asketische Verhaltensethik ableiten. Verzicht wird nur dort gefordert, wo etwas der Nachfolge Jesu im Wege steht.

2) Apg 24,25 findet sich ἐγκράτεια *(enkrateia)* neben Gerechtigkeit und Gericht als Thema der Verkündigung des Paulus. »Enthaltsamkeit« kann dabei eine Anspielung auf die Ehe des Prokurators Felix sein, die durch Ehebruch zustande gekommen war, es kann aber auch einfach Ausdruck einer asketischen Tendenz sein, die Lk in der Apg fortsetzt (vgl. 2,44f; 4,32ff u. ö.).

3) 1Kor 7 zeigt sehr deutlich, daß Paulus die geschlechtliche Askese für die eigene Person bejaht und für die Glieder der Gemeinde für wünschenswert ansieht (V. 1). Aber Paulus macht damit die Ehe und den Geschlechtsverkehr nicht zur Sünde (vgl. V. 28). »Kommt zusammen, daß euch der Satan nicht versuche um eurer Unkeuschheit (ἀκρασία *(akrasia)*) willen« (V. 5). Es ist also besser, in der Ehe zu bleiben, als durch erzwungene Enthaltsamkeit die Kraft des unterdrückten Triebes nur zu verschlimmern (V. 9: »Wenn sie sich aber nicht enthalten [ἐγκρατεύονται *(enkrateuontai)*] können«). Askese hat für Paulus also keine Heilsbedeutung. Und doch ist die Ehe letztlich bei Paulus nicht mehr als ein unvermeidbares Zugeständnis an die menschliche Triebgebundenheit. Lieber wäre ihm die Ehelosigkeit bzw. die Enthaltsamkeit (7,7). In der Erwartung des unmittelbar bevorstehenden Weltendes hat für Paulus die Ehe ihren Wert als Schöpfungsordnung verloren. Er möchte die Korinther vor den Strapazen, die das Verheiratetsein in der Endkatastrophe mit sich bringt, bewahren (7,26). Sie sollen frei sein im Dienst für ihren Herrn: »Ein jeglicher aber, der da kämpft, enthält sich alles Dings« (9,25 ἐγκρατεύεται *(enkrateuetai)*).

So finden wir ἐγκράτεια *(enkrateia)* auch Gal 5,23 in einem Katalog der geistgewirkten Früchte. Die Selbstbeherrschung bzw. Zucht ist hier offensichtlich der Unzucht (→ πορνεία), Unreinlichkeit, Ausschweifung und dem Götzendienst von V. 19f als das positive Verhalten entgegengestellt. ἐγκράτεια *(enkrateia)* als Möglichkeit zu einer gottgewollten Lebensgestaltung ist nie fest verfügbar, sondern muß als Gabe des Geistes immer aufs Neue in der Hingabe an das Ev. empfangen werden. Ob sich ἐγκράτεια *(enkrateia)* in Gal 5,23 nur auf das Geschlechtliche bezieht oder umfassender gemeint ist, ist umstritten.

Festgehalten werden muß aber, daß die geschlechtliche Askese bei aller Hochschätzung durch Paulus doch nie dualistisch verankert worden ist (s. oben I) und nie einen eigenen Wert bekommen hat.

4) Die Stellen 2Tim 3,3 (ἀκρατής *(akratęs)* in einem Lasterkatalog) und Tit 1,8 (ἐγκρατής *(enkratęs)* in einem Tugendkatalog) verraten keine asketische Einstellung der Pastoralbriefe. Vielmehr stellen gerade die Pastoralbriefe — merkwürdigerweise unter der Autorität des Paulus — gegenüber einer negativen gnostischen Einstellung die Ehe als gesunde und gottgewollte Lebensordnung heraus (vgl. 5,10.14f; Tit 1,6 u. ö.). Der Lasterkatalog 2Tim 3,1ff will u. a. gerade von diesem Ja zur Ehe her vor der Auflösung und einem falschen Sich-Ausleben in der Endzeit warnen. Ebenso soll der Älteste einer Gemeinde ἐγκρατής *(enkratęs), keusch,* sein (Tit 1,8), dh sich nicht zuchtlos verhalten, sondern mit e i n e r Frau verheiratet sein (1,6), was wohl nicht unbedingt selbstverständlich war.

5) Zum Verständnis von ἐγκράτεια *(enkrateia)* in 2Petr 1,6 (dort 2mal) ist zu beachten, daß in dieser spätesten Schrift des nt. Kanon mit einem eindeutig hell. Vokabular noch einmal versucht wird, »den Glauben und seine Bewegung in einer neuen und gegenüber dem Ursprung veränderten Situation verständlich zu machen, so daß die Spannung von Perfekt und eschatologischem Futur erhalten bleibt« (HFMüller-Schwefe, GPM 20, 368). Die Haltung des Christen in der Zeit nach der apostolischen Verkündigung bis hin zur Parusie (Gefahr der Ermüdung) versucht der Verfasser durch eine Kette von Tugenden zu kennzeichnen (Glaube — Tugend — Erkenntnis — Selbstbeherrschung ἐγκράτεια *(enkrateia)*, — Geduld — Gottesfurcht — Liebe zu allen Menschen). Die Tugendkette soll die Bewegung aufzeigen, durch die der Glaube lebendig und fruchtbar wird in der Liebe. ἐγκράτεια

[enkrateia] ist hier kaum im asketischen Sinne zu verstehen. Vielmehr wird der Begriff in der urspr. Bedeutung »Macht über sich selber haben« (I,1) gebraucht sein, jedoch nicht auf Grund irgendeiner Selbstverwirklichung, sondern auf Grund der Erkenntnis, die aus dem → Glauben kommt (V. 5 und 6) und Voraussetzung für die Geduld ist, die der Glaubende braucht, um nicht müde zu werden. *H. Baltensweiler*

πορνεύω

πορνεύω *[porneuō]* Unzucht treiben · πόρνη *[pornæ]* Prostituierte, Dirne · πόρνος *[pornos]* der Unzüchtige, der Hurer · πορνεία *[porneia]* Unzucht, Hurerei

I πορνεύω *[porneuō]*, von πέρνημι *[pernæmi]*, *verkaufen* (seit Hdt.), bedeutet trans. *prostituieren*, gewöhnlich im Pass. von der Frau: *sich selbst preisgeben, eine Dirne werden;* aber auch vom Manne: *huren, Unzucht treiben.* Davon sind abgeleitet a) πόρνη *[pornæ]* (seit Aristoph.), die *käufliche Frau, Dirne, Buhlerin;* b) πόρνος *[pornos]* (ebenfalls seit Aristoph.), der *Hurer, der mit Dirnen verkehrt,* dann aber auch der *Unzüchtige,* dh derjenige, der sich selbst *für Geld zur Unzucht mißbrauchen* läßt, der *Lustknabe,* und c) πορνεία *[porneia]* (seit Demosth.; im klassischen Griech. selten) *Hurerei, Unzucht,* (auch homosexueller Art).

1) Die Wortgruppe kann die verschiedenen außerehelichen sexuellen Verhaltensweisen, soweit sie von der jeweils offiziellen gesellschaftlichen oder religiösen Norm abweichen, beschreiben (zB Homosexualität, Promiskuität, Pädophilie etc.), wie vor allem auch die Prostitution im eigentlichen Sinne.

a) Im Geschlechtstrieb und im Nahrungstrieb liegen sicherlich wesentliche Wurzeln der »Mächtigkeit des Menschen, die er auf die Umwelt und ihre Macht anwendet . . . Speise und Trank einerseits, Geschlechtsgemeinschaft andererseits, sind daher nicht nur die beiden großen Symbole der Gottesgemeinschaft, sie sind auch die Mittel, mit deren Hilfe die menschliche Mächtigkeit sich betätigt« (vdLeeuw, aaO, 254). Dazu bedarf es verschiedenster religiöser »Handlungen«, dh Riten. Eine solche religiöse Handlung, durch welche sich menschliche Mächtigkeit betätigt, ist die kultische Prostitution in den altorientalischen Fruchtbarkeitsriten, wo man glaubte, durch den Vollzug der Geschlechtsvereinigung im Heiligtum die Fruchtbarkeit aller Lebewesen im Lande zu sichern und den Verlust der Zeugungs- und Gebärfähigkeit zu verhindern. Nachweisbar ist die kultische Prostitution zuerst in Babylonien. Hdt. berichtet, daß sich jede babyl. Frau einmal in ihrem Leben der Göttin Mylitta »opfern« mußte, indem sie ihren Körper im Tempelbezirk einem Fremden preisgab (I,199). Ähnliche Bräuche sind aus anderen Gebieten (zB Cypern) bezeugt.

Im griech. Bereich hat die kultische Prostitution vor allem in den großen Heiligtümern von Korinth, Eryx und Athen Eingang gefunden. Nach dem Historiker Strabo lebten allein in Korinth über tausend der Venus geweihte Kurtisanen. — Eine besondere Rolle vor allem für Israel spielte die religiöse Prostitution im Baal-Kult.

b) Um die profane Prostitution in Griechenland verstehen zu können, muß man vor allem für die Ionier folgendes beachten: α) Nach einem Bürgerrechtsgesetz von 451 vChr hatten Einwohner von Athen, wenn ihre Eltern nicht beide Athener waren, kein Bürgerrecht. Das bedeutete für viele materielle Nachteile, so daß immer mehr nichtathenische Frauen jetzt als Prostituierte »arbeiteten«. Damit beginnt das berufsmäßige Hetärenwesen. β) Die Ehefrauen waren meist ungebildet und galten als οἰκούρημα *[oikouræma]*, als Sachwert *zur Hausbesorgung* (so Eur.) und zur Kindererzeugung. γ) Die Sklaverei erlaubte es dem Manne, Sklavinnen als Geliebte zu nehmen (vgl. Hom. Il. 8,284). Interessant und bezeichnend ist folgendes Urteil: »Die Hetären haben wir zum Vergnügen, die Kebsfrauen zu des Leibes täglicher Pflege, die Ehefrauen, daß wir rechte Kinder bekommen und eine treue Hüterin über das Haus besitzen« (Demosth. 59,122). Diese Verhältnisse führten einerseits zu einer ausgedehnten, vielschichtigen Prostitution, andererseits begünstigten sie bei den Ehefrauen der Athener sexuelle Beziehungen zu Sklaven und die lesbische Liebe. Anders waren die Verhältnisse bei den Dorern (Sparta). Altertümliche Eheverhältnisse, die noch Züge der früheren Gruppenehe aufweisen, gaben weniger Anlaß für die Ausbildung der Prostitution. Doch entwickelte sich dort bes. die Knabenliebe, die sich dann über ganz Griechenland ausbreitete.

2) Die Stoa bemühte sich um eine neue Sexualethik. Sie verwarf zwar den Geschlechtsgenuß nicht, aber einmütig verurteilte sie jeden Ehebruch und außerehelichen Geschlechtsverkehr. Der Stoiker Muson verwarf auch den des Herrn mit der Sklavin und mit der Hetäre.

II 1) Die Wortgruppe πόρνη *[pornæ]* steht in LXX meist für hebr. *zānāh, huren,* während μοιχεύω *[moicheuō], ehebrechen* (→ Ehe), regelmäßig *nā'āph* vertritt. Beide Wortgruppen sind also klar auseinanderzuhalten.

2) Prostitution war auch in Israel nicht unbekannt. Offensichtlich wurde sie anfangs aber nicht als erhebliches moralisches Problem empfunden (vgl. Gen 38,15; Ri 15,1; 1Kön 3,16 u. ö.). Sowohl Prostitution (geduldet war immer nur weibliche, nicht männliche) wie der außereheliche Verkehr des Mannes (zB mit seiner Magd Gen 16,1f; 30,1ff) wurden u. U. auch deshalb gebilligt, weil man im Orient mit seiner hohen Kindersterblichkeit oft um die Erhaltung der Sippe besorgt war (zum außerehelichen Verkehr der Frau → Ehe, Art. μοιχεύω).

Zum Problem wurde die Prostitution eigentlich erst durch die Auseinandersetzungen mit den Fruchtbarkeitskulten, bes. dem Baal-Kult. »Baal stand zur Erde im Verhältnis eines ἱερὸς γάμος *(hieros gamos)* (eines *heiligen*, himmlischen *Gatten*); er ist die mythisch zeugende Potenz, die die Erde durch das Sperma des Regens befruchtet. Die Menschen gewinnen Anteil an seiner Segenskraft, indem sie in dieses Mysterium eintreten und es imitativ nachvollziehen« (vRad, Theol. I, 31). Diese Imitation geschah im Verkehr mit einer Prostituierten am Heiligtum. Der Mensch befand sich dabei in kosmischer Harmonie. Da es in dieser Religion nicht einfach – wie oft fälschlich angenommen – um grobe Sinnlichkeit ging, sondern um Sinnlichkeit in geistiger, dh gestalteter Form, hatte sie eine starke Anziehungskraft auch auf den gebildeten Israeliten. Die Prostituierten am Heiligtum waren geachtete Frauen. Der erbitterte Kampf etwa Hoseas richtet sich primär dagegen, daß Israel glaubte, die Segnungen des Landes den Riten des Baal-Kultes – dem Geist der Hurerei – zu verdanken, der in den Jahwe-Kult Eingang gefunden hatte. Israel »weiß es nicht, daß ich (ihr) gab Korn, Most und Öl und sie mit Silber überschüttete und mit Gold« (Hos 2,10). »Israel aber hat sowohl den Geber wie die Gaben verkannt; es hat nicht gesehen, daß es durch diese Gaben vor Jahwe in einen status confessionis gestellt wurde; es ist vielmehr einer mythischen Vergötzung der Landeskultur und ihrer numinosen chthonischen Ursprünge verfallen« (vRad, Theol. II, 152). Es ist also nicht primär der Beischlaf, der die Propheten schockt, sondern der absolute Mangel an personaler Treue. Die Priester haben die Tradition des Jahwewortes vernachlässigt und damit die Orientierung verloren (vgl. Hos 4,4–19). Die kultische Prostitution, die nach den Schilderungen Jeremias (vgl. 3,1–9; 5,7ff u. ö.) und Ezechiels (bes. K. 16 und 23) ekelhafte Formen angenommen hatte, wurde als Hurerei zum Bild des Abfalls Israels von Jahwe, weil zugleich mit ihr die ganze Verlogenheit, in der sich Israel vor Jahwe und in bezug auf Jahwe befand, offenbar wurde. Aus diesem Kampf gegen die Baalisierung des Jahwekultes stammt die scharfe Ablehnung jeglicher Art von Prostitution in Israel (nach HSeebaß). »Stellen, die urspr. die kultische Prostitution durch das heilige Gottesgesetz verwarfen, sind in der späteren Überlieferung zu allgemeinen Verboten jeder Hurerei in Israel geworden. Nach Lev 19,29 entweiht Duldung oder gar Förderung geschlechtlicher Unzucht (zB einer Tochter des Volkes) das ganze Land und bedroht es dadurch mit dem Gericht Gottes« (Hauck-Schulz, aaO, 585). Unter Unzucht fällt nicht die sog. Leviratsehe, dh die Pflichtehe zwischen einer kinderlosen Witwe mit ihrem Schwager, damit der Name des Verstorbenen aus Israel nicht ausgelöscht wird (Gen 38,6–30; Dtn 25,5–10; Ruth 1–4).

3) Im spätjüd.-rabb. Sprachgebrauch ist unter *zᵉnût* (= πορνεία *(porneia)*) nicht nur *Hurerei* und jeder *außereheliche Geschlechtsverkehr* zu verstehen (Pirqe Abot 2,8), sondern auch alle nach rabb. Recht unerlaubten Verwandtschaftsehen (vgl. St.-B. II,729f). Blutschande (TestRub 1,6; Test Jud 13,6; vgl. Lev 18,6–18) und alle Arten widernatürlichen Geschlechtsverkehrs (zB TestBenj 9,1) wurden als Unzucht (πορνεία *(porneia)*) angesehen. Wer sich ihr hingibt, zeigt letztlich, daß er mit Gott gebrochen hat (vgl. Weish 14,27f). So kann Jub πορνεία *(porneia)* sogar als unvergebbare Todsünde bezeichnen (33,13.18). Um der Unzucht zu wehren, wurde frühe Heirat empfohlen. In den sog. Lasterkatalogen des hell. Diaspora-Judentums finden sich neben Götzendienst, Zauberei, Mord u. a. auch Ehebruch und Hurerei. Obwohl der Verkehr mit einer Sklavin oder Hetäre als schwere Sünde verurteilt wird (vgl. Dtn 23,17f) und Israel sich »der heidnischen Umwelt gegenüber . . . mehrfach der Reinheit seiner Ehen gerühmt hat«, bedarf dieser Selbstruhm stark der Einschränkung (St.-B. III, 66 mit vielen Belegen). Nicht ohne Grund dürfte Rabbi Hillel geurteilt haben: »Viele Sklavinnen viel Unzucht«. – Entsprechend häufig warnen die Qumran-Schriften vor der Unzucht: 1QS 1,6; 4,10; CD 2,16; 4,17.20 u. ö.

III Im NT liegt das Schwergewicht der Wortgruppe (im ganzen 55mal, davon allein 25mal πορνεία *(porneia)*) eindeutig bei Paulus (einschl. Deuteropaulinen 21mal, davon 15mal 1Kor und 2Kor) und in Offb (19mal). Daraus ist erkennbar, daß die Frage der πορνεία *(porneia)* bes. in der Auseinandersetzung mit der griech. Welt und im Zusammenhang mit dem letzten Gericht (dort verbunden wiederum mit dem Gottesverhältnis) zur Diskussion steht.

1) Prostitution gab es in Israel auch zZt Jesu. Während jedoch Dirnen wie auch Zöllner nach dem jüd. Gesetz aus dem Gottesvolk und damit vom Heil ausgeschlossen waren, verkündet ihnen J e s u s Gottes Vergebung auf Grund ihres Glaubens und damit den Weg zum Heil (Mt 21,31f; so auch Hebr 11,31; vgl. dazu Jak 2,25, wonach »die Hure Ra-

hab durch Werke gerecht geworden« ist). Ihr Glaube wird den selbstsicheren Priestern und Ältesten des Volkes als Vorbild entgegengehalten. Damit ist die Ablehnung der Prostitution durch Jesus nicht etwa gemildert (Mk 7,21 parr), sondern nur mit anderen Sünden nicht mehr von der Vergebung ausgeschlossen. — Nicht eindeutig ist, ob πορνεία *[porneia]* in der Ehebruchsklausel Mt 5,32; 19,9 einfach als außerehelicher Geschlechtsverkehr im Sinne von μοιχεία *[moicheia]* (→ Ehe) oder als Prostitution zu verstehen ist. Im letzteren Falle (so einige Exegeten) wäre der Ehescheidungsgrund, daß erst während der Ehe eine frühere Betätigung der Frau als Dirne bekannt und als Scheidungsgrund gelten würde. Die meisten Exegeten nehmen an, daß πορνεία *[porneia]* synonym zu μοιχεία *[moicheia]* als Ehebruch zu verstehen sei. Ob es sich bei Mt gegenüber Mk (3,4; 10,2—12) und Lk (16,18) um eine sekundäre, abschwächende Einschränkung des Scheidungsverbotes handelt oder ob die Mt-Fassung auf Jesus selbst zurückgeht, ist in der Auslegung umstritten. Es spricht wohl mehr dafür, daß Mt — in der Debatte zwischen verschiedenen rabb. Schulen um einen hinreichenden Scheidungsgrund — mit der sekundären Ehebruchsklausel »den strengen Standpunkt der Schammaiten« vertritt. »Das radikale Verbot Jesu, auf das auch bei Mt die ganze Argumentation 19,4ff (Mk 10,6ff) abzielt, wird damit fraglos um seine Schärfe gebracht« (GBornkamm, aaO, 23).

2) In den paulinischen Schriften wird mit der Wortgruppe πόρνη *[pornē]* jede Art illegitimen Geschlechtsverkehrs bezeichnet. Daß Paulus die Wortgruppe überwiegend im 1Kor verwendet (14mal), zeigt, daß sich ihm in dieser Gemeinde das Problem bes. stellt. Korinth ist eine Stadt mit traditioneller Tempelprostitution (s. o. I,1). Als bedeutende Hafenstadt war es bes. offen für den antiken Synkretismus und geprägt von sexueller Zügellosigkeit in den Slums um den Hafen herum und in den Heiligtümern. Aus den Kreisen dieses Hafenproletariats aber stammen viele Mitglieder der korinthischen Gemeinde (vgl. 2Kor 12,21). Dazu kommt der Einbruch der Gnosis (→ Erkenntnis) in die Gemeinde von Korinth. Der Pneumatiker, der sich seiner Freiheit rühmt (»alles ist erlaubt«), glaubt in der mystischen Erhebung die Grenze der Zeitlichkeit hinter sich zu haben und im Bereich dieser Welt grenzenlose Freiheit ausleben zu können. Auf diesem Hintergrund ist das Problem des Inzests zu sehen (Verkehr des Sohnes mit der Stiefmutter), das Paulus 1Kor 5,1ff behandelt. Wenn sich die Gemeinde von solchen Unzüchtigen nicht trennt, ist die gesamte Gemeinde gefährdet (5,9ff), da sie unter Gottes Gericht steht. Da der gnostische Dualismus in der Leiblichkeit etwas mit der Verwesung Vergehendes erblickte, konnten die sexuellen Bedürfnisse (die Leiblichkeit angehend) frei ausgelebt werden. Gerade dagegen wehrt sich Paulus mit Leidenschaft (1Kor 6,9—20): Der Bauch ist zwar für die Speisen bestimmt, aber der menschliche Leib nicht für die Unzucht (6,13). Menschliche Existenz ist nicht in zwei Wirklichkeiten, eine sarkische und eine pneumatische, zerlegbar (15ff). Vor πορνεία *[porneia]* gilt es wie vor εἰδωλολατρία *[eidōlolatria]*, dem *Götzendienst*, zu fliehen (6,18; 10,14), weil nach Meinung des Paulus sich πορνεία *[porneia]* nicht so profanisieren läßt, wie es die Korinther meinen, sondern in der πορνεία *[porneia]* gleichsam eine religiöse, dämonische Macht frei wird. »Es ist offenbar ein anderer, ein πνεῦμα ἀκάθαρτον *[pneuma akatharton]* (Mt 10,1), ein mit Christus unverträglicher und unversöhnlicher Geist, der durch die πορνεία *[porneia]* über den Menschen die Macht ergreift« (HJIwand, aaO, 615). Weil der Mensch nicht ein σῶμα *[sōma]* (→ *Leib*) hat, sondern σῶμα *[sōma]* ist, dh als unteilbare Ganzheit begriffen wird, ist er entweder mit seiner Gesamtwirklichkeit Glied am Leibe Christi oder ebenso total verbunden mit der πόρνη *[pornē]* (1Kor 6,15—19; vgl. Hebr 12,16). So muß Paulus immer wieder diese Gemeinde (1Kor 7,2; 10,8), aber auch andere (Gal 5,19; Eph 5,3; 1Thess 4,3 u. ö.) mit aller Dringlichkeit gerade vor der πορνεία *[porneia]* warnen, weil sie die ganze Person betrifft.

3) In der Offb wird unter den heidnischen Hauptsünden die ungehemmte geschlechtliche Ausschweifung ebenso genannt (9,21), wie unter den offenbaren Sündern, denen der zweite Tod droht, auch die Unzüchtigen erwähnt sind. Im übertragenen Sinn wird Babylon (Kap. 17—19) die große Hure, die Mutter der Hurerei und aller Greuel auf

Erden genannt, als Inbegriff, als Personifizierung der Gottesfeindlichkeit. Es ist hier Bezeichnung Roms und seines Staatswesens, die Gott und seinem Volk feindlich gegenüberstehen. Dabei ist *Huren* sowohl wörtlich gemeint wie auch als Buhlen um seine politische und wirtschaftliche Gunst. *H. Reißer*

σωφροσύνη

σωφροσύνη *[sōphrosynæ]* Besonnenheit, Selbstbeherrschung · σωφρονέω *[sōphroneō]* vernünftig, besonnen sein · σώφρων *[sōphrōn]* besonnen, verständig · σωφρόνως *[sōphronōs]* besonnen, enthaltsam

I 1) Das Subst. σωφροσύνη *[sōphrosynæ], Besonnenheit,* gehört zu der Wortgruppe σωφρονέω *[sōphroneō], vernünftig, besonnen sein,* σώφρων *[sōphrōn], verständig, besonnen.* σωφροσύνη *[sōphrosynæ]* ist aus σώφρων *[sōphrōn]* gebildet (σαο-φρων *[sao-phrōn]* aus den Bestandteilen σῶς *[sōs], unversehrt,* und φρήν *[phræn],* im Plur. φρένες *[phrenes]* = *Zwerchfell* als Sitz der Seelentätigkeiten), das als einziges Wort dieser Gruppe schon bei Hom. in der Ilias erscheint; seit der Odyssee findet sich dann auch σωφροσύνη *[sōphrosynæ]* und seit den Tragikern das Verbum σωφρονέω *[sōphroneō]* (= σώφρων *[sōphrōn], besonnen, sein*). Die Bedeutung ergibt sich aus Od. 23,10–14, wo die σωφροσύνη *[sōphrosynæ], Besonnenheit, Selbstbeherrschung,* dem Unverstand und Leichtsinn entgegengesetzt wird und dem angemessenen Sinn entspricht. Der diese ethischen Ansätze durchziehende Eudämonismus – höchstes Gut ist die Glückseligkeit – verfestigt sich bei Plato (Polit.) zu der Lehre der vier Kardinaltugenden: → *Weisheit* (σοφία *[sophia]*), *Tapferkeit* (ἀνδρεία *[andreia]*), *Besonnenheit* (σωφροσύνη *[sōphrosynæ]*), → *Gerechtigkeit* (δικαιοσύνη *[dikaiosynæ]*). Plato hat sich nicht auf eine Definition der σωφροσύνη *[sōphrosynæ]* festgelegt. Bedeutungsschwerpunkte liegen in der – anthropologisch bestimmten – Staatslehre: in dem Verhältnis der drei Stände zueinander haben die unteren »Mäßigung« zu üben. Dieses Verständnis gilt ebenso in bezug auf die Begierde. Alle → Tugenden gelten als Einheit, sind aber in ihrer Differenziertheit auf Untergliederungen im einzelnen angelegt (vgl. Überweg, Wb I, 337).

2) In der Schultradition der Stoa und in der Popularphilosophie begegnet die Besonnenheit (σωφροσύνη *[sōphrosynæ]*) im festen Schema der Kardinaltugenden und wird durch eine Reihe von untergeordneten Tugenden ergänzt (Zucht, Gehorsam, Anstand, Schicklichkeit, Schamhaftigkeit, Enthaltsamkeit, Selbstbeherrschung). Die Untergliederung soll präzisieren und konkretisieren.

Schon bei Eur. (Med. 635; Iph. Aul. 544.1159) wird σωφροσύνη *[sōphrosynæ]* in seiner Bedeutung eingeengt: *Mäßigung* und *Beherrschung* der sexuellen Triebe und *Keuschheit* (vgl. auch ULuck, ThWb VII, 1097).

II Wie die LXX ausweist, gibt es kein hebr. Äquivalent für σωφροσύνη *[sōphrosynæ], Besonnenheit.* Das Subst. findet sich dort überwiegend in 4Makk. Im hell. Judentum nimmt es ebenfalls als eine der vier Kardinaltugenden eine besondere Stellung ein. Mit der Besonnenheit soll der Mensch nach Philo vor allem die Begierden niederhalten. Von der at. Tradition her wird die Tugend auf den transzendenten göttlichen Weltschöpfer bezogen: sie ist göttliche Gabe, die sich im Gehorsam konkretisiert. In Weish 8,7 begegnet σωφροσύνη *[sōphrosynæ]* als eine der vier Kardinaltugenden, die als in Gott gründende Weisheit verstanden werden.

III Im NT begegnet das Subst. σωφροσύνη *[sōphrosynæ], Besonnenheit, Selbstbeherrschung,* nur Apg 26,25 und 1Tim 2,9.15; σωφρονέω *[sōphroneō], vernünftig, besonnen sein,* σωφρόνως *[sōphronōs]* und σώφρων *[sōphrōn], besonnen,* stehen Mk 5,15; Lk 8,35; bei Paulus (2Kor 5,13, vgl. Röm 12,3), 1Petr 4 und in den Pastoralbriefen (Tit 2,6.12; 1Tim 3,2 u. ö.). Es ist kein Zufall, daß sich im NT keine Tugendlehre und somit auch nicht das Schema der 4 Kardinaltugenden findet, wenn auch die paränetischen Stücke manches aus der Umwelt aufgenommen haben und sich ihrer Sprache und Formen bedienen. Dem NT ist das griech. Tugendideal angesichts eines situationsgebundenen Gehorsams fremd. Der Verfasser der Pastoralbriefe steht aber in bezug auf die Tugendkataloge in der Tradition seiner hell. Umwelt und nimmt so auch die Ermahnung, besonnen zu sein, in einem entsprechenden allgemeinen Sinn moralischer Formeln auf (1Tim 3,2; Tit 1,8; 2,2, wobei σώφρων *[sōphrōn]* in 1Tim 2,9 und Tit 2,5, wo die Frauen direkt angesprochen werden, wieder die Bedeutung *züchtig, keusch* hat). Gewiß muß man die Auseinandersetzung mit gnostischen Gedanken und den zeitbedingten Versuch einer Abwehr »jedes pneumatisch-enthusiastische(n) Miß-

verständnis(ses) des Glaubens« (ULuck, ThWb VII, 1100) beachten, aber von der Dynamik einer unmittelbaren Auseinandersetzung ist nichts mehr zu spüren. Vielmehr begegnet »besonnen sein« hier als eine christl. Tugend, die bereits bestimmte Formen der Verfestigung und Erstarrung urchristl. Tradition aufweist.

Wesen und Motiv eines besonnenen Handelns sind weder in einer Gesinnungsethik noch in der sittlichen Leistung zu begründen. Das wird an Röm 12,3 deutlich: Paulus sieht die Fähigkeit, das Aussein (φρονεῖν *[phroneín]*) auf Besonnenheit (εἰς τὸ σωφρονεῖν *[eis to sōphroneín]*) im Glauben begründet. Damit wird mit *Besonnenheit* eine Grundhaltung angesprochen, die die eigene Begrenztheit und den anderen in seinem Menschsein zu erkennen sucht und das Handeln ihm gegenüber danach bestimmt. Besonnenheit ist keine »stoische« Gegegebenheit, keine Tugend aus Prinzip, sondern notwendiges Element einer Liebe, die die Spannung zwischen Hingabe und Abstand zueinander aushält. *S. Wibbing*

Lit.: WGabriel, Was ist Porneia im Sprachgebrauch Jesu?, Ethik 7, 1931, 106ff – GvdLeeuw, Phänomenologie der Religion, 1933 (1956²), 254ff – HWindisch, Art. ἀσκέω, ThWb I, 1933, 492ff – WGrundmann, Art. ἐγκράτεια etc., ThWb II, 1935, 338ff – HvCampenhausen, Die Askese im Urchristentum, 1949 – HStrathmann, Art. Askese, RAC I, 1950, 749ff – FÜberweg/KPraechter, Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des Altertums, 1953¹² – WZeller, Art. Askese, EKL I, 1956 (1962²), 228ff – GMensching/HBardtke/KGKuhn/FLau, Art. Askese, RGG I, 1957³, 639ff – AAdam, Art. Enkratiten, RGG II, 1958³, 494 – FHauck/SSchulz, Art. πόρνη, ThWb VI, 1959, 579ff – SWibbing, Die Tugend- und Lasterkataloge im NT, 1959 – MThurian, Ehe und Ehelosigkeit, 1959 – GBornkamm/GBarth/HJHeld, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, WMANT 1, 1960 (1968⁵), 23 – HChadwick, Art. Enkrateia, RAC V, 1962, 343ff – HJIwand, Predigt-Meditationen, 1963 (1964²), 614ff – ULuck, Art. σώφρων etc., ThWb VII, 1964, 1094ff.

Zunge → Wort

Zweifel

διακρίνω

διακρίνω *[diakrínō]* beurteilen, entscheiden, unterscheiden, (nur im NT:) zweifeln · διάκρισις *[diákrisis]* Unterscheidung, Streit · ἀδιάκριτος *[adiákritos]* nicht schwankend, unparteiisch

I διακρίνω *[diakrínō]* (seit Hom.; ein durch διά *[dia]* verstärktes κρίνω *[krínō]*, *richten*) heißt in seiner Grundbedeutung (1a) *beurteilen, einen Unterschied machen, unterscheiden* (Hom. Od. 8,195). Daraus entwickelt sich die Bedeutung (1b) *absondern, trennen* (Schafherden, Hom. Il. II,475). Hauptsächlich findet das Verb Verwendung als juristischer term. techn. (2) *entscheiden, Recht sprechen* (Xenoph. Hell. V,2.10). Passivisch begegnet es als (3) *sich streiten, jemanden bekämpfen* (Hdt. IX, 58) und als *getrennt werden* (zB der Krieg wurde getrennt, dh beigelegt, Hdt. VII,206).

Für das Subst. διάκρισις *[diákrisis]* (seit Vorsokr.) lassen sich neben der Bedeutung (1b) *Absonderung, Trennung* (Plato) und der davon ableitbaren Bedeutung *Zwischenraum* vornehmlich zwei Bedeutungen ausmachen: (1a) die *Beurteilung* (zB eine gerichtliche, Plato Leg. 11,937b), die *Unterscheidung* und (3) der *Streit*, der *Kampf* (Polyb. 18,28,3).

II In LXX und im Spätjudentum bedeutet διακρίνω *[diakrínō]* überwiegend (1a) *beurteilen, unterscheiden, einen Unterschied machen* (4Makk 1,14; Jos. Bell. 1,27). Insbesondere dient διακρίνω *[diakrínō]* zur Übers. des hebr. *schāphat* (Ex 18,16; 1Kön 3,9; 1Chr 26,29; Ps 82[83],1; Ez 34,17.20; Spr 31,9) – seltener des hebr. *dīn* (Sach 3,7) – mit der Bedeutung (2) *Recht sprechen*. Auch die Bedeutung (3) *sich streiten, sich urteilend auseinandersetzen* (Z: *rechten*) ist nachweisbar (Ez 20,35.36; Jo 4,2 Übers. von *schāphat* nif.). – Die Bedeutung *urteilen* kann intensiviert werden zu *prüfen* (Hi 12,11; 23,10 Übers. von *bāchan*) und *wählen* (Hi 14,9; 15,5 Übers. von *bāchar*); bei Philo kann διακρίνω *[diakrínō]* sogar *aussuchen* bedeuten (Op. Mund. 137).

διάκρισις *[diakrisis]* begegnet in LXX nur einmal in Hi 37,16 als Übers. des im AT singulären *miphlāsch* (*Schicht*, scil. der Wolken, Köhler-Baumg.). Ob der Übersetzer an etwas Ähnliches wie Mt 16,3 gedacht hat oder ob ein Übersetzungsfehler vorliegt, muß offen bleiben.

1) Im NT findet sich διακρίνω *[diakrinō]* 18mal; 7mal bei Paulus (Röm; 1Kor), 4mal in Apg, 3mal bei Jak. Die Wortgruppe fehlt völlig in Eph, Kol, Past. und den johanneischen Schriften; in den Evgg. ist sie sehr selten (3mal). III

a) Dreimal ist die Übers. (1a) *beurteilen* sinnvoll (Mt 16,3: das Aussehen des Himmels, aber nicht die Zeichen der Zeiten; 1Kor 11,31: sich selbst; 14,29: Prophetenrede), 2mal die Übers. *einen Unterschied machen* (Apg 15,9: Gott macht keinen Unterschied zwischen Juden und Heiden; ebenso 11,12 vgl. Büchsel). *Unterscheiden* im Sinne eines differenzierenden Wertens findet sich 2mal (1Kor 4,7: Wer zieht dich vor? Z; 11,29: den Leib, scil. des Herrn, gilt es von sonstigem Leib zu »unterscheiden«) und kann treffend mit *auszeichnen* wiedergegeben werden. Die Bedeutung (1b) *absondern* fehlt (vgl. aber Diognetbrief 8,7 πάντα κατὰ τάξιν *[panta kata taxin]*, *alles nach seiner Ordnung*). Als juristischer term. techn. (2) findet sich διακρίνω *[diakrinō]* nur 1Kor 6,5 (Rechtsprechen zwischen Bruder und Bruder, vgl. Ez 34,17.20 und Sir 25,18); passivisch (3) als *sich streiten, sich urteilend auseinandersetzen* 2mal (Apg 11,2: die Beschnittenen mit Petrus; Jud 9: Michael mit dem Teufel).

b) Eine weitere inhaltliche Nuancierung bekommt das Verb διακρίνω *[diakrinō]* im NT durch die Bedeutung *zweifeln* (8mal). Wohl begegnet im AT die Ablehnung des göttlichen Wortes (vgl. zB Gen 18,12 mit Röm 4,19.20; Jes 7,1–25 u. ö.), nicht aber eine exakte Begrifflichkeit für das Phänomen menschlicher Gespaltenheit der Zusage Gottes gegenüber. Von den im vor-nt. Griech. verwendeten Verben für *zweifeln:* διστάζω *[distazō]* (Plato, Aristot.), ἀμφισβητέω *[amphisbætēō]* (Plato, Hdt.), ἀμφιβάλλω *[amphiballō]* (Polyb., Ael. Arist.) kommt im NT nur das erstere 2mal vor: Mt 14,31 (»Du Kleingläubiger, warum hast du gezweifelt?«) und Mt 28,17 (»einige zweifelten«, nämlich an der Verheißung von Mt 28,7). Betont διακρίνω *[diakrinō]* die menschliche Gespaltenheit und Zerrissenheit überhaupt, so drückt δισ-τάζω *[dis-tazō]* wohl stärker die Zweiheit in einer solchen Gespaltenheit aus. Ein erheblicher Unterschied zwischen beiden Verben besteht nicht, wenngleich διακρίνω *[diakrinō]* umfassender zu sein scheint.

c) An den nt. Stellen erscheint Zweifeln zunächst als Minderung des → Glaubens und also als Sünde (Röm 14,23). Jak 1,6–8 bezieht dies auf das Bittgebet: es gilt ἐν πίστει *[en pistei]* (*mit Zuversicht*, Z) zu bitten; ein Mensch, der mit Zweifel bittet, ist ein gespaltener Mensch (→ Einfalt). Ihm fehlt die Kraft der → Hoffnung, und doch betet er.

Mk 11,23 und Mt 21,21 beschreiben den nichtzweifelnden Glauben als einen Glauben, mit dem man Berge verrücken kann. Ein Vergleich mit Mt 17,20, wo fast das gleiche Logion den Jüngern »wegen . . . Kleinglaubens« von Jesus gesagt wird, lehrt, daß Zweifel in die unmittelbare Nähe des Kleinglaubens gehört.

Ganz in die Nähe des Unglaubens rückt Röm 4,20f das Zweifeln: »An der Verheißung Gottes zweifelte er (Abraham) nicht im Unglauben, sondern er wurde stark im Glauben, indem er Gott die Ehre gab und völlig überzeugt war, was er verheißen habe, das vermöge er auch zu tun«. Glaube ist also nicht ein Wissensersatz für überirdische Sachverhalte, die trotz göttlicher → Offenbarung (Art. ἐπιφάνεια) und menschlichen Forschens verborgen geblieben sind. Glaube ist immer Glaube in Geschichte, dh Glaube an Gottes Verheißung. So ist auch der Zweifel mangelndes Vertrauen auf Gottes noch ausstehende, vom Menschen zu erwartende Tat.

d) Der dogmatische Zweifel anderer, der eine theol. Apologetik nötig macht, begegnet explizit nur in der umstrittenen Stelle Jud 22, wo wohl zu übersetzen ist: widerlegt die Zweifelnden (Z; so auch Bauer, WB, 367 διακρίνω [2b]). – Nach Apg 10,20 ist Zweifeln das mangelhafte Vertrauen auf den Geist, der den Petrus zu einem Heiden in Marsch setzen will.

2) Dreimal braucht das NT das Subst. διάκρισις *[diakrisis]*, 2mal in der Bedeutung (1a) *Unterscheidung* (1Kor 12,10 der Geister, vgl. 1Clem 48,5; Hebr 5,14 von Gut und Böse), einmal in der Bedeutung (3) *Streit* (Röm 14,1; man übers. wohl am besten: *nicht zum Streit der Gedanken*, ähnlich Zahn, KNT, zSt.; Bauer, WB, 368; anders Z. — Sicher ist διάκρισις *[diakrisis]* in Apg 4,32 Codex D mit *Streit* zu übersetzen). Im Sinne von *Zweifel* findet sich das Subst. im NT überhaupt nicht. — Der von Descartes (Discours de la méthode, bes. Teil 2, Abs. 7) zur heuristischen Methode philosophischer Welterfassung entwickelte Zweifel ist dem NT fremd. Im NT versündigt sich der Zweifelnde an Gott und seiner Verheißung, weil er sie falsch (1a) *beurteilt*.

Der Zweifler ist schließlich ein Mensch, bei dem Glauben und Tun nicht übereinstimmen. Er sollte deshalb an sich selbst, dh an seiner Glaubwürdigkeit zweifeln (Jak 2,4; vgl. 1,8 δίψυχος *[dipsychos]*). Sein Verhalten paßt nicht zum Verhalten Gottes, denn in Gottes Weisheit liegt nichts Schwankendes, Zwiespältiges (ἀδιάκριτος *[adiakritos]* Jak 3,17); er ist unparteiisch (Bauer, WB, 33).

Ist die Verheißung ein Strukturelement des Evangeliums, so ist die Hoffnung ein Strukturelement des Glaubens. Der Zweifel richtet sich im NT präzise gesehen gegen Hoffnung und Zuversicht. Solcher Zweifel ist ein eschatologisches Problem. Er entspringt immer am Evangelium, insofern als die Möglichkeit zu zweifeln nur da ist, wo Evangelium hörbar ist oder sichtbar wird, denn auf dieses bezieht sich ja der Zweifel. So ist zweifeln im nt. Sinn eher eine Sache der Glaubenden als eine Sache der Nichtglaubenden, obwohl gewiß Zweifel zum Unglauben führen kann. Man könnte formulieren: zweifeln ist der »Zwischenraum« zwischen Glauben und Nichtglauben. *B. Gärtner*

Lit.: FBüchsel, Art. διακρίνω etc., ThWb III, 1938, 948ff — SERodke, Zweifel und Erkenntnis, LUÅNF, Avd. I, Bd. 41, Nr. 4, 1945 — HBlankertz, Art. Zweifel, RGG VI, 1962³, 1944f — EBloch, Tübinger Einleitung in die Philosophie I, 1963, 24ff (ed. suhrkamp 11) — PTillich, Systematische Theologie III, 1966, 446ff — Dialog mit dem Zweifel. Hrsg. v. GRein, 1969 — GBarth, Glaube und Zweifel in den synoptischen Evangelien, ZThK 72, 1975, 269ff.

ANHANG: VERZEICHNIS

der Mitarbeiter des Gesamtwerkes und ihrer Beiträge

REGISTER

der deutschen Wörter
der griechischen Wörter
wichtiger hebräischer Wörter

DIE MITARBEITER UND IHRE BEITRÄGE

(Seitenangaben beziehen sich auf den Beginn eines Stichwortartikels oder eines Abschnittes »Zur Verkündigung«)

Aalen, Sverre, Dr. theol., Professor, Oslo: Artt. δόξα *[doxa]* 204; τιμή *[timæ]* 207.

Achilles, Ernst, Superintendent, Göttingen: Artt. κακός *[kakos]* 137; πονηρός *[ponærɔs]* 139.

Aust, Hugo, Offizialats- und Konsistorial-Anwalt, Steinfeld: Art. ἀνάθεμα *[anathema]* 348.

Baehr, Jürgen, Pfarrer, Langlingen ü. Celle: Art. ἱερεύς *[hiereus]* 1010.

Baltensweiler, Heinrich, Dr. theol., Privatdozent, Basel: Artt. ἁγνός *[hagnos]* 1036; ἐγκράτεια *[engkrateia]* 1504.

Bartels, Karl-Heinz, Dr. theol., Pastor, Niederbieber: Artt. ἅπαξ *[hapax]* 213; εἷς *[heis]* 214; μόνος *[monos]* 217; πρῶτος *[prɔtos]* 278; πρωτότοκος *[prɔtɔtokos]* 280; μιμνήσκομαι *[mimnæskomai]* 454; ὕμνος *[hymnos]* 907; ψαλμός *[psalmos]* 908; ᾠδή *[ɔdæ]* 909.

Bauder, Wolfgang, Pfarrer, Köln: Artt. πραΰς *[pra·ys]* 174; σπουδή *[spoudæ]* 212; ἀφίστημι *[aphistæmi]* 302; πίπτω *[piptɔ]* 303; πλῆθος *[plæthos]* 405; πεινάω *[peinaɔ]* 728; μιμέομαι *[mimeomai]* 953; ὀπίσω *[opisɔ]* 954; παράπτωμα *[paraptɔma]* 1201; θηρίον *[thærion]* 1220; πλεονάζω *[pleonazɔ]* 1341; ἐγγύς *[engys]* 1486

Bauer, Gerhard, Pfarrer, Starnberg: Art. τίκτω *[tiktɔ]* 452; Geburt, Zur Verkündigung 453.

Beasley-Murray, G. R., M. A., B. D., M. Th., Dr. theol., London: Artt. ῥαντίζω *[rhantizɔ]* 135; βαπτίζω *[baptizɔ]* 1205; λούω *[louɔ]* 1211.

Beck, Hartmut, Pfarrer, Karlsruhe: Artt. Freiheit, Zur Verkündigung 367; εἰρήνη *[eiræna]* 388; Friede, Zur Verkündigung 391; παραδίδωμι *[paradidɔmi]* 513.

Becker, Oswald, Pfarrer, Bonn: Artt. ἔγγυος *[engyos]* 161; μεσίτης *[mesitæs]* 162; παρθένος *[parthenos]* 357; ἀρραβών *[arrabɔn]* 418; πείθομαι *[peithomai]* 560; ὀψώνιον *[opsɔnion]* 916.

Becker, Ulrich, Dr. theol., Professor, Hannover: Artt. βίβλος *[biblos]* 151; εὐαγγέλιον *[euangelion]* 295; μακάριος *[makarios]* 1133; ἀγγέλλω *[angellɔ]* 1274.

Becker, Ulrich, Pfarrer, Osterwald ü. Wunstorf: Artt. προσήλυτος *[prosælytos]* 612; σκληρός *[sklæros]* 631; ψεύδομαι *[pseudomai]* 919.

Betz, Otto, Dr. theol., Professor, Tübingen: Artt. δύναμις *[dynamis]* 922; ἐξουσία *[exousia]* 926; Macht, Zur Verkündigung 931; ῥῆμα *[rhæma]* 1434; φωνή *[phɔnæ]* 1437.

Beyreuther, Erich, Dr. theol., Professor, Feldkirchen b. München: Artt. ἡδονή *[hædonæ]* 66; περιποιέομαι *[peripoieomai]* 100; μήτηρ *[mætær]* 355; ἀγαλλιάομαι *[agalliaomai]* 379; εὐφραίνω *[euphrainɔ]* 381; χαίρω *[chairɔ]* 382; Freude, Zur Verkündigung 386; ἴσος *[isos]* 577; ὅμοιος *[homoios]* 580; ἀγαθός *[agathos]* 621; καλός *[kalos]* 623; χρηστός *[chræstos]* 625; ποιμήν *[poimæn]* 697.

Bietenhard, Hans, Dr. theol., Professor, Steffisburg/Schweiz: Artt. ἀμήν *[amæn]* 12; ἀρχή *[archæ]* III 17; κατήγορος *[katægoros]* 23; πνικτός *[pniktos]* 136; ἀήρ *[a·ær]* 166; δαίμων *[daimɔn]* 166; ἐκβάλλω *[ekballɔ]* 169; δράκων *[drakɔn]* 194; ὄφις *ophis]* 195; Ἠλίας *[Aelias]* 224; ἄγγελος *[angelos]* 226; Engel, Zur Verkündigung 288; ἐχθρός *[echthros]* 309; πῦρ *[pyr]* 332; ἀλλότριος *[allotrios]* 371; ξένος *[xenos]* 373; παρεπίδημος *[parepidæmos]* 376; παροικος *[paroikos]* 376; Fremd, Zur Verkündigung 377; Ἕλλην *[Hellæn]* 614; δεσπότης *[despotæs]* 658; κύριος *[kyrios]* 659; Herr, Zur Verkündigung 665; ἄνω *[anɔ]* 685; οὐρανός *[ouranos]* 686; Himmel, Zur Verkündigung 692; ἄβυσσος *[abyssos]* 710; ᾅδης *[hadæs]* 711; γέεννα *[gehenna]* 712; κατώτερος *[katɔteros]* 713; Hölle, Zur Verkündigung 714; ὄνομα *[onoma]* 958; παράδεισος *[paradeisos]* 997; διάβολος *[diabolos]* 1057; Satan, Zur Verkündigung 1060; δῆμος *[dæmos]* 1317; ἔθνος *[ethnos]* 1318; λαός *[laos]* 1322; ὄχλος *[ochlos]* 1325; πόλις *[polis]* 1326; Volk, Zur Verkündigung 1328; ἀρέσκω *[areskɔ]* 1403; εὐδοκέω *[eudokeɔ]* 1405.

Blendinger, Christian, Pfarrer, Nürnberg: Artt. δεξιός *[dexios]* 627; θρόνος *[thronos]* 929; ἀκολουθέω *[akoloutheɔ]* 945.

Blunck, Jürgen, Pfarrer, Solingen: Artt. ἀναγινώσκω *[anaginɔskɔ]* 153; θεμέλιος *[themelios]* 328; ἐλευθερία *[eleutheria]* 362; βάθος *[bathos]* 703; ὕψος *[hypsos]* 705.

Böcher, Otto, Dr. theol., Dr. phil., Privatdozent, Mainz: Artt. θάλασσα *[thalassa]* 1366; πηγή *[pægæ]* 1368; ὕδωρ *[hydor]* 1370; ἔρημος 1440.

Böttger, Paul Christoph, Dr. theol., Pfarrer, Rheydt: Artt. μισθός *[misthos]* 912; ἀποδίδωμι *[apodidɔmi]* 1267.

Brandenburger, Egon, Dr. theol., Professor, Bethel: Art. σταυρός *[stauros]* 817.

Brandt, Theodor, Superintendent i. R., Bad Salzuflen: Art. περισσεύω *[perisseuɔ]* 403.

Brase, Ingeborg, Gimbte: Heilig, Zur Verkündigung 655.

Braumann, Georg, Dr. theol., Pfarrer, Billerbeck: Artt. παρακαλέω *[parakaleɔ]* 274; παράκλητος *[paraklætos]* 414; ἡμέρα *[hæmera]* 467; παρουσία *[parousia]* 470; Ge-

genwart, Zur Verkündigung 473; εἶδος *[ẹ̄idos]* 539; μορφή *[morphǣ]* 540; σχῆμα *[s·chæma]* 542; ἐσθίω *[esthiō]* 733; πίνω *[pinō]* 734; Hunger, Zur Verkündigung 737; ἐγώ εἰμι *[egō eimi]* 739; νήπιος *[næpios]* 776; παῖς *[pais]* 778; τέκνον *[tẹ̄knon]* 780; υἱός *[hyios]* 781; βία *[bia]* 810; ἰσχύς *[is·chys]* 811; κρατέω *[kratẹ̄ō]* 814; παραμυθέομαι *[paramythẹomai]* 1236.

Brunotte, Wilhelm, Dr. theol., Pfarrer, Hameln: Art. ἀλείφω *[alẹ̄iphō]* 1054.

Coenen, Lothar, Dr. theol., Pfarrer, Wuppertal: Artt. Amen, Zur Verkündigung 14; ἀρχή *[archǣ]* II 16; Anstoß, Zur Verkündigung 27; Antichrist, Zur Verkündigung 30; πένης *[pẹnæs]* 38; ἀνάστασις *[anastasis]* 43; ἐγείρω *[egẹirō]* 46; Auferstehung, Zur Verkündigung 48; Bedrängnis, Zur Verkündigung 63; Begehren, Zur Verkündigung 68; Bekehrung, Zur Verkündigung 74; Bekleiden, Zur Verkündigung 83; καλέω *[kalẹ̄ō]* 86; Berufung, Zur Verkündigung 91; Beschneidung, Zur Verkündigung 97; Besitz, Zur Verkündigung 105; Bild, Zur Verkündigung 121; ἐπίσκοπος *[episkopos]* 123; Böse, Zur Verkündigung 141; Brot, Zur Verkündigung 145; Bruder, Zur Verkündigung 150; Buch, Zur Verkündigung 156; Bund, Zur Verkündigung 164; Dämon, Zur Verkündigung 169; Demut, Zur Verkündigung 179; Dienen, Zur Verkündigung 192; Ekstase, Zur Verkündigung 223; Erkenntnis, Zur Verkündigung 255; Erlösung, Zur Verkündigung 270; ἐκλέγομαι *[eklẹgomai]* 285; Erwählung, Zur Verkündigung 290; Frömmigkeit, Zur Verkündigung 398; Frucht, Zur Verkündigung 401; Herrenmahl, Zur Verkündigung 678; ἐκκλησία *[ekklæsia]* 784; Kirche, Zur Verkündigung 795; Lehre, Zur Verkündigung 865; Offenbarung, Zur Verkündigung 992; πρεσβύτερος *[presbyteros]* 1003; ἀποκτείνω *[apoktẹ̄nō]* 1221; καθεύδω *[kathẹudō]* 1230; νεκρός *[nekros]* 1232; κηρύσσω *[kærykssō]* 1276; Verkündigung, Zur Verkündigung 1283; μαρτυρέω *[martyrẹō]* 1478.

Dahn, Karl, Dozent, Frankfurt a. M.: Artt. θριαμβεύω *[thriambẹuō]* 773; ὁράω *[horaō]* 1127.

Dulon, Günter, theol. Referent, Hamburg: Art. ὁρίζω *[horizō]* 107.

Ebel, Günther, Pfarrer, Speyer: Artt. διώκω *[diōkō]* 60; ἀναστρέφω *[anastrẹphō]* 1356; ὁδός *[hodos]* 1358; περιπατέω *[peripatẹō]* 1363; πορεύομαι *[porẹuomai]* 1365.

Eichler, Johannes, Pfarrer, Frankfurt a. M.: Artt. θησαυρός *[thæsauros]* 99; λογίζομαι *[logizomai]* 183; κλῆρος *[klǣros]* 232; ἔχω *[ẹchō]* 491.

von Eicken, Erich, Dr. theol., Pfarrer, Marburg/Lahn: Art. ἀποστέλλω *[apostẹllō]* I + II 31.

Eßer, Hans-Helmut, Dr. theol., Professor, Horstmar b. Münster: Artt. πτωχός *[ptōchos]* 39; Arm, Zur Verkündigung 42; ἔλεος *[ẹleos]* 52; οἰκτιρμός *[oiktirmos]* 55; σπλάγχνα *[splangchna]* 56; Barmherzigkeit, Zur Verkündigung 58; εὐχαριστία *[eucharistia]* 172; ταπεινός *[tapeinos]* 176; δόγμα *[dogma]* 434; ἐντολή *[entolǣ]* 435; Gebot, Zur Verkündigung 442; ἔθος *[ẹthos]* 520; νόμος *[nomos]* 521; στοιχεῖα *[stoicheia]* 531; Gesetz, Zur Verkündigung 532; χάρις *[charis]* 590; Gnade, Zur Verkündigung 596; Gott, Zur Verkündigung 608; Mensch, Zur Verkündigung 938; καταβολή *[katabolǣ]* 1074; κτίσις *[ktisis]* 1075; Schöpfung, Zur Verkündigung 1081; Vernunft, Zur Verkündigung 1297.

Falkenroth, Ulrich, Dr. theol., Pfarrer, Braunschweig: Artt. ὁ πλησίον *[ho plæsion]* 149; ἀνέχομαι *[anẹchomai]* 460; μακροθυμία *[makrothymia]* 462; ὑπομένω *[hypomẹnō]* 463; Geduld, Zur Verkündigung 465; δίκη *[dikǣ]* 1185.

Finkenrath, Günter, Pfarrer, Burscheid-Hilgen: Artt. ἐπιστολή *[epistolǣ]* 154; χαίρω *[chairō]* 382; μυστήριον *[mystærion]* 476; πλεονεξία *[pleonexia]* 489; ὅμοιος *[homoios]* 580.

Flender, Otto, Pfarrer, Villigst: Artt. εἰκών *[eikōn]* 120; οἰκουμένη *[oikoumẹnǣ]* 239; ὀσμή *[osmǣ]* 516; ἰδιώτης *[idiōtæs]* 831.

Fries, Gerhard, Studiendirektor, Duisburg: Art. λόγος *[logos]* I 1409.

Fürst, Dieter, Studiendirektor, Stud.-Pfarrer, Bayreuth: Artt. ὁμολογέω *[homologẹō]* 76; διαλογίζομαι *[dialogizomai]* 181; παιδεύω *[paidẹuō]* 292.

Gärtner, Burkhard, Pfarrer, Hamburg: Artt. ἁπλότης *[haplotæs]* 218; πάσχω *[pas·chō]* 876; Leiden, Zur Verkündigung 880; ἐπιφάνεια *[epiphaneia]* 990; εὑρίσκω *[heurisko]* 1187; διάκρισις *[diakrisis]* 1510.

Geß, Johannes, Propst, Kassel (verst.): Artt. χαρακτήρ *[charaktær]* 120; ἀμνός *[amnos]* 832.

Goetzmann, Jürgen, Pfarrer, Studiendirektor, Essen: Artt. μετάνοια *[metanoia]* 72; φρόνησις *[phronæsis]* 534; οἶκος *[oikos]* 637; οἰκοδομέω *[oikodomẹō]* 640; οἰκονομία *[oikonomia]* 642; Haus, Zur Verkündigung 643; μέριμνα *[merimna]* 1179; σύνεσις *[synesis]* 1294; μωρία *[mōria]* 1373; σοφία *[sophia]* 1375.

Graber, Friedrich, Pfarrer, Riehen BS/Schweiz: Artt. πᾶς *[pas]* 7; πολλοί *[polloi]* 8; τυφλός *[typhlos]* 130; θεραπεύω *[therapẹuō]* 548; ἰάομαι *[iaomai]* 550.

Grob, Rudolf, Pfarrer, Obermeilen ZH/Schweiz: Art. ἅπτω *[haptō]* 85.

Günther, Walther, Dr. theol., Pfarrer, Stuttgart: Artt. ἀδελφός *[adelphos]* 146; γαμέω *[gamẹō]* 196; νύμφη *[nymphæ]* 200; Ehe, Zur Verkündigung 201; Frau, Zur Verkündigung 360; σέβομαι *[sẹbomai]*

395; νικάω *[nikaō]* 773; ἀγαπάω *[agapaō]* 895; φιλέω *[phileō]* 901; Liebe, Zur Verkündigung 903; ὑποκρίνω *[hypokrinō]* 917; λεῖμμα *[leimma]* 1042; ἀδικία *[adikia]* 1192; ἁμαρτία *[hamartia]* 1195; παράβασις *[parabasis]* 1199; Sünde, Zur Verkündigung 1202; πλανάω *[planaō]* 1260; αὐξάνω *[auxanō]* 1339.

Güting, Eberhard, Dr. theol., Cappel b. Marburg: Artt. ὕβρις *[hybris]* 701; ὑπερήφανος *[hyperēphanos]* 702.

Guhrt, Joachim, Pfarrer, Bentheim: Artt. πρόσκομμα *[proskomma]* 24; σκάνδαλον *[skandalon]* 25; ὀρέγομαι *[oregomai]* 68; διαθήκη *[diathēkē]* 157; γίνομαι *[ginomai]* 448; παλιγγενεσία *[palingenesia]* 450; κανών *[kanōn]* 775; κόσμος *[kosmos]* 1381; αἰών *[aiōn]* 1457.

Haarbeck, Hermann, Direktor, Pastor, Schwelm: Artt. πάλαι *[palai]* 10; δόκιμος *[dokimos]* 115; κλαίω *[klaiō]* 799; κόπτω *[koptō]* 800; λυπέω *[lypeō]* 801; καινός *[kainos]* 973; νέος *[neos]* 975; γλῶσσα *[glōssa]* 1407.

Hahn, Hans-Christoph, Pfarrer, Studienleiter, Bad Boll: Artt. εὐνοῦχος *[eunouchos]* 92; περιτέμνω *[peritemnō]* 94; ζῆλος *[zēlos]* 210; νῦξ *[nyx]* 336; σκότος *[skotos]* 336; Finsternis, Zur Verkündigung 339; παρρησία *[parrēsia]* 369; συνείδησις *[syneidēsis]* 555; Gewissen, Zur Verkündigung 557; Leib, Zur Verkündigung 873; λάμπω *[lampō]* 884; λύχνος *[lychnos]* 886; φαίνω *[phainō]* 887; φῶς *[phōs]* 887; Licht, Zur Verkündigung 891; Nachfolge, Zur Verkündigung 955; καύχημα *[kauchēma]* 1051; σκιά *[skia]* 1067; Schuld, Zur Verkündigung 1097; Taufe, Zur Verkündigung 1213; ἀπόλλυμι *[apollymi]* 1254; ὄλεθρος *[olethros]* 1256; ἔργον *[ergon]* 1386; πράσσω *[prassō]* 1393; καιρός *[kairos]* 1462; χρόνος *[chronos]* 1466; ὥρα *[hōra]* 1471; Zeit, Zur Verkündigung 1474; ὀργή *[orgē]* 1498.

Harder, Günther, D. theol., Dr. jur., Professor, Berlin: Artt. ὑπόστασις *[hypostasis]* 544; Gestalt, Zur Verkündigung 546; φύσις *[physis]* 963; ψυχή *[psychē]* 1112; νοῦς *[nous]* 1289.

Hensel, Robert, Dr. theol., Dekan, Bad Bergzabern: Artt. καρπός *[karpos]* 399; ἀνάπαυσις *[anapausis]* 1050.

Heß, Klaus, Pfarrer, Nürnberg: Artt. διακονέω *[diakoneō]* 185; λατρεύω *[latreuō]* 189; λειτουργέω *[leitourgeō]* 190.

Hoffmann, Ernst, Pfarrer, Vevey/Schweiz: Artt. ἐλπίς *[elpis]* 722; ἀποκαραδοκία *[apokaradokia]* 726; ἐπαγγελία *[epangelia]* 1269.

Hoflus, Otfried, Dr. theol., Pfarrer, Privatdozent, Eiserfeld/Sieg: Artt. ἀββά *[abba]* 1241; πατήρ *[patēr]* 1242; σημεῖον *[sēmeion]* 1447; τέρας *[teras]* 1451.

Jacobs, Paul, Dr. theol., Professor, Münster (verst.): Artt. προγινώσκω *[proginōskō]* 1334; προνοέω *[pronoeō]* 1335; προοράω *[prohoraō]* 1336; προορίζω *[prohorizō]* 1336; προτίθημι *[protithēmi]* 1337; Vorsehung, Zur Verkündigung 1338.

Kamlah, Ehrhard, Dr. theol., Professor, Mainz: Artt. πνεῦμα *[pneuma]* 479; Geist, Zur Verkündigung 487.

Kauder, Erwin, Studienleiter, Pfarrer, Istha ü. Kassel (verst.): Art. ἀντίχριστος *[antichristos]* 29.

Klappert, Bertold, Dr. theol., Pastor, wiss. Assistent, Göttingen: Artt. δεῖπνον *[deipnon]* 667; βασιλεία *[basileia]* 1023; λόγος *[logos]* II + III 1414.

Klöber, Rolf, Pfarrer, Bayreuth: Art. ὀρθός *[orthos]* 1049.

Krienke, Hartmut, Pfarrer, Wuppertal: Artt. λεῖμμα *[leimma]* 1042; προγινώσκω *[proginōskō]* 1334; προνοέω *[pronoeō]* 1335; προοράω *[prohoraō]* 1336; προορίζω *[prohorizō]* 1336; προτίθημι *[protithēmi]* 1337.

Kropatschek, Hans, Lic. theol., Pfarrer, Göttingen: Art. βρῶμα *[brōma]* 731.

Laubach, Fritz, Dr. theol., Direktor, Hamburg: Artt. ἐπιστρέφω *[epistrephō]* 69; μεταμέλομαι *[metamelomai]* 71; αἷμα *[haima]* 131; χείρ *[cheir]* 628.

Link, Hans-Georg, cand. theol., Tübingen: Artt. ἐγώ εἰμι *[egō eimi]* 739; θριαμβεύω *[thriambeuō]* 773; κανών *[kanōn]* 775; λυπέω *[lypeō]* 801; κέρας *[keras]* 813; Kreuz, Zur Verkündigung 826; κόπος *[kopos]* 836; βίος *[bios]* 838; ζωή *[zōē]* 839; Leben, Zur Verkündigung 844; κενός *[kenos]* 848; ἀγαπάω *[agapaō]* 895; ψεύδομαι *[pseudomai]* 919; δέχομαι *[dechomai]* 967; καινός *[kainos]* 973; δεῖ *[dei]* 978; ὀφείλω *[opheilō]* 980; ἀπαρχή *[aparchē]* 994; καθαρός *[katharos]* 1037; αἰδώς *[aidōs]* 1064; αἰσχύνη *[aischynē]* 1065; ἐλέγχω *[elenchō]* 1094; ἀσθένεια *[astheneia]* 1101; νόσος *[nosos]* 1103; ὀμνύω *[omnyō]* 1106; εὐλογία *[eulogia]* 1119; αἰχμάλωτος *[aichmalōtos]* 1139; δέσμιος *[desmios]* 1140; ζυγός *[zygos]* 1145; Sklave, Zur Verkündigung 1146; λίθος *[lithos]* 1183; ζητέω *[zēteō]* 1190; ἀρετή *[aretē]* 1238; ἀρνέομαι *[arneomai]* 1287; Vernunft, Zur Verkündigung 1299; ἀποκατάστασις *[apokatastasis]* 1302; ἱλάσκομαι *[hilaskomai]* 1304; Versöhnung, Zur Verkündigung 1309; ἀλήθεια *[alētheia]* 1343; Wahrheit, Zur Verkündigung 1352; ἐγγύς *[engys]* 1486; ἔσχατος *[eschatos]* 1488.

Mayer, Reinhold, Dr. theol., Wiss. Rat., Tübingen: Artt. ἑορτή *[heortē]* 318; Ἰσραήλ *[Israēl]* 742; Israel, Zur Verkündigung 751; γραφή *[graphē]* 1084.

von Meding, Wichmann, Pastor, Winsen/Aller: Artt. δέω *[deō]* 123; ἱκανός *[hikanos]* 500; ναός *[naos]* 1217.

Merkel, Friedemann, Dr. theol., Professor, Münster: Artt. ἄρτος *[artos]* 143; μάννα *[manna]* 145; φθείρω *[phtheirō]* 1257.

Michel, Otto, D. theol., Professor, Tübingen: Artt. πίστις *[pistis]* 565; Glaube, Zur Verkündigung 575; παῖς θεοῦ *[pais theoụ]* 1150; υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου *[hyios tou anthrōpou]* 1153; υἱὸς τοῦ θεοῦ *[hyios tou theoụ]* 1166; υἱὸς Δαυίδ *[hyios Davịd]* 1175.

Morgenthaler, Robert, Dr. theol., Professor, Muri b. Bern: Artt. γῆ *[gæ]* 238; γενεά *[geneạ]* 517; ἀνάγκη *[anạngkæ]* 977.

Müller, Dietrich, Pfarrer, Herborn: Artt. ἀρχή *[archæ]* I 15; ἀποστέλλω *[apostęllō]* III 32; δοκέω *[dokęō]* 182; Fest, Zur Verkündigung 330; Fluchen, Zur Verkündigung 352; θεραπεύω *[therapeụō]* 548; ἰάομαι *[iạomai]* 550; ὑγιής *[hygiæs]* 553; ὑψόω *[hypsọō]* 706; μαθητής *[mathætæs]* 947; κλείς *[kleis]* 983; Φαρισαῖος *[Pharisaios]* 1001; χρίω *[chriō]* 1055; Schwören, Zur Verkündigung 1109; ἀγγέλλω *[angellō]* 1274; πλεονάζω *[pleonạzō]* 1341; βούλομαι *[boụlomai]* 1396; θέλω *[thęlō]* 1399.

Müller, Heinrich, Dr. theol., Pfarrer, Bleicherode: Art. τύπος *[typos]* 1331.

Müller, Hermann, Dr. phil., Pfarrer, Hildenbach: Artt. ταράσσω *[tarạssō]* 276; ἔκτρωμα *[ęktrōma]* 449.

Mundle, Wilhelm, Lic. theol., Professor, Marburg/Lahn: Artt. εἴδωλον *[ęidōlon]* 118; ἐπιούσιος *[epiọụsios]* 144; ἔκστασις *[ękstasis]* 220; μέρος *[męros]* 237; λύω *[lyō]* 258; λύτρον *[lytron]* 260; πέτρα *[petra]* 312; κακολογέω *[kakologeō]* 350; καταράομαι *[katarạomai]* 350; εὐλάβεια *[eulạbeia]* 394; φόβος *[phọbos]* 416; παραγγέλλω *[parangellō]* 441; καρτερέω *[karterẹō]* 461; μαραναθά *[maranathạ]* 469; ἀκούω *[akọụō]* 716; ὑπακούω *[hypakọụō]* 721; ἔρχομαι *[ęrchomai]* 803; καταντάω *[katantạō]* 807; βάρος *[bạros]* 835; ἀποκαλύπτω *[apokalyptō]* 985; δηλόω *[dælọō]* 989; βάσανος *[bạsanos]* 999; κολαφίζω *[kolaphizō]* 1000; καταλαλέω *[katalalẹō]* 1072; γωνία *[gōnịa]* 1182; θαρρέω *[tharrẹō]* 1235; καλύπτω *[kalyptō]* 1247; θαῦμα *[thạụma]* 1444.

Munzer, Karlfried, Pfarrer, Gauting: Artt. παρίστημι *[parhịstæmi]* 109; μένω *[męnō]* 127; κεφαλή *[kephalæ]* 634.

Nordholt, Gerhard, Dr. theol., Landessuperintendent, Leer: Art. αἱρέομαι *[hairẹomai]* 282.

Peisker, Carl Heinz, Dr. theol., Studienleiter, drs., Mülheim/Ruhr: Artt. παραβολή *[parabolæ]* 584; παροιμία *[paroimịa]* 588; ἐγκόπτω *[engkọptō]* 695; κωλύω *[kōlyō]* 696; ἀνοίγω *[anọigō]* 982; προφήτης *[prophætæs]* 1016.

Reißer, Horst, Pfarrer, Ilten: Artt. μοιχεύω *[moichẹụō]* 199; πορνεύω *[pornẹụō]* 1506.

Rengstorf, Karl Heinrich, D. theol., Dr. theol., D. D., Professor, Münster: Artt. Ἰησοῦς *[Jæsọụs]* 757; Ναζαρηνός *[Nazarænọs]* 759; Χριστός *[Christọs]* 760; Χριστιανός *[Christianọs]* 767.

Ringwald, Karl Heinrich, Oberstudienrat, Pfarrer, Tübingen: Artt. γεννάω *[gennạō]* 444; ἀγών *[agōn]* 769; βραβεῖον *[brabẹịon]* 772; ἀρετή *[aretæ]* 1238.

Rothenberg, Friedrich Samuel, Pfarrer, Korbach: Artt. νηστεύω *[næstẹụō]* 306; Fasten, Zur Verkündigung 308; διασπορά *[diasporạ]* 372.

Schaller, Bernd, Dr. theol., Göttingen: Art. πάσχα *[pạs·cha]* 324.

Schattenmann, Johannes, D. theol., Kirchenrat, Ottobrunn: Artt. μαίνομαι *[maịnomai]* 222; κοινωνία *[koinōnịa]* 495; κέρας *[kẹras]* 813; καθαρός *[katharọs]* 1037.

Schippers, Reinier, Dr. theol., Professor, Amsterdam: Artt. ἡλικία *[hælikịa]* 11; θλῖψις *[thlịpsis]* 61; πληρόω *[plærọō]* 407; ἄρτιος *[ạrtios]* 1048; σφραγίς *[sphragịs]* 1135; τέλος *[tęlos]* 1491.

Schmidt, Peter, Pfarrer, Frankenthal: Artt. προχειρίζω *[procheirizō]* 110; χωρέω *[chōrẹō]* 413.

Schmithals, Walter, Dr. theol., Professor, Berlin: Art. θάνατος *[thạnatos]* 1222.

Schmitz, Ernst Dieter, Pfarrer, Wuppertal: Artt. ὁμοθυμαδόν *[homothymadọn]* 219; γινώσκω *[ginōskō]* 243; ἀριθμός *[arithmos]* 1452.

Schneider, Johannes, D. theol., Dr. theol., Professor, Berlin: Artt. ῥύομαι *[rhyomai]* 263; σῴζω *[sōzō]* 264; θεός *[theos]* 598.

Schneider, Walter, Pfarrer, Hannover: Artt. κρίμα *[krịma]* 509; Gericht, Zur Verkündigung 514; μέλλω *[męllō]* 808; πειρασμός *[peirasmọs]* 1314.

Schönweiß, Hans, Dr. theol., Pfarrer, Stuttgart: Artt. ἐπιθυμία *[epithymịa]* 64; βέβαιος *[bębaios]* 326; αἰτέω *[aitẹō]* 421; γονυπετέω *[gonypętẹō]* 424; δέομαι *[dẹomai]* 425; προσεύχομαι *[proseụchomai]* 426; προσκυνέω *[proskynẹō]* 430; Gebet, Zur Verkündigung 431; θυμός *[thymos]* 1497.

Schütz, Eduard, Dr. theol., Dozent, Hamburg: Artt. αἴσθησις *[aịsthæsis]* 242; ἀγνοέω *[agnoẹō]* 254.

Schütz, Hans-Georg, Dr. theol., Pfarrer, Dortmund: Artt. τηρέω *[tærẹō]* 112; φυλάσσω *[phylạssō]* 114; ἐπιτίθημι *[epitịthæmi]* 629; μέλος *[męlos]* 867.

Schultz, Helmut, Pfarrer, Marburg/Lahn: Artt. αἰνέω *[aịnẹō]* 171; Ἱερουσαλήμ *[Jerousalæm]* 753.

Seebaß, Horst, Dr. theol., Professor, Gimbte b. Münster: Artt. Ἀβραάμ *[Abraạm]* 1; Ἀδάμ *[Adạm]* 4; κολλάομαι *[kollạomai]* 22; Βαβυλών *[Babylọn]* 50; μισέω *[misẹō]* 310; σάρξ *[sarx]* 342; δικαιοσύνη *[dikaiosynæ]* 502; Gott, Zur Verkündigung 608; ἅγιος *[hạgios]* 646; ἱερός *[hierọs]* 651; ὅσιος *[họsios]* 654; Μωϋσῆς *[Mō·ysæs]* 942.

Seitz, Manfred, Dr. theol., Professor, Heidelberg: Artt. ἐρευνάω *[ereunaō]* 241; κόπος *[kopos]* 836.

Selter, Friedel, Pfarrer, Rheinkamp-Repelen: Artt: ἕτερος *[heteros]* 14; μαμωνᾶς *[mamōnas]* 100; πλοῦτος *[ploutos]* 101; χρῆμα *[chræma]* 104; νουθετέω *[nouthetēō]* 273; ζώννυμι *[zōnnymi]* 317; πλεονεξία *[pleonexia]* 489.

Siede, Burghard, Pfarrer, Coburg: Artt. ἀρκέω *[arkēō]* 499; ἀναβαίνω *[anabainō]* 684; ξύλον *[xylon]* 816; κέρδος *[kerdos]* 911; λαμβάνω *[lambanō]* 969.

Solle, Siegfried, Pfarrer, Darmstadt: Artt. ἕτοιμος *[hetoimos]* 314; καῦμα *[kauma]* 331; χήρα *[chæra]* 358.

Sorg, Theo, Pfarrer, Stuttgart: Artt. ῥακά *[rhaka]* 351; καρδία *[kardia]* 680.

Thiele, Friedrich, Dr. theol., Landespfarrer, Kassel: Artt. κατασκευάζω *[kataskeuazō]* 316; μέγας *[megas]* 617; μικρός *[mikros]* 619; θύω *[thyō]* 995; αἰτία *[aitia]* 1092; ἔνοχος *[enochos]* 1096; ποιέω *[poiēō]* 1391.

Tiedtke, Erich, Pfarrer, Frankfurt a. M.: Artt. πρόσωπον *[prosōpon]* 20; ἁρπάζω *[harpazō]* 230; γεύομαι *[geuomai]* 732; κενός *[kenos]* 848; μάταιος *[mataios]* 849; δεῖ *[dei]* 978; ὀφείλω *[opheilō]* 980; ἄξιος *[axios]* 1047; αἰδώς *[aidōs]* 1064; λίθος *[lithos]* 1183; ἀρνέομαι *[arneomai]* 1287.

Tuente, Rudolf, Pfarrer, Bremerhaven: Artt. πρόβατον *[probaton]* 833; αἰχμάλωτος *[aichmalōtos]* 1139; δοῦλος *[doulos]* 1141.

Vorländer, Herwart, Dr. phil., Professor, Ludwigsburg: Artt: γυνή *[gynæ]* 354; δῶρον *[dōron]* 419; ἀνήρ *[anær]* 935; ἄνθρωπος *[anthrōpos]* 936; ἀφίημι *[aphiæmi]* 1263; καταλλάσσω *[katallassō]* 1307.

Währisch, Hans, Pfarrer, Rheydt: Artt. βλασφημέω *[blasphæmeō]* 1070; λοιδορέω *[loidoreō]* 1072; ἀνέγκλητος *[anengklætos]* 1237.

Wegenast, Klaus, Dr. theol., Professor, Lüneburg: Artt. διδάσκω *[didaskō]* 852; κατηχέω *[katæchēō]* 861; παραδίδωμι *[paradidōmi]* 861; Lehre, Zur Verkündigung 864.

Weigelt, Horst, Dr. theol., Privatdozent, Erlangen: Artt. γυμνός *[gymnos]* 79; δύω *[dyō]* 81; ἱμάτιον *[himation]* 83; φιλοσοφία *[philosophia]* 1379.

Wibbing, Siegfried, Dr. theol., Professor, Mainz: Artt. κοιλία *[koilia]* 59; καθίστημι *[kathistæmi]* 107; Bestimmen, Zur Verkündigung 111; σῶμα *[sōma]* 869; σωφροσύνη *[sōphrosynæ]* 1509.

REGISTER DER DEUTSCHEN WÖRTER

über die ausführlicher gehandelt ist. Klammerangaben verweisen auf Erwähnungen oder Vergleiche in anderem Zusammenhang.

Bearbeitet von Günter Finkenrath

A
Abba (428), (470), 1241f
Abbild 120, 580ff, 1331f
Abdruck, Abglanz 121
Abendmahl (173), (470), 667ff
Aberglaube, abergläubisch 168
Abfall, abfallen 301ff
Abgrund 710
abirren 1199ff
ablassen 302
Abraham 1ff, (1198)
Abschaum 1037f
absondern 107ff
absterben, Absterben 1232ff
abwaschen 1211f
abwenden, sich 69ff
achten auf 123
Adam 4ff, (447), (1198)
Adoption 781f
ähnlich, -sein, Ähnlichkeit 580f
älter, älter sein 1003ff
Ältestenrat, Ältestenwürde 1003ff
Ältester 1003ff
Äon 1457, 1459ff
ärgern, Ärgernis 24ff
alle 7f
allegorisch reden 584f
allein 217
Allmächtiger, Allherrscher 814f
Almosen 52ff
alt 10f, (15f), 18
Altar 995f
Alter 11f
Amen 12f, (470)
Amt 185ff, 208, 642f
anbeten (421), 424, 430
Anbeter, Anbetung 430f
anderer, anders 14f, (149)
anerkennen 115f, 243, 245ff
Anerkenntnis 248f, 251
Anerkennung 207f
anfangen, Anfang 15ff, (278f), (545), (1495)
Anfangsgründe 531f
Anfechtung 1314f
Anführer (15f), 19
Angeld (162), 418, (487), (494)
angemessen 1046ff
angenehm 967, 969, 1403
angesehen 116, 204, 207
Angesicht 20f
Angst 60, 416, 770
anhangen, anhaften 22f
anklagen, Anklage, Ankläger 23f
ankündigen, Ankündigung 1019, 1021, 1269f
Ankunft, Anwesenheit (467), 470f
Annahme, annehmen 967ff
anordnen, Anordnung 159, 434, 439, 441f
anrechnen 183f
anrufen 86f, 91
Anschein, den – haben 182
anschließen, sich 22f
Ansehen 204f
(ohne) – der Person 20f
Anstoß, – nehmen 24ff, (438)
Anstrengung (769), 770
Anteil 232ff
– haben, erhalten 969ff
Antichrist 29f
anwesend sein 470f
anzeigen 1274, 1276
anziehen, anlegen 81f
Apostel 31ff
Apostolat 33ff
Arbeit, arbeiten, Arbeiter (835), 836f, 1386ff
arglos 137f
arm, Armut, arm sein 38ff
Art 518f, 539
Arzt (548), 550f
atmen, Atem 479ff
aufbewahren 113
aufdecken 1247f
Auferstehung, auferstehen 43ff
Auferweckung, auferwecken 46ff
auffüllen 407, 412
aufhängen 817ff
auflauern 113f
auflösen 258ff
Aufnahme, aufnehmen (403), 413, 726f, 967ff
aufrecht 1046, 1049
aufrichtig, Aufrichtigkeit 218
Aufsicht, zur – bestellen 124
Auge 1127ff
Augenblick 1462f, 1472
ausbitten, sich – 421, 424
Ausdauer, ausdauern 460f
auserwählen, auserwählt 285, 288f
ausfegen 1037
Ausgang 1358f, 1361
Ausgießen (133)
aushalten 460, 465
ausharren (129), 463f
aushauchen 479, 482
Ausländer, ausländisch 371f
ausliefern 513f
ausrufen 1276ff
ausruhen 1050f
Aussehen 542
aussenden 31f
außer sich geraten 220
Ausspruch 1434ff
ausstoßen, austreiben 169
auswählen 107ff
auswandern 1317f
ausziehen 81f
Auszug 1358f, 1361

B
Babylon 50ff
Bad 1211f
barmherzig, Barmherzigkeit 52ff
Bau, bauen, erbauen 640ff
Bauch 59
bedrängen, Bedrängnis 60ff, (464f)
bedrücken 61f
bedürfen 425f
Beelzebub 1057f, 1060
Befehl, befehlen 435, 441
befolgen, Befolgung 112ff
befreien 258, 260ff, 362ff
begegnen, Begegnung 807f
begehren, Begierde 64ff
begleiten 945
begnaden 590, 595
Begriff, im – sein zu tun 808f
beharren, Beharrlichkeit 129, 461, 464
beherrschen (659), 665
Behörde 15ff, 927
behüten 113ff
Beisasse 376f
Bekehrung, sich bekehren 69ff, 72ff
bekennen, Bekenntnis 76ff
bekräftigen 326f
belehren 1375
beleidigen 701f
bemitleidenswert 52f, 55
beobachten, Beobachtung 112ff
bereit 314ff
bereiten, sich – 315f, 1048
Bereitschaft, Bereitsein 314ff
bereuen (69), 71f
berühren 85f
berufen, Berufung 86ff
beschimpfen, Beschimpfung 1072ff
beschirmen 263
beschließen 182

beschneiden, Beschneidung (92), 94ff
Beschuldigung 1092f
beschweren 835f
beschwören 1106ff
besessen (166), 169
besichtigen 123f
besingen 907f, 910
Besitz (99), 104f, (494)
besonnen, besonnen sein 1509f
Besonnenheit 1509f
besprengen, Besprengung (131), 135
bestätigen, Bestätigung 326f
bestimmen 107f, 110f
besuchen 123f
beten (421), 426ff
beurteilen 509
bewachen 112f
bewährt, Bewährung 115ff
bewahren 112ff, (258), 263ff
Bewußtsein, (sich) bewußt sein 555f
bezeugen 1478ff
Bild (117f), 120ff
bilden, Bildung 292ff
Billigkeit 577f
binden 123, (259), 1140f
Bischof, Bischofsamt 123ff
Bitte, bitten 274f, 421ff, 425ff
Bittgebet (421), 426, 429
bleiben 127ff
blind 130f
Blöße, bloß 79f
Blut 131ff
Böse 137ff
Böses zufügen 137
Böseit 139ff
Bote 226ff, 1276ff
Botschaft 1273ff
Bräutigam, Braut 200f
Brand 331
Bruch 520
Brief (151), 154f
Bruder 142ff, (322)
Brüderbrechen (667), 670
Brüder 146ff
Brüder, falscher – (146), 149
Brüderliebe, -schaft, brüderlich (146), 148, 898f
Buch, Buchrolle 151f
Buchstabe 1084, 1090
Bürge (157), 161ff
Bürger, Bürgerrecht 1326ff
Bund 157ff, (279)
Buße, – tun 72ff

C
Christ 767f
Christus (757), 760ff

D
Dämon 166ff, (480), (482), (493)
dahingeben 513f
danebenfallen 303
Dank, Dankesgabe 590, 592, 594
dankbar sein, danken 172
Danksagung, Dankgebet (171), 172f
darbringen 995f
Decke 1247f
Demut (173), 176ff
denken, Denken 181, 183f, 534f
Diaspora 372
dienen 185ff, 189ff, 1141ff
Diener, Dienerschaft 185ff, 190, 548
Dienst 185ff, 190ff
Dirne 199, 1506ff
Dogma 433f
Drache 194
Drangsal 61ff
Duft 516
Dummkopf 351
dunkel, Dunkelheit 336ff
Durst, dürsten 728ff

E
Ebenbild 120f
Eckstein (289), 1181ff
Ehe 196ff
Ehebrecher, Ehebrecherin 199f
Ehebruch (196f), 199f, (1508)
Ehescheidung 197, 200
ehrbar, Ehrbarkeit (395), 398
Ehre 204ff
ehren, Ehre geben 205, 207
Ehrenplatz 278f
Ehrfurcht, – haben 394, 1064f
Eid 1106ff
Eifer, Eiferer, eifern 210ff
Eifersucht 210f
eifrig, eifrig sein 212
Eigentum (99ff), 100f
eilen 1365
ein für allemal 213
einer (213), 214ff
einfältig, Einfalt 218f, 917ff
eingegeben, von Gott – 479, 483
einhalten, Einhaltung 112ff
einladen, Einladung 86f, 88
einmal, auf einmal 213
einmütig 219f
einsam 1440
einsehen 1294
einsetzen 107f, 110f
Einsicht, einsichtig 242f, 1294f
eintauchen 1205f
einweihen 476
einzig (213), 217
Einziggezeugte, der 217f
eitel 849ff
Ekstase (220), 223
Elemente (520), 531f
Elias 224f, (230)
Ende (526), 1491ff
Engel 226ff
engelgleich 226, 228
Engelmächte 17f
entäußern, sich – (231), (541), 849
entfernen, sich – 302
entflammt werden 334
entfremden 371f
enthaltsam, Enthaltsamkeit 1504f, 1509
enthüllen, Enthüllung 985ff, 1247f
entkleiden 81
entmannen 92f
entrücken 230f
entschlafen 1231
Entsetzen 220f
entsprechen 531
entstehen, Entstehung 448f
Erbarmen, sich erbarmen 52ff, 55ff
erbarmungslos 52f, 55
Erbe, Erbteil 232ff
erbitten, sich – 421f
Erde, Erdreich 238ff
Enden der – 239
Erdkreis 240
Erfahrung 241ff
erforschen 241
erfüllen, Erfüllung 112ff, (402), 407ff, (504), 1494f
ergänzen 407, 412
ergreifen 969ff
erheben, sich – 706ff
Erhöhung, erhöhen 705ff
erhören (716), 720
(sich) erinnern, Erinnerung 454f, 457, 459
erkennen 243ff, 1289ff
Erkenntnis 241ff, 1289ff
Erlaß 433f
erleuchten 887ff
erlösen, Erlösung (258), 260ff
Erlöser 260f
ermahnen, Ermahnung 272ff
erneuern 973ff
erniedrigen, Erniedrigung 176ff
erprobt, Erprobung 115f
erregen, Erregung 276f
erretten (258), 263f
errichten (314), 316
Erscheinung, erscheinen 118, 539f, 542, 990ff
erschrecken 1444ff
Erster 278ff
Erstgeborener 278, 280ff
ersticken, erstickt (131), 136
Erstlingsgabe (17), 994
erstreben 60
ertragen (459), 460, (465)
erwählen (245), (249), 282f, 285f
Erwählung (282), 285ff
erwähnen 454ff
erwecken, Erweckung 46ff
erwerben, Erwerbung 100f
Erzengel 226ff
erzeugen 452f
Erzhirte (697), 700
erziehen, Erziehung, Erzieher 292ff
essen (728), 733f

Eunuch 92f
Evangelist (295), 301
Evangelium 295ff
ewig, Ewigkeit 1457ff

F
Fall, fallen (301), 303ff
fasten, Fasten 306ff, (322)
fehlen 1044, 1046
fehlerlos 1237f
Fehlgeburt 449
Fehltritt 1201f
Feind, Feindschaft 308ff
Fels 312ff, (329)
fern 1486f
fertig 314f
(sich) – machen 316
Fessel, fesseln (1139), 1140
Fest, Feier 318ff
fest 326ff
festhalten 113, 127, 461
festsetzen 107f
Feuer, Feuersglut 331ff
feuerrot, feurig 332, 334
finden 1187ff
finster, Finsternis 335ff, (1069)
Fleisch 342ff, (485ff)
– und Blut 132f, 344
im –, nach dem – 342, 345, (366)
fleischlich (342), 346
Fluch, fluchen 348f, 350ff
Fluß (1366), 1368f
Folter, Folterknecht 999
fordern 421ff
forschen 1190f
fragen 421ff
Frau 353ff
frei, Freiheit 362ff
freigeben 258f
Freigelassener 362
Freimütigkeit, freimütig reden 369f
fremd, fremdartig 370ff
Fremdling, Fremdlingschaft 376f, 1317f
Freude 379ff
vollkommene – 385, 412
Freudenbote, Freudenbotschaft 295ff
freuen, sich – 382
Freund, Freundschaft (895), 901ff
freundlich, Freundlichkeit 174, 625f
Friede 388ff
-n haben, schaffen 388, 391
Friedensstifter (388), 391
friedlich 388
Frist 460f
fröhlich sein 382
Frömmigkeit 394ff
froh machen, – sein 381ff
fromm (189), 190, 395ff
Frucht 399ff
– tragen, bringen 399f
führen, Führer 1358ff
Fülle, füllen (402), 403, 405ff
fürchten, sich – 416
Fürsorge 1335f
Fürsprecher 414f
Fürst 15f, 19
– dieser Welt 19, 1058f
Fundament 328ff
Furcht 394f, 416f
– und Zittern 416
furchteinflößend 416f
fußfällig verehren 430f

G
Gabe (418), 419ff
ganz, Ganzheit 7f, 1494f
Gastfreundschaft, gastfreundlich (371), 373ff
gebären, geboren werden (444), 445ff, 452ff
geben (418), 419ff
Geber (421)
Gebet 421ff, 426ff, 431ff
Gebiet, Gegend 237
Gebot (115), (433), 435ff, 442f
Geburt 444ff, 448f, (498)
Gedächtnis 454f, 458f
Gedanke 181, 183, 1289ff
sich -n machen 181
Gedenken, gedenken 454ff
Geduld (459), 460, 462ff
Geduld haben, geduldig sein 462f
Gefängnis 1140f
Gefängniswärter 1140
gefallen, Gefallen haben 1403f
Gefangener 1140f
gefangennehmen, Gefangenschaft 1139ff
Gegenbild, gegenbildlich 584f, 1331, 1333
Gegenwart (467), 470f
Gegner 309f
Geheimnis (160), 476ff
gehen, heraus-, hindurch-, umher-, voraus-, vorüber-, weg- 803ff, (1356), 1363ff
gehorchen, Gehorsam 560ff, (716f), 721
Geist (166), (168), 479ff
böse -er 166ff
heiliger – (480), 482f
geistlich 479, 485f
Geiz 489ff
gekommen sein 470f
gelangen 807
Gelegenheit, Gelegenheit haben 1462
Geld 104
Geldgier 489, 491
geloben, Gelübde 426
Gemeinde 784ff
Gemeindeleiter 278f
gemein, gemeinnützig, gemeinsam 495
Gemeinschaft (491ff), 495ff
Gemeinwesen 1326, 1328
Generation 517ff
Genosse (147), 495, 498
Genüge, – haben 500
genügen, sich – lassen, Genügsamkeit 499f
genügend, genügsam 499
genug (499), 500f
genußsüchtig 66f
gerade 1046, 1049
Gerechtigkeit, gerecht 502ff
Gericht 509ff
gering, wenig 619f
gern haben, – tun 901ff
Geruch 516f
Gesandter, Gesandtschaft 1003f, 1007
Gesang 909f
Geschenk (418), 419
Geschlecht 517f, 1242, 1246
Geschöpf 1075ff
Geschwätz 849, 851
Gesetz (437f), 520ff
gesetzeskundig 521
Gesetzeslehrer (521), 525, 527
Gesetzgeber, Gesetzgebung (521), 526, 530
gesetzlos, Gesetzlosigkeit 521f, 526ff
Gesicht 1127ff
gesinnt sein, Gesinnung 534ff, 1289ff
Gestalt 11f, 538ff
gesund, – sein, machen (267), (548), 553f
getrost sein 1235f
Gewalt, – anwenden 810f
Gewalttäter, Gewalttätiger 701f, 810f
Gewand (79), 83
geweiht 651ff
Gewinn, gewinnen, für einen Gewinn halten 231, 911f
Gewinnsüchtiger 489f
gewiß 326ff
Gewissen 555ff
Gewohnheit 520f
Glanz, glänzend 884ff
Glaube (506ff), (539), (545f), (554), (560), 565ff, (1299)
glauben 560, 563, 565ff
gleich, Gleichheit 577ff
– machen, werden 580ff
gleichartig, gleichgeartet, Gleichartigkeit 580ff
gleichen, vergleichen 580f, 583
gleichgesinnt 577f
gleichgestalten, gleichgestaltig 540, 542
Gleichnis 583ff, (1069)
gleichwertig 577f
Glied 867ff
glücklich, – preisen 1133ff
glühen, Glut 331f
Gnade 590ff
Gnadengabe 590, 593ff

Gnadenwahl 289, 290f
gnädig, – sein, – stimmen 1304ff
Gnosis, Gnostiker 243ff
Götzen, Götzendienst 118ff
Gott, göttlich (579), 598ff
Gott liebend 67
Gottesdienst 189f
gottesfürchtig, Gottesfurcht 168, 394ff, 416f, 612ff
Gotteshaus 1217ff
Gottesknecht 1149ff
Gottessohnschaft 781ff, 1166ff
Gottesverehrung 394ff
Gottgleichheit (577), 579, 582
gottlos, Gottlosigkeit 395f
Grieche, Griechin 614ff
Griechenland, griechisch 614ff
groß, Großtaten 617ff
gründen, gegründet (326), 328f, 1074f
grüßen, Gruß 1119f, 1124f
Grund 1092f
Grundlage 328, 330, 544
grundlegen, Grundlegung (290), 1073ff
Gruppe 282f
Gürtel, gürten 317f
Güte, gütig, Gütigkeit 174f, 625f
sich – erweisen 625f
Gunst 590ff
gut, – handeln, Gutes tun 621ff

H
haben, Haben 491ff
Habgier (119), 489f
Häretiker, häretisch 282ff
Häßlichkeit 1065f
halsstarrig 631, 633
halten 112f
Hand 627ff
Handauflegung, die Hände auflegen (627), 629f
Handeln, gutes – 1391, 1393
hart, Härte 631ff
hassen, Haß 308ff
Haufe 1325f
Haupt 634ff
Haus, Hausbau (329f), 636ff
Hausgenosse 637, 640
Hausherr 658f
Hebräer, hebräisch (742), 745
Heide, heidnisch 95ff, 1318ff
heil, heilen, Heilung 548ff
Heil 264ff
Heiland (240), (258), (264), 268ff
heilig, heiligen 395f, 645ff, 651ff, 654f, (1036)
heiligen Dienst verrichten 651ff
Heiligkeit 646ff, 654f
Heiligtum 646, 650, 653, 1219
Heilsplan 643
heimsuchen, Heimsuchung 123ff
heiraten, Hochzeit 196ff
heißen 88f, 91
helfen, Hilfe 264
Helfer 414f
Hellenist 614f
herausfallen 303f
Herde 697ff
Herold (1274), 1276ff
Herr, Herrin (470), 658ff
zum -n gehörend (659), 664f
Herrenmahl (173), 667ff
Herrentag (323)
herrlich, Herrlichkeit 204ff, 617f
herrschen, Herrscher, Herrschaft (15f), 18f, 659ff, 1023ff
hervorbringen 452f
Herz 56f, (59), 680ff
Herzenshärte 631, 633, (680), 683
Herzenskenner, -kundiger (680), 683
heucheln, Heuchelei, Heuchler 917f
heute (1457), 1462
Himmel, himmlisch (239), (683), 686ff
vom – her (686), 689f
Himmelreich 1026f, 1029
hinabsteigen 684f
hinaufgehen, hinaufsteigen 684f
hindern, Hinderung, Hindernis 24f, 695ff
hinfallen 303f
hinstellen 43f, 107, 109f, (111)
hinten, hinterher (945), 954
hinüberwechseln 684f
hinwegreißen 230
Hirte 697ff
Hitze 331f
hoch, Höhe (703), 705ff
Hochmut, hochmütig 701ff
Hochzeit 196f
Hölle (710), 712f, 714f
hören, Gehör 716ff
Hoffnung, hoffen 722ff
Hoherpriester, Oberpriester 651ff, 655, 1010ff
Holz 816f
Horn (810), 813f
Hülle 1247f
Hunger, hungern 728ff
Hurerei 1506ff

I
ich, ich bin 739ff
identifizieren 542f
in acht nehmen, sich – 114
innewohnen 637, 640
irdisch 238f
irreführen, irren 1260ff
irre werden lassen 25ff
Irrtum 254
Israel, Israelit (160), (478), 742ff

J
jeder 7f
Jerusalem 753ff
Jesus 757ff
jetzt 1462f
Joch (1139), 1145f
Jubel, jubeln 379ff
Juden, jüdisch (95f), 742ff
Jünger (945), 947ff
jung, Jugend 975f
Jungfrau, Jungfrauschaft (353), 357f

K
Kampf, kämpfen 769ff
Kampfpreis (769), 772
Kelch 734ff
kennen 243, 247f, 251f
keusch, Keuschheit 1036
Kind 776ff, 780f, (1149)
Kirche 784ff
Klage, klagen 799ff
klein (617), 619f
Klugheit (534), 538
Knecht, Knechtschaft (148), 187f, (776), 778, 1141ff
Knechtsgestalt 541
Knie, die – beugen 424
kniefällig verehren 424
König, -- sein, Königin, königlich 1023ff
Königsherrschaft, -reich, -tum 1023ff
können 922f
kommen, hinein-, hinzu-, zusammen-, heran-, da sein 803ff
kostbar 207f
Kraft, kräftig sein (810), 811f, 814ff
kraftlos werden 258f
krank, – sein, Krankheit 1101ff
Kreuz, kreuzigen (816), 817ff
Kriegsgefangener, -schaft 1139 1139
Kuß, küssen 901ff

L
lästern, Lästerung 1069ff
Laie 831
Lamm 831ff
Lampe, Leuchter (884), 886
Land (233), 238ff
Langmut, langmütig (459), 462f
lassen, ver-, zurück- 1042, 1044
laufen 1365f
Leben, leben, – schaffen 837ff, 1112ff
Lebensführung, -wandel 1356f, 1361
leer, – machen 847ff
Lehre (852), 859f
lehren 852ff
Lehrer 292, (852), 857f, 861
Lehrsatz 433f
Leib, Körper (867), 869ff, (1112ff)
Leichnam 303, 305
Leid, leiden (799), 801ff, 876ff
leidensfähig 876, 879
leiten, Leitung 1003, 1008

lernen (945), 947ff
lesen, Lesung (151), 153
leuchten, Leuchte 884ff
letzter 1488ff
Licht (336ff), (884), 887ff
Liebe, lieben, geliebt 56f, (148), 895ff, 901ff
Lied (906), 907f, 910
Lob, loben 171f
Loblied, lobsingen 908ff
Lobpreis 1119f, 1123f
Lösegeld 260ff
lösen 258f
Lohn, Belohnung, Entlohner (911), 912ff
Lohnknecht 912f
Los 232ff
losbitten, sich – 421, 424
loslassen 1263, 1265
Lüge, lügen, belügen (917), 919ff, (1108), (1352)
Lügner, lügnerisch 919ff
Luft 166
Lust 66ff

M
Macht, mächtig, sich bemächtigen (17f), (810), 814f, 922ff
Machttat 923f
Majestät 617f
makellos 1237
Mammon (99), 100, (119)
Mangel, – haben (412), 1044, 1046
Mann, männlich sein 935f
Manna (142), 145
Maß, über alle -en 403f
Maßstab 775
Meer 1366ff
Meineid, meineidig 1106ff
meinen, Meinung 182, 204f
melden 1274, 1276
Menge (403), 405f
Mensch, menschlich (935), 936ff, (1080)
Menschensohn (1150), 1153ff
Messias (321f), (324), 760ff
mieten 912f
Milch 731
milde, Milde 174f
mildtätig (56), 58
Missetäter (137), 139
Mißhandlung, mißhandeln 701f
Mitarbeiter, Mitgenosse 491, 495f, 498, 1386, 1390
mitbezeugen 1478f, 1481
Miterbe (232), 234f
mitfolgen 945f
mitherrschen 1023f
Mitleid 55f
– haben, mitleiden 52ff, 55ff, 876, 879
Mitmensch (147), 149
mittätig sein 1386, 1390
Mittler (157), 162ff
mitverherrlichen (204), 206
mitwissen 555f
Morgenstern 887, 890f
Mose 942ff
Mühe, sich mühen (835), 836f
Mündigkeit 11f
müssen, es muß (977), 978f
Mutter (353), 355f

N
nachahmen, Nachahmer (945), 953f
Nachbar 149, (371), 376
nacheilen 60
nachfolgen 945ff
nachforschen 241
nachlässig werden 137f
Nachrede, üble – 1072
Nacht 335f, 339f
Nächster (146f), 149f
nackt, Nacktheit 79f
nahe, – kommen, sich nähern 1486ff
Name, nennen 958ff
Narr 351
Natur, natürlich 963ff
Nazarener (757), 759f
nehmen (967), 969ff
neu, Neuheit 972ff
– machen 973, 978
Nichtigkeit, nichtig, eitel (847), 849ff
nicht wissen, Nichtwissen 254f
niedrig, Niedrigkeit 176ff
Norm 521f
notwendig 977f
nüchtern 306
nun (565), 1462f

O
oben, von – (447), (684), 685
Oberer (15f), 19
Oberpriester 651ff, 655, 1010ff
Obrigkeit 927
öde 1440
öffnen, Öffnen 982f
Ökonomie (478)
Ökumene (238), 239f
Offenbarung, offenbaren, offenbar (245f), (251ff), 985ff, (1017), (1020)
Offenheit, offen reden 369f
Opfer, opfern, Opfergabe 419f, 651ff, (993), 995ff
Opferfleisch (118f)
Orakel 1016f
ordnen, Ordnung 1048f, 1381ff
Ort 237, (286)

P
Paradies 997f
Paraklet 414f, (505)
Partei 282ff
parteiisch, Parteilichkeit 20f
Parusie 470ff, (479), (507)
Passa, -lamm 324ff
Pfahl, pfählen 817ff, 1000
Pharisäer 1001ff
Philosoph, Philosophie (1373), 1379f
Plage 1000
Prädestination 290f
Prägung 120f
Prahlerei, prahlerisch 702f, 848
Preis 207, 209
preisen 76ff, 171, 617, 1119f, 1123f
Presbyter 1003ff
Priester, Priestertum, Priesterdienst 191, 651ff, 1010ff
Probe 1314
profan, profanieren 495f
Prophet, Prophetin 1016ff
falscher – 1016, 1020, 1022
Prophetie, prophetisch 1016ff
Prophetengabe, -wort 1016, 1020f
Proselyt 612ff
Prostitution 1506ff
prüfen, Prüfung 115, 1314f
Psalm (906), 908ff
Pseudochristus 29f

Q
Qual, quälen 999f
Quelle (1366), 1368f

R
Rache, rächen 1185ff
Rächer 1185, 1187
Rätsel, -rede 584f, 588f
rasen 222
Ratschluß 1396ff
Raub, rauben 230f
Raum geben (403), 413
rechnen 183f
Recht, – verschaffen (523), 1185ff
rechtfertigen, Rechtfertigung 502, 504, 506f
rechts, Rechte 627f
rechtskräftig, Rechtskräftigkeit 326ff
Rechtssatzung 502ff, 508
rechtzeitig 1471
Rede, reden 1409f, 1425
Regel 775f
sich an eine – halten 531
reich, Reichtum, reich sein 101ff
Reich, – Gottes 1029ff
rein, Reinheit 1036ff
reinigen, Reinigung 1036ff
reißen, an sich – 230
religiös, Religion (166), 168f, 189f
Rest 1042ff
retten, Rettung 264ff
Retter (258), (264), 268ff
richten, Richter 509ff, 513, 515
richtig 1046, 1049
rühmen, sich –, Ruhm 204f, 1051ff
rüsten, ausrüsten 316f
Rüsttag 316

rufen, Ruf 86ff
Ruhe, zur – bringen, ruhen 1050f
Ruhmsucht, ruhmsüchtig (204), 206

S
Sabbat (323)
Sache 1393, 1395
sättigen (402), 408
Säugling 778f
sagen 1409, 1425
salben, Salbung; Gesalbter 760ff, 1053ff
sanftmütig, Sanftmut 174f
Satan (141), 1057ff
Schaden, – erleiden 911f
schänden, schändlich, Schändlichkeit 209f, 1065, 1067
Schaf 833f
schaffen 314f, 1075ff
Scham, Schamhaftigkeit, sich schämen 1064ff
Schande 207, 209f, 1064ff
Schatten 1067ff
Schatz 99f
Schau, schauen 1127ff
Scheidebrief 302f
scheinen, erscheinen 182, 887
Scheu 1064f
schicken 31f
Schiedsrichter sein 772
Schlaf, schlafen 1230f
schlagen, mit der Faust – 1000
Schlange (194), 195
schlecht, Schlechtigkeit, schlecht handeln 137ff
Schlüssel, schließen (982), 983f
schmähen, Schmähung 1069ff
schmecken (728), 732
Schmerz, – zufügen, empfinden (799), 801ff
Schmuck, schmücken 1381ff
schnauben 479, 482
schön 623f
Schöpfer, Schöpfung 1073ff
Schrecken, in – versetzen, geraten 220f, 277
schreiben, Schrift 154, 1084ff
schreien (421), 429
Schüler 861, (945), 947ff
Schuld, schulden, schuldig, Schuldner (977), 980f, 1092ff
Schule 282ff
schwach, – sein, Schwachheit 1101ff
Schwätzer 849, 851
schwer 835f
Schwester 146f
schwören, Schwur 1106ff
Seele (244f), (480), 1112ff
Segen, segnen 1119ff
sehen 1127ff
Sekte 284
Selbstbeherrschung 1504f, 1509
selig, – preisen, Seligpreisung 1133ff
senden 31f, (36f)
sichtbar 1127f, 1130
sieben (1452), 1454f
Sieg, siegen (769), 773ff
Siegel 1135ff
Siegespreis 772
singen 909f
Sinn 242, 1289ff
sinnen, Sinne 535f
Sinnesart 534
Sitte 520f
Sklave, Sklaverei (363f), (366f), (1139), 1141ff
sogleich 1462
Sohn, Sohnschaft (776), 781ff, (1149)
Sohn Davids (1150), 1175ff
Sohn Gottes (1150), 1166ff
Sold 916
Sorge, sorgen, – für 1179ff
Speise (728), 731f
Spiegel 587
Sprache 1407ff
sprechen 1409, 1425, 1436ff
Sprichwort 588f
Spruch 1409, 1425
Staat, Stadt 1326ff
Stärke, stark, – sein 811ff, 922ff, (1103)
Stammbaum 449, 517f
standhaft sein 461, 464
staunen 1444ff
stehen vor 109f
Stein 312, 1181ff
steinern 1183
sterben, sterblich 448f, 1221ff
Stimme 1436ff
Strafe, strafen 509f, 1185
streben, – nach 68, 726ff
Streit (284), 1510, 1512
Streitgespräch 1109f
Stunde (1457), 1471ff
Sturz 303f
suchen (1187), 1190f
sühnen, Sühnung 1304ff
Sühnopfer, Sühnemittel 1304ff
Sünde (506f), 1192ff
Sünder, sündigen 303f, 1195ff
Synagoge 784ff

T
täglich (142), 144, 469
Täter 1391, 1393
tätig sein, Tätigkeit 1386, 1390, 1393
täuschen, Täuschung 1260ff
Tag, Jüngster Tag 467ff, (1457), 1471ff, 1489ff, 1500
Tat, tun 1386ff
Taufe, taufen 1205ff
Teil, teilweise 232f, 237f
Teilhabe, teilhaben, Teilhaber, teilhaftig 491f, 494, 496, 498
Tempel 1217ff
Testament 159
Teufel 1057ff
Thron (922), 929ff
Tiefe, tief 703ff
Tier 1220
Tisch 667ff
Tischdienst 186f
Tod 1221ff
töricht, – sein (538), 1373ff
töten 1221ff
Torheit 1373f
tot, Toter 1232ff
Totenklage 800f
Totenreich (710), 711
Totgeburt 449
trachten 535f, 1190f
Trauer, trauern 800ff
Trefflichkeit 621, 623
treu, Treue 565ff
trinken, Trank (728), 734ff
Triumphzug, – im mitführen (769), 773
trösten, Trost 274ff, 1235ff
Trübsal 61ff, (385), (478)
truglos 919f
tüchtig, – machen (155), 500
Tugend (1237), 1238ff

U
Übel (137), 139
übelreden 350
Übeltäter 137
üben, sich – 79f, 1504
überantworten, überliefern 513f
überfließen, Überfluß (402), 403ff
überführen, Überführung (546), 1092, 1094ff
überkleidet werden 82
überlegen, Überlegung 181, 1497f
überliefern, Überlieferung (852), 861ff, (1200)
Übermaß 403, 405
überreden, überzeugen (407), 560ff
Überredungskunst 560f, 564
überreich, überreichlich 403f
überschatten 1067ff
überschwenglich 405
überströmen 1341f
übertreten, Übertretung 1199ff
übervorteilen 489f
übrig, -bleiben, -lassen 1042ff
Übung 79f
umgestalten 540, 542
umgürten 317f
umkehren, Umkehr 69ff, 1356f
umleuchten 884ff
umsonst 419f
umwenden, sich – 69f
unanstößig 24f
unausforschlich, unergründlich 241
unbarmherzig 52f
unbefleckt 1237
unbekannt 254f
unbereubar 71f

unbeschnitten, Unbeschnittensein (93f), 95
unbescholten 1237f
unbrauchbar 140
unbußfertig 72f
Unehre 208f
uneinsichtig 1294, 1296
unempfindlich machen 631
unentgeltlich 419f
Unenthaltsamkeit 1504
unentschuldbar 1092, 1094
unfruchtbar 399, 401
ungeheuchelt 917ff
ungehorsam, – sein, Ungehorsam 560f, 564, (716), 718
Ungemach erleiden 876, 878
Ungerechtigkeit 1192ff
ungläubig, Unglaube 565
unheilig 654f
Unkenntnis 254f
Unkeuschheit 1504
unparteiisch (20), 21f, 1510, 1512
unrein, Unreinheit 1037ff
Unrecht tun 1192f
Unruhe, in – versetzen 1444f
unschuldig 137f
Unser Herr komm! (467), 469f
unsichtbar 1127f, 1130
Unsterblichkeit 1222, 1225
unsträflich 1237f
untauglich 116, 140
unterer, unteres (710), 713
Unterpfand (161), 418
unterreden, sich – 181
unterrichten, unterweisen, Unterweisung 292, 294, 476, (852), 861
unterscheiden, Unterscheidung 1510ff
untersuchen 124, 241, 509
Unterwelt (710), 711
unterworfen sein 1141ff
unvergänglich, Unvergänglichkeit 1257ff
unverhüllt 79f
Unvernunft, Unverstand 1289ff
unverständig, unverständlich 1289ff, 1373
unversuchbar, unversucht 1314ff
unwiderruflich 71f
Unwissenheit, unwissentlich 254f
unwürdig 1046f
Unzeit, zur – 1462, 1465
Unzucht, – treiben (1504f), 1506ff
Urbild 120, (122)
Ursache 15ff, 1092f
Urteil, urteilen 509ff, 534f

V

Vater 1241ff
Vaterland, Vaterstadt 1242f
vaterlos 1242f, 1245
verabscheuen 310f
verachtet 207f
verächtlich behandeln 207ff
veralten 10f
verbergen 1247ff
verbessern, Verbesserung 1049f
verborgen, Verborgenheit 1249ff
verbrennen 332ff
verdammt 1097f
verderben, Verderber 1254ff
verehren 395ff, (522)
Verfahren 1358, 1363
verfehlen, Verfehlung (1192), 1195, 1199f
verfeindet 309
verfinstern, Verfinsterung 336, 1067, 1069
verfluchen, verflucht 348ff
verfolgen, Verfolgung 60ff
verfügen (157), 159
verführen 1260ff
vergeben, Vergebung 1263f
vergeblich 849, 851
Vergehen (1192), 1195
vergelten, Vergeltung 1267f
verhärten 631ff
verheiraten 196, 198
verheißen, Verheißung 1269ff
verherrlichen 204
verhüllen 1247ff
verkaufen 1267f
verklären, Verklärung 205ff
verkündigen, Verkündigung 1016f, 1020f, 1273ff
Verlangen 65f, 68
verleugnen 1287f
verleumden, Verleumdung (1057), 1072
vermitteln 162f
vermögen, Vermögen (99), 104, 922ff
verneinen 1287f
Vernichtung 1257f
Vernunft, vernünftig 1289ff, 1409, 1425
Versammlung, versammeln 784ff
verschneiden, Verschneidung 92f
versengen 331f
versiegeln 1135ff
versöhnen, Versöhnung (1302), 1307ff
verständig, Verständnis 534ff, 1294f
verständlich, schwer – 1289, 1294
Verstand, verstehen 534ff, 1289ff
verstocken, Verstockung 631ff
versuchen, Versuchung (116), 1314ff
verteilen, Verteilung 282ff
Vertrauen, vertrauen (545), 560f, 563, 565ff
verurteilen, Verurteilung 509ff
verwahren 114f
verwalten, Verwalter 642f, 658f
verwerfen, verwerflich 115f
Verwesung 1257, 1259
Verwirklichung 545f
Verwirrung 276f
verwüsten, Verwüstung 1440ff
verzagt sein, Verzagtheit 416
verzeihen 590, 595
Verzückung (221), 222
viel, – sein, – werden (1339), 1341f
viele, die vielen 8f
vier (1452), 1454
Vision 1127ff
Volk 1317ff
voll 407ff
vollbringen 407
vollenden, Vollendung, Vollender (402), 407f, 412, 1491ff
vollkommen, Vollkommenheit 385, 412, 1046, 1048f, 1491ff
Vollmacht, – haben (922), 926ff
Vollmaß 407ff
voraussehen 1127, 1130, 1336
voraus wissen, Vorauswissen 1333ff
Vorbild, vorbildlich 1331f
Vorhaut (93), 95ff
vorher 278f
vorher hoffen 725
vorherbestimmen 1336f
Vorlesen (151), 153
vormals 10
vornehmen, sich – 1337
Vorsatz 1337f
Vorsehung 1333ff
Vorsorge, vorsorgen 1333ff
vorstehen 1003f, 1007f, 1009
Vorurteil 510f

W

wachsen, Wachstum 1339f
Wahl 285f
wahr, wahrhaftig 919f, 1343ff
Wahrheit 1343ff
die – sagen 1343, 1349
Wahrnehmung 242
wahrsagen, Wahrsager 1016f
wandeln (1356), 1363ff
warnen, Warnung 273f
warten auf, erwarten, Erwartung (722), 726f
waschen, Waschung 135, (1205), 1211ff
Wasser (1366), 1370ff
Weg (1355), 1358ff
wehen, Wehen 479f, 482
weiden, hüten 697f, 700
Weihegeschenk 348f
weinen, Weinen 799f
weise, Weisheit (1373), 1375ff
Weisheitsspruch 588f
weissagen 1016
weiterbauen (640), 642
Welt, Weltall (238), 239f, 1381ff
weltlich 1381, 1383
Weltzeit 1457, 1459ff
werden (444), 448f

Werk (572), 1386ff
wert 1047f
Wesen 120, (539), 544ff
Widersacher 309
wiederaufrichten 1049f
wiedergebären, -geboren werden 445ff
Wiedergeburt 450f
wiederherstellen, Wiederherstellung 1302f
Wiederkunft (467), (479)
Wille, wollen 1396ff
wirklich, Wirklichkeit 1343f, 1349ff
wissen, Wissen (242), 243, 245ff
Witwe (353), 358ff
Wohlgefallen, wohlgefällig 590f, 1403f
– haben 1405f
Wohlgeruch 516f
wohlgesinnt (56), 58
Wohltat, Wohltäter, wohltun 52ff, 1386, 1390
wohnen, bewohnen, Wohnung 127, 129, 376f, 637ff
Wort (1407), 1409ff
Würde 207f
würdig (499), 500f, 1046f
für – erachten 1047
Wüste 1440ff
Wunder 1443ff
wunderbar, sich wundern 1444ff
Wunderzeichen 1448f, 1451f

Z
Zahl 1452
Zeichen (1444), 1447ff
Zeit 1457ff
zeitgemäß 1462
Zeitpunkt 1462f, 1466, 1471f
Zerschneidung (93f), 95f
zerstören 259
Zerstreuung 372
zeugen, Zeugung (444), 445ff
Zeuge, zum -n anrufen 1478ff
Zeugnis, falsches – 1478ff
Ziel (1486), 1491
Zion 753ff
Zorn, zornig, – werden, – machen 1497ff
zubereiten 316f
Zucht 292f, (494), (1504f)
Zuchtmeister 292ff
zuchtvoll 1381, 1383
züchtigen, Züchtigung 292ff
zügellos, Zügellosigkeit 1504
zürnen, erzürnen 1498, 1501
zuerst 278f
Zugang 1358, 1361
zukünftig 808f
zuletzt 1488, 1490
zunehmen (12), 1339f
Zunge, Zungenrede 1407ff
zunichte machen 849, 851
zurechtweisen, Zurechtweisung 273, 1094ff
zurückerhoffen (722), 724
zurückfordern 421, 423f
Zurüstung 1048
zusammenfassen 634, 636
zuschanden werden 1064ff
zusprechen, Zuspruch 1236f
zuverlässig 115, 326f, 565
Zuversicht 544f, 560
– haben 369f
Zwang, zwingen 977f
Zweifel, zweifeln 1510ff
zwölf, die – (35f), (38), (1452), 1455f

REGISTER DER GRIECHISCHEN WÖRTER

über die ausführlicher gehandelt ist. Klammerangaben verweisen auf Erwähnungen in anderem Zusammenhang.

Bearbeitet von Günter Finkenrath

A
ἀββά 1241f
Ἀβραάμ 1ff, 1271f
ἄβυσσος 710
ἀγαθοεργέω 621ff
ἀγαθοποιέω, -ποιός, -ποιΐα 621ff, 1391, 1393
ἀγαθός (251), (292), (556), 621ff
ἀγαθωσύνη 621ff
ἀγαλλιάομαι, ἀγαλλίασις 379ff
ἀγαπάω, ἀγάπη (148), 895ff
ἀγαπητός (148), (218), 895, 899
ἀγγελία, ἀγγέλλω 1273ff
ἄγγελος 226f
ἀγενεαλόγητος 517f
ἁγιάζω, ἁγιασμός 646
ἁγίασμα, ἁγιαστήριον 646
ἅγιος (645), 646ff, (795)
ἁγιότης, ἁγιωσύνη 646, 650
ἁγνεία 1036f
ἁγνίζω, ἁγνισμός 1036f
ἀγνοέω (242), (251), 254f, (1192)
ἀγνόημα 254
ἄγνοια 254f, (337)
ἁγνός, ἁγνότης 1036f
ἀγνωσία (248), (250), 254
ἄγνωστος (244), 254f
ἀγωγή 1357
ἀγών, ἀγωνία 769ff
ἀγωνίζομαι 769ff
Ἀδάμ 4ff
ἀδελφή 146f, (287), (354f)
ἀδελφός 146ff, (795)
ἀδελφότης (146), 148
ᾅδης 710ff
ἀδιάκριτος 1510, 1512
ἀδικέω, ἀδίκημα 1192f
ἀδικία, ἄδικος (396), 1192ff
ἀδόκιμος 115ff
ᾄδω 909f
ἀήρ 166, (231)
ἀθανασία 1222f, 1225
ἀθλέω 769ff
ἄθλησις, ἀθλητής 769f
αἰδώς 1064f
αἷμα 131ff, (671), (675f)
αἱματεκχυσία 133
αἰνέω, αἶνος 171f
αἴνιγμα 584f, 587
αἱρέομαι, αἱρετίζω 282ff
αἵρεσις, αἱρετικός 282ff
αἰσθάνομαι 242
αἴσθησις, αἰσθητήριον 242
αἰσχρός, αἰσχρότης (209), 1065ff
αἰσχύνω, -ομαι, αἰσχύνη 1065ff
αἰτέω, αἴτημα 421ff
αἰτία 1092ff, (1192)
αἴτιος, αἰτίωμα 1092ff
αἰχμαλωτεύω, αἰχμάλωτος 1139
αἰχμαλωσία, αἰχμαλωτίζω 1139f
ἀΐδιος 1457ff
αἰών, αἰώνιος 1457ff
ἀκαθαρσία, ἀκάθαρτος 1037f
ἀκαίρως 1462, 1464f
ἄκακος 137f
ἄκαρπος 399, 401
ἀκαταστασία (390)
ἀκολουθέω 945ff
ἀκούω, ἀκοή, ἀκροάτης 716ff
ἀκρασία, ἀκρατής 1504f
ἀκροβυστία 94ff
ἀκρογωνιαῖος (289), 1182f
ἀλαζών, ἀλαζονεία 702f
ἀλείφω 1053f
ἀλήθεια (253), 1343ff
ἀληθεύω, ἀληθής 1343
ἀληθινός 1343f, 1348, 1350f
ἀληθῶς 1343, 1349, 1351
ἀλίσγημα 119
ἀλληγορέω 584f, 587
ἀλλογενής 371f
ἄλλος 14f, (371)
ἀλλότριος 371
ἀλλόφυλος (22), 371f
ἄλογος 1409
ἁμαρτάνω, ἁμάρτημα 1195f
ἁμαρτία (1192), (1194), 1195ff
ἁμαρτωλός 1195, 1197
ἄμαχος 769f
ἀμεταμέλητος 71f
ἀμετανόητος 72f
ἀμήν 12f
ἀμίαντος 1237f
ἁμνός (831), 832f
ἄμωμος 1237f
ἀναβαίνω 684f
ἀναγγέλλω 1274, 1276
ἀναγεννάω 444ff, (451)
ἀναγινώσκω, ἀνάγνωσις (151), 153
ἀνάγκη, ἀναγκαῖος, ἀναγκάζω 977f
ἀνάθεμα, -θημα (250), 348f
ἀναθεματίζω (348), 349
ἀνακαλύπτω 1247ff
ἀνακεφαλαιόομαι 634, 636
ἀνακρίνω 509, 511
ἀναλαμβάνω, ἀνάλημψις (410), 969ff
ἀναμιμνήσκω 457
ἀνάμνησις 454f, 457ff
ἀνάξιος 1047
ἀνάπαυσις, ἀναπαύω 1050
ἀναπληρόω 407, 409f, 412
ἀναπολόγητος 1092ff
ἀνασκολοπίζω 817
ἀνάστασις 43ff
ἀνασταυρόω 817f
ἀναστρέφω, ἀναστροφή 1356f
ἀνέγκλητος 1237f
ἀνελεήμων, ἀνέλεος 52f, 55
ἄνεμος (480)
ἀνεξερεύνητος 241
ἀνέχομαι, ἀνεκτός, ἀνοχή (459), 460f
ἀνήρ (12), (636), 935f
ἄνθρωπος, ἀνθρώπινος (479), (528), (543), (935), 936ff
ἀνθρωπάρεσκος 1403, 1405
ἀνίστημι 43f
ἀνόητος, ἄνοια 1289ff
ἀνοίγω, ἄνοιξις 982f
ἀνομία, ἄνομος (311), (479), 521f, 527ff, (1192)
ἀνόσιος 654f
ἀνταγωνίζομαι 769ff
ἀντάλλαγμα 1307f
ἀνταναπληρόω 412
ἀνταποδίδωμι, ἀνταπόδομα, ἀνταπόδοσις 1267f
ἀντίδικος 309
ἀντιλοιδορέω 1072
ἀντίλυτρον 260, 262
ἀντίτυπον, ἀντίτυπος 1331ff
ἀντίχριστος 29f
ἀνυπόκριτος (556), 917f
ἄνω (537), (684), 685, (756)
ἄνωθεν (447)
ἄξιος, ἀξιόω 1046f
ἀόρατος 1127, 1130
ἀπαγγέλλω 1274ff
ἀπαιτέω 421, 423
ἀπαλλάσσω 1307f
ἀπαλλοτριόω 371f
ἀπαντάω, ἀπάντησις (231), 807f
ἅπαξ 213
ἀπαράβατος 1199ff
ἀπαρασκεύαστος 316
ἀπαρνέομαι 1287f
ἀπαρχή 994
ἅπας 7
ἀπατάω, ἀπάτη 1260f
ἀπάτωρ 1242f

ἀπείθεια, ἀπειθέω, ἀπειθής 560f, 564f
ἀπείραστος (116), 1314ff
ἀπεκδέχομαι 726f
ἀπέκδυσις, ἀπεκδύω 81f
ἀπελεύθερος 362, 364
ἀπελπίζω 722, 724
ἀπερίτμητος 94f
ἀπέρχομαι 803f
ἀπιστέω, ἀπιστία, ἄπιστος 565, 572
ἁπλοῦς, ἁπλότης 218f
ἀπογίνομαι 448
ἀποδέχομαι, ἀποδοχή, ἀπόδεκτος 967f
ἀποδημέω 1318
ἀποδίδωμι 1267f
ἀποδοκιμάζω 115f, (878)
ἀποθαυμάζω 1444
ἀπόθεσις, ἀποτίθημι (81), 82
ἀποθνήσκω 1222, 1225
ἀποκαθίστημι, ἀποκατάστασις 1302f
ἀποκαλύπτω, ἀποκάλυψις (476), 985ff
ἀποκαραδοκία (722), 726f
ἀποκαταλλάσσω 1307ff
ἀποκρύπτω, ἀπόκρυφος 1249ff
ἀποκτείνω 1221f
ἀποκύω 453
ἀπόλλυμι, ἀπολλύων 1254ff
ἀπολούω 1211f
ἀπολύτρωσις 260ff
ἀπολύω 258f
ἀποπλανάομαι 1260f
ἀποπνίγω 136
ἀποσκίασμα 1067ff
ἀποστασία, ἀποστάσιον 302f
ἀποστέλλω 31f, (36f)
ἀποστολή 33
ἀπόστολος 31ff
ἀποστρέφω 69f
ἀπρόσκοπος 24f, (556)
ἀπροσωπολήμπτως 20ff
ἅπτω, -ομαι 85f
ἀπώλεια 1254f
ἀρά 350
ἀρεσκεία, ἀρέσκω 1403ff
ἀρετή (1237), 1238ff
ἀρεστός 1403f
ἀρήν (831), 832f
ἀριθμός 1452f
ἀρκέω, ἀρκετός 499f
ἀρνέομαι 1287f
ἀρνίον (831), 832f
ἁρπάζω, ἁρπαγμός 230f
ἀρραβών (161f), (164), 418
ἄρτι 1462, 1464
ἄρτιος (1046), 1048
ἄρτος 142ff
ἀρχάγγελος 226, 228
ἀρχαῖος (15), 18
ἀρχή 15ff, (532), (636)
ἀρχηγός (15f), 19, (281f)
ἀρχιερεύς 1010ff
ἀρχιποίμην (697), 700
ἄρχω, ἄρχων (15f), 18f
ἀσέβεια, ἀσεβής 395ff, (1192)
ἀσθένεια, ἀσθενής 1101ff
ἀσθενέω, ἀσθενῶν 1101ff
ἀσκέω 1504
ἀσπάζομαι, ἀσπασμός 1119f, 1125
ἄσπιλος 1237f
ἀσύνετος 1294ff
ἀτιμάζω (207), 209
ἀτιμία, ἄτιμος 207ff
αὐξάνω, αὔξησις, αὔξω 1339f
αὐτάρκεια, αὐτάρκης 499f
αὐτοκατάκριτος 510f
αὐτομάτη (401)
ἄφεσις 1263ff
ἄφθαρτος, ἀφθαρσία 1257ff
ἀφίημι 1263ff
ἀφροσύνη, ἄφρων 1373ff
ἀφίστημι 301f
ἀφομοιόω 580f, 583
ἀφορίζω 107ff
ἀφορμή (438)
ἀψευδής 919f

B
Βαβυλών 50ff
βάθος, βαθύς 703ff
βάπτισμα, βαπτισμός 1205f, 1210
βαπτιστής 1210
βάπτω, βαπτίζω 1205f
βαρέω, βάρος, βαρύς (834), 835f
βασανίζω, βασανιστής 999
βάσανος, βασανισμός 999f
βασιλεία 1023ff, (1282)
βασιλεύς, βασιλεύω 1023f, 1027
βασιλικός, βασίλειος 1023f
βασίλισσα 1023f
βδέλυγμα 1443
βέβαιος, βεβαιόω, βεβαίωσις 326ff
Beezebeúl 1057f, 1060
Βελίαρ 1059
βιά, βιάζω, βιαστής (231), 810f
βιβλίον, βίβλος 151f
βίος, βιόω, βιωτικός (837), 838
βλασφημέω, βλασφημία 1070f
βλέπω (546), (571), 1127ff
βοάω, βοή (421)
βουλή, βούλημα, βούλομαι 1396ff
βραβεῖον, βραβεύω (769), 772
βρέφος (776), 778f
βρῶμα, βρῶσις (728), 731f

Γ
γάλα 731
γαμέω, γαμίζω/γαμίσκω 196, 198
γάμος 196ff
γέεννα (710), 712f
γενεά 517ff
γενεαλογέω, γενεαλογία 517f
γεννάω 444ff
γερουσία 1005f, 1009
γεύομαι (728), 732
γῆ (235), 238f
γίνομαι, γένεσις (444), 448f
γινώσκω 242ff
γλῶσσα 1407f
γνωρίζω (1273), (1280)
γνῶσις 243ff, (337)
γνωστός, γνώμη 243, 247
γονυπετέω (421), 424f
γράμμα, γραφή (409), 1084, 1086ff
γράφω 1084ff
γυμνάζω, γυμνασία 79f
γυμνός, γυμνότης 79f
γυνή 353ff
γωνία 1182

Δ
δαιμονίζομαι (166), 169
δαίμων, δαιμόνιον (118), 166ff
δέησις, δέομαι (421f), 425f
δεῖ (477), (977), 978f
δειλία, δειλιάω 416
δεῖπνον 667ff
κυριακὸν δεῖπνον 667ff
δεισιδαιμονία, δεισιδαίμων (166), 168f
δεκτός 967ff
δεξιός, δεξιά 627f
δεσμεύω, δέσμη 1140
δεσμός, δέσμιος (1139), 1140f
δεσμοφύλαξ 1140
δεσμωτήριον, δεσμώτης 1140
δεσπότης 658f
δέχομαι 967f
δέω 123, (259)
δῆλος, δηλόω (985), 989f
δῆμος 1317
διαβάλλω 1057
διάβολος (19), (141), 1057ff
διαγγέλλω 1274ff
διαζώννυμι 317
διαθήκη 157ff, (279)
διαίρεσις, διαιρέω 282ff
διακονέω 185ff, (192)
διακονία, διάκονος 185ff, (234), (280)
διακρίνω, διάκρισις 1510ff
διαλέγομαι 181f, (562)
διαλλάσσω 1307f
διαλογίζομαι, διαλογισμός 181f
διαμαρτύρομαι 1478f, 1481, 1483
διάνοια, διανόημα (251), (343), 1289ff
διανυκτερεύω (336)
διασπορά (371), 372
διατίθημι (157), 159, (1032)
διαφθείρω, διαφθορά 1257ff
διδασκαλία (554), (852), 859f
διδάσκαλος (700), (852), 857f
διδάσκω (273), 852ff, (1273), (1280), (1282)
διδαχή (852), 859f
δίδωμι (418), 419
διέρχομαι 803f
διήγησις 300

δίκαιος, δικαιόω 502ff
δικαιοσύνη 502f, 505ff, (1034)
δικαίωμα, δικαίωσις (410), 502f, 506, 508
δίκη 1185f
διόρθωσις 1049
διχοστασία 284
διψάω 728ff
δίψυχος 1512
διωγμός 60f, (62)
διώκω 60f
δόγμα, δογματίζω (115), (433), 434, (532)
δοκέω (181), 182, (243)
δοκιμάζω 115ff, (248)
δοκιμασία, δοκιμή 115
δόκιμος, δοκίμιον 115f
δόξα 204ff, (231), (266), (408), (410)
δοξάζω 204f
δουλεύω 1141f, 1145
δοῦλος, δουλεία (148), (364), (366), (541), 1139ff
δοχή 967f
δράκων 194
δύναμις, δύναμαι (18), (824), 922ff
δυναμόω 922ff
δυνάστης 922
δυνατός, δυνατέω 922f
δυσνόητος 1289f, 1294
δύω/δύνω (79), 81
δώδεκα, οἱ (35), 1452, 1455
δωδεκάφυλον 1456
δωρεά, δωρεάν 419f
δωρέομαι 419
δώρημα, δῶρον (418), 419f

E

Ἑβραῖος, Ἑβραΐς 742ff
ἐγγίζω (472), 1282, 1486ff
ἐγγράφω 1084, 1086, 1089
ἔγγυος 157
ἐγγύς 1486f
ἐγείρω (43ff), 46ff
ἔγερσις 46f
ἐγκακέω 137f
ἐγκαυχάομαι 1051f
ἐγκόπτω, ἐγκοπή 695f
ἐγκράτεια 1503ff
ἐγκρατεύομαι, ἐγκρατής 1504f
ἐγώ, ἐγὼ εἰμι 739ff
ἑδραῖος, ἑδραίωμα (326), 328ff
ἐθνικός, ἐθνικῶς 1318, 1322
ἔθνος 1317ff
ἔθος 520f
εἶδος (243), 538f
εἰδωλεῖον 118
εἰδωλόθυτον 118f
εἰδωλολάτρης, εἰδωλολατρία 118f
εἴδωλον (117), 118, (121f)
εἰκών (117f), 120
εἰρηνεύω, εἰρηνικός 388, 390
εἰρήνη 388ff
εἰρηνοποιέω, -ποιός 388, 390f
εἷς (213), 214ff, (278)
εἰσακούω 716ff
εἰσέρχομαι 803, 805, (1032), (1034)
εἴσοδος 1358f, 1361
ἕκαστος 7
ἐκβάλλω (166), 169, (410)
ἐκδέχομαι (722), 726f
ἐκδημέω 1317f
ἐκδικέω 1185f
ἐκδίκησις, ἔκδικος 1185, 1187
ἐκδιώκω 60
ἐκδύω 81
ἐκζητέω 1190f
ἐκθαμβέω, ἔκθαμβος 1444ff
ἐκθαυμάζω 1444f
ἐκκαθαίρω 1037
ἐκκλησία (369), 784ff
ἐκλάμπω 884f
ἐκλέγομαι, ἐκλεκτός (282), 285ff
ἐκλογή 285, 287, (1045)
ἐκλύω 258f
ἐκμυκτηρίζω 1070
ἐκπειράζω (116), 1314f
ἐκπίπτω 303f
ἐκπνέω 479f
ἐκπύρωσις (333), (450)
ἔκστασις 220f
ἐκτενώς (429)
ἔκτρωμα (444), 449
ἐκχύννομαι 671
ἔλαιον 1053f
ἐλεγμός, ἔλεγξις 1094f
ἔλεγχος, ἐλέγχω (546), 1094ff (1192)
ἐλεέω, ἐλεεινός, ἔλεος 52ff, (899)
ἐλεημοσύνη, ἐλεήμων (52f), 54
ἐλευθερία 362ff
ἐλεύθερος, ἐλευθερόω 362, 364
Ἔλευσις 803f
Ἑλλάς, Ἑλληνικός 614f
Ἕλλην, Ἑλληνίς 614ff
Ἑλληνιστής, Ἑλληνιστί 614f
ἐλπίς, ἐλπίζω (546), 722ff
ἐμβριμάομαι (277)
ἐμμένω 129
ἐμπεριπατέω 1363
ἐμπίμπλημι 407f
ἐμπνέω 479f, 482
ἐνδημέω 1317f
ἔνδοξάζω, ἔνδοξος (204), 206
ἐνδυναμόω 922ff
ἐνδύω 81f
ἐνέργεια, ἐνεργέω 1386, 1390
ἐνέργημα, ἐνεργής 1386, 1390
ἐνευλογέω 1119, 1124
ἐνέχω 1096
ἐνθυμέομαι, ἐνθύμησις 1497f
ἔννοια 1289f
ἔννομος (521), 527
ἐνοικέω 637, 640
ἐνορκίζω 1106
ἑνότης 215
ἔνοχος 1096, (1192)
ἐντέλλομαι, ἐντολή (433), 435ff
ἔντιμος 207f
ἐνυβρίζω 701f
ἐνωτίζω 716, 718
ἐξαγγέλλω 1274f
ἐξαιτέομαι 421, 424
ἐξακολουθέω 945
ἐξανάστασις, ἐξανίστημι 43f, 46
ἐξαπατάω 1260
ἐξαποστέλλω 31f
ἐξαρτίζω 1049
ἐξερευνάω 241
ἐξέρχομαι 803, 805
ἐξιλάσκομαι (1302), 1304f
ἐξίλασμα (260)
ἐξίστημι, -αμαι 220f
ἔξοδος 1358f, 1361
ἐξολεθρεύω 1256
ἐξομολογέω 76ff
ἐξορκίζω, ἐξορκιστής 1106
ἐξουσία (17f), (922), 926ff
ἐξουσιάζω 926
ἑορτή 318ff
ἐπαγγελία, ἐπάγγελμα (311), 1269ff
ἐπαγγέλλομαι 1269f
ἐπαγωνίζομαι 769
ἐπαινέω, ἔπαινος 171
ἐπαισχύνομαι 1065ff
ἐπακολουθέω 945
ἐπακούω 716ff
ἐπακροάομαι 716, 718
ἐπαναπαύω 1050f
ἐπανορθόω, ἐπανόρθωσις 1049f
ἐπάρατος 350f
ἐπενδύομαι (81), 82
ἐπέρχομαι 803, 805
ἐπίγειος 238f, (537)
ἐπιγινώσκω, ἐπίγνωσις (116f), 243, 247ff, (1350)
ἐπιγράφω 1088f
ἐπιείκεια, ἐπιεικής 174f
ἐπιζητέω 1190f
ἐπίθεσις τῶν χειρῶν (627), 629f
ἐπιθυμέω, ἐπιθυμία 64ff
ἐπικαλέομαι (86ff), 90f
ἐπικατάρατος 350f
ἐπιλαμβάνω 969, 971
ἐπιορκέω, ἐπίορκος 1106
ἐπιούσιος (142), 144
ἐπιποθέω (64), 65, (68)
ἐπιπόθησις, ἐπιποθία 65f
ἐπισκέπτομαι, ἐπισκοπέω 123ff
ἐπισκιάζω 1067f
ἐπισκοπή, ἐπίσκοπος 123ff, (1007), (1009)
ἐπιστέλλω, ἐπιστολή (151), 154f
ἐπιστρέφω, ἐπιστροφή 69ff, (73ff)
ἐπιτελέομαι (880)
ἐπιτίθημι τὰς χεῖρας (627), 629f
ἐπιφάνεια, ἐπιφαίνω, ἐπιφανής (985), 990ff
ἐποικοδομέω 640, 642
ἐπονομάζω 958, 961, 963

ἑποπτεύω, ἐπόπτης (124), 1127, 1130
ἑπουράνιος 686ff
ἑπτά 1452, 1454
ἐργάζομαι, ἐργασία, ἐργάτης 1386, 1388
ἔργον (401), (572), 1386ff
ἐράω, ἔρως 895ff
ἐρευνάω 241, (409)
ἐρημία, ἔρημος 1440ff
ἐρημόω, ἐρήμωσις 1440ff
ἔρχομαι (674), 803ff
ἐρωτάω (421), 422
ἐσθίω (728), 733f
ἔσοπτρον 587
ἔσχατον, ἐσχάτως 1488
ἔσχατος (239), (278ff), (1473f), 1488ff
ἑτερόγλωσσος 1407f
ἑτεροζυγέω 1145
ἕτερος 14
ἑτοιμάζω, ἑτοιμασία, ἕτοιμος 314f
εὐαγγελίζω, -ομαι, εὐαγγέλιον 295ff
εὐαγγελιστής (295), 301
εὐαρεστέω, εὐάρεστος 1403f
εὐδοκέω, εὐδοκία (1403), 1405ff
εὐεργεσία, εὐεργετέω 1386, 1390
εὐεργέτης (240), 1024, 1386, 1390
εὐθέως, εὐθύς 1462, 1464
εὐκαιρέω, εὐκαιρία 1462, 1464
εὔκαιρος, εὐκαίρως 1462, 1464f
εὐλάβεια, εὐλαβέομαι, εὐλαβής 394f
εὐλογέω, εὐλογητός 1119f, 1123ff
εὐλογία 1119f, 1124, 1126
εὐνουχίζω, εὐνοῦχος 92f
εὐπρόσδεκτος 968
εὑρέομαι (543)
εὑρίσκω 1187ff
εὐσέβεια, εὐσεβέω, εὐσεβής 395ff, (478), (1064)
εὔσπλαγχνος (56), 58
εὐφραίνω, εὐφροσύνη (379), 381f
εὐχαριστέω, εὐχαριστία (171), 172f, (421)
εὐχή, εὔχομαι 426, 428f
εὐωδία 516
ἐφάπαξ 213
ἔχθρα, ἐχθρός (250), 309f
ἔχω 491ff

Z
ζάω (837), 839ff
ζῆλος, ζηλόω/ζηλεύω, ζηλωτής 210f
ζημία, ζημιόομαι 911f
ζητέω, ζήτησις (1187), 1190f
ζυγός (1139), 1145
ζωή, ζάω, ζῷον (837, 839ff, (1034), 1461
ζώνη, ζώννυμι (314), 317f
ζωογονέω, ζωοποιέω 839

Η
ἡδονή (64), 66ff
ἦθος 520f
ἥκω 803f
Ἠλίας 224
ἡλικία 11f, (1180)
ἡμέρα (336), 467ff
ἥττημα 1192

Θ
θάλασσα 1366f
θαμβέω, θάμβος 1444ff
θάνατος, θανατόω 1221f, 1225ff
θαρρέω, θαρσέω 1235
θαῦμα, θαυμάζω 1444ff
θαυμάσιος, θαυμαστός 1444f
θεάομαι 1127f, 1130f
θεῖος 598, 600
θέλημα, θέλω (1396f), 1399ff
θεμέλιος, θεμελιόω (326), 328ff
θεόπνευστος 479f, 482
θεός (579) 598ff
θεόμαχος 769f
θεοσέβεια, θεοσεβής 395, 397
θεραπεία, θεράπων 548
θεραπεύω 548ff
θεωρέω 1127f, 1130
θῆλυς (354)
θηρίον 1220
θησαυρίζω, θησαυρός 99f
θλῖβω 61f
θλῖψις (60), 61ff, (385f), (464)
θνήσκω, θνητός 1222, 1225
θορυβέω, θόρυβος 1444f
θρησκεία, θρησκός (189), 190
θριαμβεύω (769), 773
θρόνος (922), 929f
θυμόομαι, θυμός 1497f
θύω, θυσία, θυσιαστήριον (420), (994), 995ff

I
ἰάομαι, ἴαμα (548), 550ff
ἴασις, ἰατρός 550f
ἰδέα (117), (121), (243)
ἴδια, τά 100f
ἰδιώτης 831
ἱερατεῖα, ἱερατεύω, ἱεράτευμα 651f, 1010, 1013, 1015
ἱερεύς 651ff, 1010ff
ἱερόθυτον (118f), 651ff
ἱεροπρεπής 651, 653
ἱερός (645), 651ff
ἱεροσυλέω 651ff
ἱερουργέω 651ff
Ἱερουσαλήμ, Ἱεροσόλυμα 753ff
ἱερωσύνη 651f, 1010, 1013ff
Ἰησοῦς 757ff
ἱκανός, ἱκανότης, ἱκανόω (155), 500f
ἱκετεία, ἱκετηρία 424, 426
ἱλάσκομαι, ἱλασμός (1302), 1304ff, 1309
ἱλαστήριον (262), 1304ff
ἵλεως 1304, 1306
ἱμάτιον (79), 83
Ἰουδαῖος, Ἰουδαϊκῶς 742ff
ἰσάγγελος (226), 228
ἴσος, ἰσότης 577ff
ἰσότιμος 577f
ἰσόψυχος 577f
Ἰσραήλ, Ἰσραηλίτης 742ff
ἰσχύς, ἰσχυρός (810), 811ff
ἰσχύω 811f

K
καθαίρω 1037f
καθαρίζω, καθαρισμός 1037f
καθαρός, καθαρότης (556), 1036ff
καθεύδω (1221), 1230ff
καθίστημι 107
καθοδηγός 1358
καθοράω 1127, 1129f
καθώς 440
καινίζω 973ff
καινός, καινότης (97), (972), 973ff
καινόω 973ff
καιρός (400), (402), (410), (507), (519), (1457), 1462ff
κακία 137f
κακολογέω (348), 350
κακοπαθέω (876), 879ff
κακοποιέω, κακοποιός 137f
κακός, κακόω 137ff
κακοῦργος (137), 139
καλέω 86ff
καλοποιέω 623
καλός (400), (621f), 623ff
κάλυμμα 1247f
καλύπτω 1247ff
κάμπτω (424)
καναναῖος (211)
κανών 775f
καπηλεύω (490)
καρδία (59), 680ff
καρδιογνώστης 680, 683
καρπός, καρποφορέω 399ff
καρτερέω (459), 461
καταβαίνω 684f
καταβάλλω, καταβολή (290), 1073f
καταβραβεύω (769), 772
καταγγελεύς, καταγγέλλω 1274ff
καταγινώσκω 509ff
καταγωνίζομαι 769
καταδιώκω 60
κατάθεμα, καταθεματίζω 348f
καταισχύνω 1065ff
κατακαλύπτω 1247f
κατακαυχάομαι 1051f
κατακληρονομέω (2ϑ4)
κατάκριμα, κατακρίνω, κατάκρισις 509ff
κατακυριεύω 665
καταλαλέω, καταλαλία, κατάλαλος (1070), 1072
καταλαμβάνω 969, 971
καταλείπω 1042ff

καταλλαγή, καταλλάσσω (1302), 1307ff
καταλύω 258f
καταμαρτυρέω 1478f, 1481f
κατανοέω 1289ff
καταντάω 807f
καταξιόω 1047
καταπαύω, κατάπαυσις 1050f
καταπίπτω 303
κατάρα, καταράομαι (348), 350f
καταρτίζω, κατάρτισις, καταρτισμός 1048f
κατασκευάζω (314), 316f
κατασφραγίζω 1135
κατατομή 94ff
καταφιλέω 901ff
καταχθόνιος (239)
κατείδωλος 118f
κατέχω (479)
κατηγορέω, κατηγορία 23f
κατήγορος, κατήγωρ 23f
κατηχέω, κατήχησις (852), 861
κατηχούμενος, κατηχῶν 861
κατισχύω 811f
κατοικέω, κατοικίζω 637, 640
κατοικητήριον 637, 640
κατώτερος (710), 713
καῦμα, καυματίζω 331f
καυχάομαι, καύχημα, καύχησις 1051ff
κενοδοξία, κενόδοξος (204), 206, (231), 848
κενός, κενόω (231), (235), (541), (847), 848f
κέρας (810), 813
κέρδος, κερδαίνω 911f
κεφαλή 634ff
κεφαλὴ γωνίας 1182f
κήρυγμα, κῆρυξ, κηρύσσω (1273), 1276ff
κλαίω, κλαυθμός 799f
κλάσις τοῦ ἄρτου 667, 670, 674
κλείς, κλείω (982), 983f
κληρονομέω, κληρονομία, κληρονόμος 232ff
κλῆρος, κληρόω 232ff
κλῆσις, κλητός (86f), 88ff
κοιλία 59
κοιμάομαι (1221), 1230f
κοινός, κοινόω 495
κοινωνέω, κοινωνικός 495f
κοινωνία, κοινωνός (491), 495ff
κολαφίζω (999), 1000
κολλάομαι 22f
κόπος, κοπιάω (835), 836f
κόπτω, -ομαι (799), 800f
κοσμέω 1381, 1383
κοσμικός, κόσμιος 1381, 1383
κοσμοκράτωρ 814f
κόσμος (238), (240), 1381ff
κράζω (421), (429)
κραταιός, κραταιόω 814f
κράτιστος 814, 816
κράτος, κρατέω (810), 814f
κρέας (342), 344
κρείττων 1273
κρεμάννυμι 817, 819
κρίμα, κρίσις 509ff
κρίνω, κριτής 509ff
κρυπτός, κρυφαῖος 1249f
κρύπτω (1247), 1249ff
κτῆμα (99), 104f
κτίζω, κτίσις 1074ff
κτίσμα, κτιστής 1075, 1077, 1079ff
κυβέρνησις 1003f, 1008
κυρία 659f, 664
κυριακός 659, 664
κυριεύω 659, 665
κύριος (231), (470), (658), 659ff, (700)
κυριότης 656, 665
κωλύω (695), 696f

Λ
λαλέω 1409, 1425
λαμβάνω (697), 969ff
λαμπάς 884ff
λαμπρός, λαμπρότης 884ff
λάμπω 884ff
λαός (1317), 1322ff
λατρεία, λατρεύω (185), 189f
λέγω 1409f, 1425
λεῖμμα, λείπω 1042, 1044ff
λειτουργέω, λειτουργία, λειτουργός 190ff
λειτουργικός 190f
λίθινος, λίθος (1181), 1183f
λιμός 728f
λογίζομαι, λογισμός (181), 183f
λογικός, λόγιον, λόγιος 1409, 1425
λόγος (554), 822, (1407), 1409ff
λοιδορέω (1070), 1072f
λοιδορία, λοίδορος 1072f
λοιπός 1042, 1044ff
λουτρόν, λούω 135, (1205), 1211ff
λυπέω, -έομαι, λύπη (799), 801ff
λύτρον, λυτρόω (258), 260ff
λύτρωσις, λυτρωτής 260ff
λύχνος, λυχνία (884), 886
λύω 258f

Μ
μαθητής, μανθάνω (794), (945), 947ff
μαίνομαι (220), 222f, (273)
μακάριος, μακαρίζω, μακαρισμός 1133f
μακράν 1486f
μακροθυμέω, μακρόθυμος 462
μακροθυμία (459), 462f
μαμωνᾶς (99), 100
μανία 222
μάννα (142), 145
μαντεύομαι, μάντις 1016f
μαραναθά (467), 469f
μαρτυρέω, μαρτύρομαι 1478f, 1481f
μαρτυρία, μαρτύριον, μάρτυς 1478ff
ματαιολογία, ματαιολόγος 849, 851
μάταιος (847), 849ff
ματαιότης, ματαιόω 849, 851
μάχη, μάχομαι (528), 769f
μεγαλεῖα, μεγαλειότης 617f
μεγαλύνω, μεγαλωσύνη 617f
μέγας (437), 617ff
μεθόδεια, μέθοδος 1358, 1363
μέλλω, μέλλων 808f
μέλος 867ff
μέλω 1179, 1181
μένω 127f
μέριμνα, μεριμνάω 1179ff
μερίς (232f), 237
μέρος (232), 237f
μεσιτεύω, μεσίτης (157), 162ff
μεσονύκτιον (336)
Μεσσίας 760ff
μεταβαίνω 684f
μεταλαμβάνω, μετάλημψις 969, 971
μεταλλάσσω 1307f
μεταμέλομαι (69), 71f
μεταμορφόομαι 540
μετανοέω (69), (71), 72f, (75)
μετάνοια 72ff, (462)
μετασχηματίζω 542f
μετατίθημι 230
μετέχω, μετοχή, μέτοχος 491f, 494
μέτοικος (371)
μήτηρ (353), 355f
μικρός (617), 619f
μιμέομαι, μιμητής (945), 953f
μιμνήσκομαι 454ff
μισέω (309), 310ff
μισθαποδοσία, μισθαποδότης 912, 914f
μισθός, μισθόω, μισθωτός (911), 912ff
μνεία 454
μνήμη 454f, 457
μνημονεύω 454f, 457
μνημόσυνον 454, 456
μοῖρα 978
μοιχαλίς, μοιχός 199
μοιχεία, μοιχεύω (196), 199
μονή 129
μονογενής 217f
μόνος (213), 217, (278)
μορφή, μόρφωσις (538), 540ff
μυέω 476
μυστήριον 476ff
μωραίνω, μωρία 1373ff
μωρός (531), (538), 1373ff
Μωϋσῆς 942ff

Ν
Ναζαρηνός, Ναζωραῖος 759f
ναός 1217ff
νεᾶνις (357)

νεκρός (1221), 1232ff
νεκρόω, νέκρωσις 1232f
νέος, νεότης (972), 975f
νήπιος (12), 776ff
νηστεία, νηστεύω, νῆστις 306f
νικάω, νῖκος, νίκη (769), 773f
νίπτω 134f, (1205), 1211f
νοέω, νόημα, νοητός 1289ff
νομίζω (522), (566)
νομικός (521), 525, 528
νομίμως (521), 528f
νομοδιδάσκαλος (521), 528
νομοθεσία (521), 526
νομοθετέω (521), 528
νομοθέτης (521), 530
νόμος (437f), 521ff, (1143)
νοσέω, νόσος (1101), 1103ff
νουθεσία, νουθετέω 273f
νοῦς (345f), (480), (494), 1289ff
νύμφη, νυμφίος (196), 200f
νῦν (565), (756), (1457), 1460, 1462ff
νύξ 335f

Ξ
ξενία, ξενίζομαι 375
ξενοδοχέω (373), 375
ξένος (370), 373ff
ξύλον 816f

O
ὁδηγέω 1358f, 1362
ὁδηγός (131), 1358ff
ὁδός (1356), 1358ff
οἶδα (242f), (247)
οἰκεῖος, οἰκέω 637, 640
οἰκία 636ff
οἰκοδεσπότης, οἰκοδεσποτέω 658f
οἰκοδομέω, οἰκοδομή (329), (636f), 640ff, (792)
οἰκονομία, οἰκονόμος, οἰκονομέω (478), (636f), 642f
οἶκος 636ff
οἰκουμένη (238), 239f
οἰκτιρμός, οἰκτίρμων, οἰκτίρω (52), 55f
ὀλεθρευτής, ὀλεθρεύω 1256
ὄλεθρος (1254), 1256f
ὀλίγος 619f
ὀμνύω 1106f
ὁμοθυμαδόν 219f
ὁμοιοπαθής 580ff
ὅμοιος, ὁμοιόω (577), 580ff
ὁμοιότης 580f, 583
ὁμοίωμα 580ff
ὁμοίωσις 580f, 583
ὁμολογέω, ὁμολογία 76ff
ὀνειδίζω, ὀνειδισμός 1070
ὄνομα 958ff
ὀνομάζω 958, 961, 963
ὀπίσω, ὄπισθεν (945), 954f
ὀπτασία 1127, 1130, 1132
ὅραμα 1127ff
ὅρασις, ὁρατός 1127, 1130
ὁράω 1127ff
ὀργή 1497ff
ὀργίζω, ὀργίλος 1498, 1501
ὀρέγομαι, ὄρεξις (64), 68
ὀρθός, ὀρθοποδέω (1046), 1049
ὀρθοτομέω (94), 95
ὁρίζω 107f
ὅρκίζω, ὅρκος 1106f
ὁρκωμοσία 1106, 1109
ὅσιος, ὁσιότης (645), 654f
ὁσμή 516f
οὐράνιος 686, 688, 690ff, (757)
οὐρανός (684), 686ff, (1026)
οὐρανόθεν 686, 690
ὀφείλημα, ὀφειλή, ὀφειλέτης 980f
ὀφείλω, ὄφελον (977), 980, (1192)
ὀφθαλμός 1127f, 1130f
ὄφις (194), 195
ὄχλος (1317), 1325f
ὀψώνιον (911), 916

Π
πάθημα, παθητός 876ff
παιδαγωγός 292ff
παιδεία (273), 292ff, (494)
παιδευτής 292
παιδεύω (273), 292ff
παιδίον, παιδάριον (776), 778f
παῖς (776), 778f
παῖς θεοῦ 1149ff
πάλαι, παλαιός 10f, (440)
παλαιότης, παλαιόω 10f
παλιγγενεσία (444), 450f
παντοκράτωρ 814f
παραβαίνω, παράβασις, παραβάτης (1192), 1199ff
παραβολή 584ff
παραγγέλλω, παραγγελία 441f
παράδεισος 997f
παραδίδωμι (509), 513f, (852), 861ff, (1273)
παράδοσις (437), (852), 861ff
παραθήκη (439)
παραιτέομαι 421, 424
παρακαλέω (273), 274f, (414)
παράκλησις 274, 276
παράκλητος 414f
παρακοή 1192
παρακολουθέω 945
παρακούω, παρακοή 716, 718
παραλαμβάνω 969, 972
παραλογίζομαι 1260f
παραμένω 129
παραμυθέομαι (1235), 1236f
παραμυθία, παραμύθιον 1236
παρανομέω (521), 530
παραπίπτω 303f, (1192), 1201f
παράπτωμα (301), (1192), 1201f
παρασκευάζω, παρασκευή (314), 316f
παρατηρέω, παρατήρησις 112f
πάρειμι 470f
παρεπίδημος 376, (795), 1317f
παρέρχομαι, παρεισέρχομαι 803, 805
πάρεσις 1263, 1265f
παρθένος, παρθενία (353), 357f
παρίστημι (107), 109f, (111)
παροικέω, παροικία, πάροικος (371), 376f
παροιμία (584), 588f
παρόμοιος, παρομοιάζω 580f
παροξύνομαι 1498, 1501
παροργίζω, παροργισμός 1498, 1501
παρουσία (467), 470ff
παρρησία, παρρησιάζομαι 369f
πᾶς 7f
πάσχα (318), 324
πάσχω 876ff
πατήρ 1241ff
πατριά, πατρίς 1242f, 1246
παχύνω 631
πειθαρχέω 560f, 564
πείθω, -ομαι, πειθός 560ff
πεινάω 728ff
πεῖρα, πειράω 1314f
πειράζω, πειρασμός (116f), 1314ff
πεισμονή 560f, 564
πέμπω 31f
πένης 38f
πενιχρός 39
πέποιθα, πεποίθησις 560ff
περιέρχομαι 803, 805
περιζώννυμι 317f
περικάθαρμα 1037f
περιλάμπω 884ff
περιούσιος 100f, (233)
περιπατέω 1363f
περιπίπτω 303f
περιποιέομαι, περιποίησις (99f), 100f
περισσεία, περίσσευμα 403ff
περισσεύω, περισσός 403ff, 1342
περιτέμνω, περιτομή (92), 94ff
πέτρα, πέτρος, πετρώδης 312f
πηγή (1366), 1368ff
πιθανολογία 560, 564
πίμπλημι (402), 407f, 410f
πίνω (728), 734ff
πίπτω (301), 303ff
πιστεύω 565, 568f
πίστις (397), (478), (507f), (539), (560), 565ff
πιστός, πιστόω 565, 572
πλανάομαι (254), (1192)
πλανάω, πλάνη, πλάνος 1260ff
πλεονάζω (1339), 1341f
πλεονεκτέω, πλεονέκτης, πλεονεξία (119), 489f
πληγή (999), 1000
πλῆθος, πληθύνω (403), 405f
πλήρης, πλήρωμα (403), 407f, 410f, (636)
πληροφορέω, -ρία 407ff
πληρόω (402), 407ff, (1088)

πλησίον (146f), 149f
πλούσιος, πλοῦτος (99), 101ff
πλουτέω, πλουτίζω 101ff
πνεῦμα (166), (168), 479ff, (493), 1090f, (1294)
κατὰ πνεῦμα (536)
πνευματικός 479f, 482, 485, (1117)
πνέω, πνοή 479ff
πνίγω, πνικτός (131), 136
ποιέω (1386), 1391ff
ποίημα, ποίησις, ποιητής 1391, 1393
ποιμήν, ποιμαίνω 697ff
ποίμνη, ποίμνιον 697ff
πόλις (1317), 1326ff
πολιτεία, πολίτευμα 1326ff
πολιτεύομαι, πολίτης 1326ff
πολλοί (7), 8f
πολύσπλαγχνος 56, (58)
πονηρία 139ff
πονηρός (137), 139ff, (219), (400)
πόνος (834), 836
πορεύομαι (1356), 1365f
πορνεία, πορνεύω (1503), 1506f
πόρνη, πόρνος 1506, 1508
πόσις, πότος 734f
ποταμός (1366), 1368ff
ποτίζω, ποτήριον 734ff
πρᾶγμα, πρᾶξις, πράσσω (1386), 1393ff
πραϋπαθία 174
πραΰς, πραΰτης (173), 174f, (463)
πρεσβεία, πρεσβεύω 1003f, 1007
πρεσβυτέριον 1003f, 1007, 1009
πρεσβύτερος, πρεσβύτης 1003ff
πρόβατον (831), 833f
προγινώσκω, πρόγνωσις (290), 1333ff
προελπίζω 722, 724
προεπαγγέλλομαι 1269f
προέρχομαι 803, 805
προετοιμάζω 314f
πρόθεσις (290), (594), (1333), 1337f
προΐστημι 1003f, 1007f
προκαταγγέλλω 1274ff
προκαταρτίζω 1049
προκοπή, προκόπτω (12), 1340f
πρόκριμα 510f
προλαμβάνω 969, 972
προμεριμνάω 1179
προνοέω, πρόνοια (1333f), 1335f
προοράω 1127, 1130, 1336
προορίζω (1333), 1336f
προσαναπληρόω 412
προσδέομαι 425f
προσδέχομαι (722), 726f, 967f
προσδοκάω 726f
προσέρχομαι 803, 805
προσευχή, προσεύχομαι (421), 426, 428ff
προσήλυτος (374), 612ff
πρόσκαιρος 1462, 1464
προσκαλέομαι 86ff
προσκαρτερέω, προσκαρτέρησις 461
προσκληρόω 234, 237
προσκολλάομαι 22
πρόσκομμα 24f, (27)
προσκοπή, προσκόπτω 24f
προσκυνέω, προσκυνητής (421), 424), 430f
προσλαμβάνω, πρόσληψις (967), 969ff
προσμένω 129
προστίθημι (570)
προσφορά 419f, 995f
πρόσχυσις (133)
προσωπολημπτέω, προσωπολήμπτης 20f
προσωποληψία 20f
πρόσωπον 20f
πρότερον 278f
προτίθημι (1333), 1337
προφητεία, προφητεύω (241), 1016f, 1020
προφήτης 1016ff
προφητικός 1016
προφῆτις 1016, 1020
προχειρίζω (107), 110f
πρωτεύω 278f
πρωτοκαθεδρία, πρωτοκαθεδρίτης 278f
πρωτοκλισία 278f
πρῶτος 278ff, (437)
πρωτότοκος (218), (278), 280ff
πτῶμα, πτῶσις 303f
πτωχεία, πτωχεύω (39), 41f
πτωχός 39ff
πῦρ, πύρωσις 331ff
πύρινος, πυρόω, πυρρός 332, 334f
πωρόω, πώρωσις 631ff

P

ῥακά (348), 351
ῥαντίζω, ῥαντισμός (131), 135
ῥῆμα (1407), 1434ff
ῥύομαι (258), 263f

Σ

σαρκικός, σάρκινος (342), 344, 346
σάρξ 342ff
κατὰ σάρκα 345, (366), (535)
σὰρξ καὶ αἷμα 132f
σατανᾶς (141), (788), 1057ff
σεβάζομαι, σέβασμα 395f
Σεβαστός 396
σέβομαι (394), 395ff
σεβόμενος τὸν θεόν 612ff
σεμνός, σεμνότης 395f, 397f
σημεῖον (1444), 1447ff
σήμερον (1457), 1462ff
Σιών 753ff
σκανδαλίζω 25ff
σκάνδαλον (24), 25ff, (312)
σκεῦος (288)
σκιά 1067ff
σκληροκαρδία 631, 633, 680, 683
σκληρός, σκληρότης 631ff
σκληροτράχηλος 631, 633
σκληρύνω 631f
σκοπός 1486
σκοτεινός 336ff
σκοτία, σκοτίζομαι 335f, 338
σκοτόομαι, σκότος 335f, 338
σοφία, σοφός (1373), 1375ff
σοφίζω 1375
σπεύδω (728)
σπλάγχνα, σπλαγχνίζομαι (52), 56f
σπουδάζω, σπουδαῖος, σπουδή (210), 212
σταυρός (816), 817ff
σταυρόω 817ff
στενοχωρέω, στενοχωρία (60), 61f
στηρίζω (328)
στοιχεῖα, στοιχέω, συστοιχέω (520), 531, (825), (1146)
στολή (79), (83)
στρέφω 69f
συγκληρονομέω (498)
συγκληρονόμος 232, 234
συγκοινωνέω, συγκοινωνός 495f, 498
συγκρίνω 509, 511
συζάω, συζωοποιέω (498)
συλαγωγέω (532)
συμβασιλεύω (498), 1023f
συμμαρτυρέω (556), 1478f, 1481
συμμιμητής (945), 953f
συμμορφίζομαι, -όομαι
σύμμορφος 540f
συμπαθέω, συμπάσχω (498), (876), 878f
συμπληρόω 410
συμπνίγω 136
σύμφυτος 582
συνάγω 784, 788
συναγωγή 784ff
συναγωνίζομαι 769, 771
συναθλέω 769ff
συναιχμάλωτος 1140
συνακολουθέω 945f
συναποθνήσκω 1222, 1225
σύνδεσμος (1139), 1140f
συνδοξάζω (204), 206, (498)
συνεγείρω (498)
συνείδησις 555f
συνεργέω, συνεργός 1386, 1390
συνέρχομαι 803, 805
σύνεσις, συνετός 1294f
συνίημι 1294ff
συνκακοπαθέω 878
σύνοιδα 555f
συνοικοδομέω 640, 642
συντέλεια 1491f, 1494
συντελέομαι (519)
συσταυρόομαι (498), 817ff
συσχηματίζω 542f
σφραγίζω, σφραγίς 1135ff
σχῆμα (538), 542f
σχίσμα (284)

σῷζω (258), (263), 264ff, (595)
σῶμα (344), (346), (671), (675)f, (791), (867), 869ff
σωτήρ (22), (240), (258), (264), 268ff
σωτηρία 264ff
σωφρονέω (535), 1509f
σωφρόνως, σώφρων 1509
σωφροσύνη (1503), 1509

T
ταπεινός (173f), 176ff, (535f)
ταπεινοφροσύνη, ταπεινόφρων 176ff
ταπεινόω, ταπείνωσις 176ff
ταράσσω, τάραχος 276f
τεκνογονέω, τεκνοτροφέω, τεκνόω (452)
τέκνον, τεκνίον (776), 780f
τέλειος (477f), (529), 1491ff
τελειότης, τελειόω 1491ff
τελείωσις (281), 1491ff
τελειωτής 1491ff
τελευτάω 1221f
τελέω 1491ff
τέλος (526), (1486), 1491ff
τέρας (1444), 1451f
τέσσαρες 1452, 1454
τηρέω, τήρησις 112f, (115), (438f)
τίθημι (424)
τίκτω (444), 452
τιμή, τιμάω (204), 207ff
τόπος (286)
τράπεζα 667f
τρέχω (1356), 1365f
τύπος, τυπικός 1331ff
τυφλός 130f

Y
ὕβρις, ὑβρίζω, ὑβριστής 701f
ὑγιαίνω, ὑγιής (548), 553f
ὕδωρ (1366), 1370ff
υἱός, υἱοθεσία (776), 781ff, (1149)
υἱὸς Δαυίδ (1150), 1175ff
υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (1150), 1153ff
υἱὸς τοῦ θεοῦ (1150), 1166ff
ὕμνος, ὑμνέω (906), 907f, 910
ὑπακούω, ὑπακοή, ὑπήκοος (716), 721
ὑπαντάω, ὑπάντησις 807f
ὕπαρξις (99), 104, (544)
ὑπεραυξάνω 1339
ὑπερβαίνω 1199f
ὑπερεκπερισσεύω 403f
ὑπερεκπερισσοῦ, -ῶς 403ff
ὑπερήφανος, ὑπερηφανία (701), 702f
ὑπερπλεονάζω 1341
ὑπερφρονέω (535)
ὑπηρέτης (185), 187
ὕπνος (1221), 1230f
ὑπογράφω 1084, 1089
ὑποκρίνω, ὑπόκρισις, ὑποκριτής 917f
ὑπολαμβάνω 969ff
ὑπόλειμμα 1042, 1044
ὑπομένω, ὑπομονή (459), 463ff
ὑπομιμνήσκω, ὑπόμνησις 454f, 457
ὑπόστασις (539), 544ff
ὑποστολή (465), (546)
ὑποτύπωσις 1331f
ὑπωπιάζω 771
ὑστέρημα (412)
ὕψος, ὑψηλός, ὕψωμα (536), (703), 705f
ὑψόω, ὑπερυψόω 706ff

Φ
φαίνω, φαίνομαι (884), 887
φανερόω, φανέρωσις (1349)
Φαρισαῖος 1001ff
φαρμακεία (119)
φαῦλος (137), 139
φθείρω, φθορά 1257, 1259
φιλαδελφία, φιλάδελφος (146), 148
φιλαργυρία (489), 491
φιλέω, φίλος, φιλία (148), (895), (898), 901ff
φιλήδονος 66f
φίλημα 901ff
φιλοξενία, φιλόξενος (373), 375
φιλοσοφία, φιλόσοφος (1373), 1379f
φοβέομαι, φόβος (397), 416f
φοβούμενος τὸν θεόν 612ff
φοβερός 416f
φονέω, φονή (1407), 1436ff
φορτίον (437), (834), 835f
φρονέω, φρόνιμος 534ff, (1374f)
φρόνημα, φρόνησις 534f, 538
φρουρέω 114f
φυλή (239)
φυλάσσω (113), 114f
φύσις, φυσικός 963ff
φῶς (336f), (884), 887ff
φωστήρ, φωσφόρος 887f, 890f
φωτίζω, φωτισμός 887f, 890

X
χαίρω, χαρά (379), 382ff
χαρά πεπληρωμένη 385, 412
χαρακτήρ (117), 120f, (545)
χαρίζομαι 590, 592, 595
χάρις 590ff
χάρισμα (571), 590, 592ff
χαριτόω 590, 592, 595
χείρ 627ff
χήρα (353), 358f
χρῆμα (99), 104
χρηστός, χρηστότης, χρηστεύομαι 625f
χρῖσμα (1053), 1055ff
χρόνος (1457), (1463), 1466ff
χωρέω (403), 413
Χριστιανός 767f
Χριστός, χρίω (537), 760ff, 1055ff

Ψ
ψαλμός, ψάλλω (906), 908ff
ψευδάδελφος (146), 149
ψευδής, ψεύστης 919f
ψεύδομαι, ψεῦδος (917), 919ff
ψευδομαρτυρέω, ψευδομαρτυρία 1478f, 1481
ψευδόμαρτυς 1478f
ψευδοπροφήτης 1016, 1020
ψευδόχριστος 29f
ψευδώνυμος 958, 961
ψυχή (480), 1112f
ψυχικός 1117

Ω
ᾠδή (906), 909f
ὥρα, ὡραῖος (1457), 1471ff
ὤφθην 1132

REGISTER WICHTIGER HEBRÄISCHER WÖRTER

die in den Abteilungen II eingehend behandelt sind.

Bearbeitet von Horst Heyl

Es sind für die Verbalstämme nur die Radikale angegeben. In der Umschrift sind solche Stämme durch Sperrung kenntlich gemacht; auf Vokalisation wurde bewußt verzichtet. Für Nomina hingegen sind die Vokale mit in die Umschrift aufgenommen.

א

אבד *'b d* 1254
אביון *'æbjōn* 38ff
אבן *'æbæn* 1183f
אדם *'adām* 936
אדן *'adōn* 660f
אדני *'adonāj* 660f
אהב *' h b* 896ff, 902
אות *'ōt* 1448f
אח *'āch* 147, 149
אחר *'æchād* 215
אלמנה *'almānāh* 358f
אמונה *'æmūnāh* 567, 1345f
אמן *' m n* 566f, 1345
אמת *'æmæt* 1346f
אנכי, אני *'anī, 'anochī* 739
אסר *' s r* 123, 1140
אף *'āph* 1499
ארך אפים *'æræk 'appajim* 462
ארץ *'æræts* 238
אשר *' sch r* 1133f

ב

בוש *b ō sch* 1066
בחר *b ch r* 286f
בטח *b t ch* 567
בין *b i n* 1290f, 1295
בית *bājit* 1218
בן אדם *bæn 'ādām* 1153ff
בנה *b n h* 640f
בעל *bā'al* 660, 1058
בקש *b q sch* 1190
ברא *b r'* 1075f, 1391
ברית *b'rīt* 157ff
ברך *b r k* 1120ff
בשר *b s r* 296f
בשר *bāsār* 342f, 869, 937
בתולה *b'tūlāh* 357

ג

גאל *g' l* 260f
גוי *goj* 1318ff, 1322
גורל *gorāl* 232ff
גלה *g l h* 985f, 1139, 1247
גר *gēr* 613

ד

דבר *d b r* 435f
דבר *dābār* 1413f, 1434f
דרש *d r sch* 1190
דת *dāt* 522f

ח

חיה *h j h* 1415f
חיכל *hēkāl* 1817f
חלך אחרי *h l k 'acharē* 945
חלל *h l l* 171, 907, 1052

ז

זבח *zæbach* 995
זכר *z k r* 455ff
זקן *zāqēn* 1004ff

ח

חג *chāg* 319
חוה *ch z h* 1128f
חיה *ch j h* 840f
חיה *chajāh* 1220
חלה *ch l h* 1104
חמד *ch m d* 64
חן *chēn* 590f
חסד *chæsæd* 53, 158
חסיד *chāsid* 654
חק *chōq* 435f, 522f
חקה *chuqāh* 435f, 522f
חשב *ch sch b* 183

ט

טהור *tāhōr* 1038f
טוב *tōb* 621f, 624

י

ידה *j d h* 76
ידע *j d'* 245f, 989
יום *jōm* 467, 838
יחל *j ch l* 722f
ילד *j l d* 444f
ימין *jāmin* 627
יסד *j s d* 1076
יסר *j s r* 292f
יצב *j ts b* 109
יצר *j ts r* 1076
ירא *j r'* 1235

כ

כבוד *kābōd* 204ff, 581, 761f, 885, 1055, 1123, 1129
כהן *kohēn* 1011ff
כח *kō'ach* 922f
כחש *k ch sch* 919
כסל *k s l* 1373
כפר *kōphær* 260
כתב *k t b* 1084ff

ל

לבב, לב *lēb, lēbāb* 555, 937, 1290
למד *l m d* 852f, 857, 948f
לשון *lāschōn* 1407f

מ

מבשר *m'basser* 296f
מול *m ū l* 94f
מועד *mō'ēd* 319, 1480f
מופת *mōphēt* 1451f
מות *m ū t* 1223ff, 1232
מזבח *mizbē'ach* 995
מלא *m l'* 407f
מלאך *mal'āk* 226
מלך *m l k, mælæk* 1024ff
מלכות *malkūt* 1026f
ממשלה *mæmschālāh* 16
מעל *m' l* 1202
מצוה *mitswāh* 435f
משחת *m sch ch* 1054ff
משל *m sch l* 584
משל *māschāl* 584f, 588

נ

נבא *n b'* 1017
נביא *nābī'* 1017ff
נבל *n b l* 1374
נגד *n g d* 1274
נוח *nō'ach* 1050
נחלה *nachalāh* 913
נחם *n ch m* 72
נסה *n s h* 1314
נער *na'ar* 777
נפש *næphæsch* 681, 937, 1114, 1232f

ס

ספר *s ph d* 800

ע

עבד *'b d, 'æbæd* 189, 1141f, 1150ff
עדה *'ēdāh* 785ff
עדות *'ēdūt* 1480
עולם *'ōlām* 1457
עון *'āwōn* 1093, 1193
עז *'ōz* 922f
עיר *'ir* 1327
עלה *' l h* 684
עלה *'ōlāh* 995
עלמה *'almāh* 357
עם *'ām* 1318ff, 1322ff
עמד *' m d* 109, 127, 1076

עמל *ʿ m l* 836
ענה *ʿānāh* 174
ענה *ʿ n h* 718, 721
ענו *ʿānāw* 174f
עני *ʿāni* 38f, 174f
עשׂה *ʿ s h* 1391
עת *ʿēt* 1458, 1463

פ
פרה *p d h* 260f
פנים *pānim* 20, 1123
פקר *p q d* 124f, 436, 1267
פקודים *piqqūdim* 435
פרי *pᵉri* 399
פתח *p t h* 1261

צ
צבאות *tsᵉbā'ōt* 922f
צדקה *tsᵉdāqāh* 53, 389, 503
צוה *ts w h* 435f
צל *tsēl* 1068
צלמות *tsalmāwæt* 1068
צלם *tsælæm* 120

ק
קדם *qædæm* 16
קדשׁ *q d sch* 646ff
קהל *qāhāl* 784ff
קוה *q w h* 463, 722f
קול *qōl* 1437
קום *q ū m* 47, 127
קנה *q n h* 1076
קץ *qēts* 1492f
קרא *q r'* 1278
קשׂה *qaschāh* 631f

ר
ראה *r' h* 1128f
ראשׁ *rō'sch* 16, 634
ראשׁית *re'schīt* 994
רבים *rabbim* 8
רוח *rūᵃch* 480f, 937
רע *rēaʿ* 140, 147, 149
רעה *r' h* 697f
רצה *r ts h* 1405

שׁ
שׁבר *s b r* 722
שׂטן *sātān* 1057f
שׂמחה *simchāh* 383
שׂנא *sānē'* 310

שׁ
שׁאול *schᵉ'ōl* 711, 1224, 1383
שׁאל *sch' l* 421
שׁאר *schᵉ'ēr* 343
שׁאר *sch' r* 1042ff
שׁבה *sch b h* 1139
שׁבע *sch b ʿ* 1107
שׁבת *schabbāt* 1050
שׁוב *sch ū b* 70, 72, 1267, 1302
שׁחת *sch ch t* 1257
שׁיר *schīr* 908f
שׁלום *schālōm* 389, 1121, 1123
שׁלח *sch l ch* 31f
שׁלם *sch l m* 1267
שׁלם *schælæm* 995
שׁם *schēm* 687, 959ff
שׁמע *sch m ʿ* 716ff, 721
שׁמר *sch m r* 112, 114
שׁפט *sch ph t* 510, 1510
שׁקר *schæqær* 919

ת
תהום *tᵉhōm* 704, 710, 1367
תורה *tōrāh* 436, 522f

Information zu 2200 Begriffen. In über 600 Artikeln werden alle wichtigen biblischen Begriffe von ihrem griechischen Ursprung her erklärt.

Zusammenfassung verwandter Begriffe nach »Wortfeldern«. Vokabeln, die von ihrem Sinngehalt her zusammengehören, sind unter deutschen Leitwörtern in Gruppen zusammengefaßt.

Zugang über zwei Sprachen. Jede griechische Vokabel erscheint (zusätzlich) in deutscher Umschrift und Übersetzung. Griechische Stichwörter (Vokabeln) und deutsche Leitwörter eröffnen den Zugang sowohl von der griechischen wie von der deutschen Seite her.

Erhellung des alttestamentlichen Hintergrundes. Das Lexikon geht von den neutestamentlichen Begriffen aus; der alttestamentliche Hintergrund wird jedoch jeweils in einem eigenen Abschnitt ausführlich behandelt.

Einheitliche Gliederung. Der schnellen Übersicht dient die einheitliche Gliederung der Artikel: 1. Herkunft des Wortes, Wortgebrauch im klassischen Griechentum, in den Philosophien und Religionen des Hellenismus. 2. Alttestamentlicher und spätjüdischer Wortgebrauch. 3. Theologische Bedeutung des Begriffes im Neuen Testament.

Anregung zur praktischen Verkündigung. Bei wichtigen Artikeln und Wortgruppen gibt ein Abschnitt V »Zur Verkündigung« Hilfen, wie die ursprüngliche Bedeutung eines Begriffes in Sprach- und Vorstellungswelt des heutigen Menschen übersetzt werden kann.

Ausführliche Register. Ein deutsches Register enthält in alphabetischer Reihenfolge die Begriffe der Luther-, Menge-, Zürcher- und Elberfelder Übersetzung und verweist von dort auf die entsprechenden Artikel im Lexikon. So kann jeder Bibelleser von seiner Übersetzung aus zum griechischen Text vorstoßen.
Das griechische Register enthält alle im Lexikon vorkommenden griechischen Wörter, auch wenn sie keinen eigenen Artikel haben.

Ein Urteil von vielen: »Wir haben endlich ein praktikables Lexikon für die Werkstatt des Homileten und Katecheten. Ein Lexikon für den Fachmann (Exegeten, Neutestamentler, Studenten, wissenschaftlich arbeitenden Pfarrer) und den Praktiker (Pfarrer, Prediger, Lehrer, Diakon, Gemeindehelfer, Katecheten), ob er Griechisch und Hebräisch kann oder nicht.«
C. Baumgart in »Homiletische Monatshefte«.

ISBN 3-417-24849-3

Information zu 2200 Begriffen. In über 600 Artikeln werden alle wichtigen biblischen Begriffe von ihrem griechischen Ursprung her erklärt.

Zusammenfassung verwandter Begriffe nach »Wortfeldern«. Vokabeln, die von ihrem Sinngehalt her zusammengehören, sind unter deutschen Leitwörtern in Gruppen zusammengefaßt.

Zugang über zwei Sprachen. Jede griechische Vokabel erscheint (zusätzlich) in deutscher Umschrift und Übersetzung. Griechische Stichwörter (Vokabeln) und deutsche Leitwörter eröffnen den Zugang sowohl von der griechischen wie von der deutschen Seite her.

Erhellung des alttestamentlichen Hintergrundes. Das Lexikon geht von den neutestamentlichen Begriffen aus; der alttestamentliche Hintergrund wird jedoch jeweils in einem eigenen Abschnitt ausführlich behandelt.

Einheitliche Gliederung. Der schnellen Übersicht dient die einheitliche Gliederung der Artikel: 1. Herkunft des Wortes, Wortgebrauch im klassischen Griechentum, in den Philosophien und Religionen des Hellenismus. 2. Alttestamentlicher und spätjüdischer Wortgebrauch. 3. Theologische Bedeutung des Begriffes im Neuen Testament.

Anregung zur praktischen Verkündigung. Bei wichtigen Artikeln und Wortgruppen gibt ein Abschnitt V »Zur Verkündigung« Hilfen, wie die ursprüngliche Bedeutung eines Begriffes in Sprach- und Vorstellungswelt des heutigen Menschen übersetzt werden kann.

Ausführliche Register. Ein deutsches Register enthält in alphabetischer Reihenfolge die Begriffe der Luther-, Menge-, Zürcher- und Elberfelder Übersetzung und verweist von dort auf die entsprechenden Artikel im Lexikon. So kann jeder Bibelleser von seiner Übersetzung aus zum griechischen Text vorstoßen.
Das griechische Register enthält alle im Lexikon vorkommenden griechischen Wörter, auch wenn sie keinen eigenen Artikel haben.

Ein Urteil von vielen: »Wir haben endlich ein praktikables Lexikon für die Werkstatt des Homileten und Katecheten. Ein Lexikon für den Fachmann (Exegeten, Neutestamentler, Studenten, wissenschaftlich arbeitenden Pfarrer) und den Praktiker (Pfarrer, Prediger, Lehrer, Diakon, Gemeindehelfer, Katecheten), ob er Griechisch und Hebräisch kann oder nicht.«
C. Baumgart in »Homiletische Monatshefte«.

ISBN 3-417-24849-3